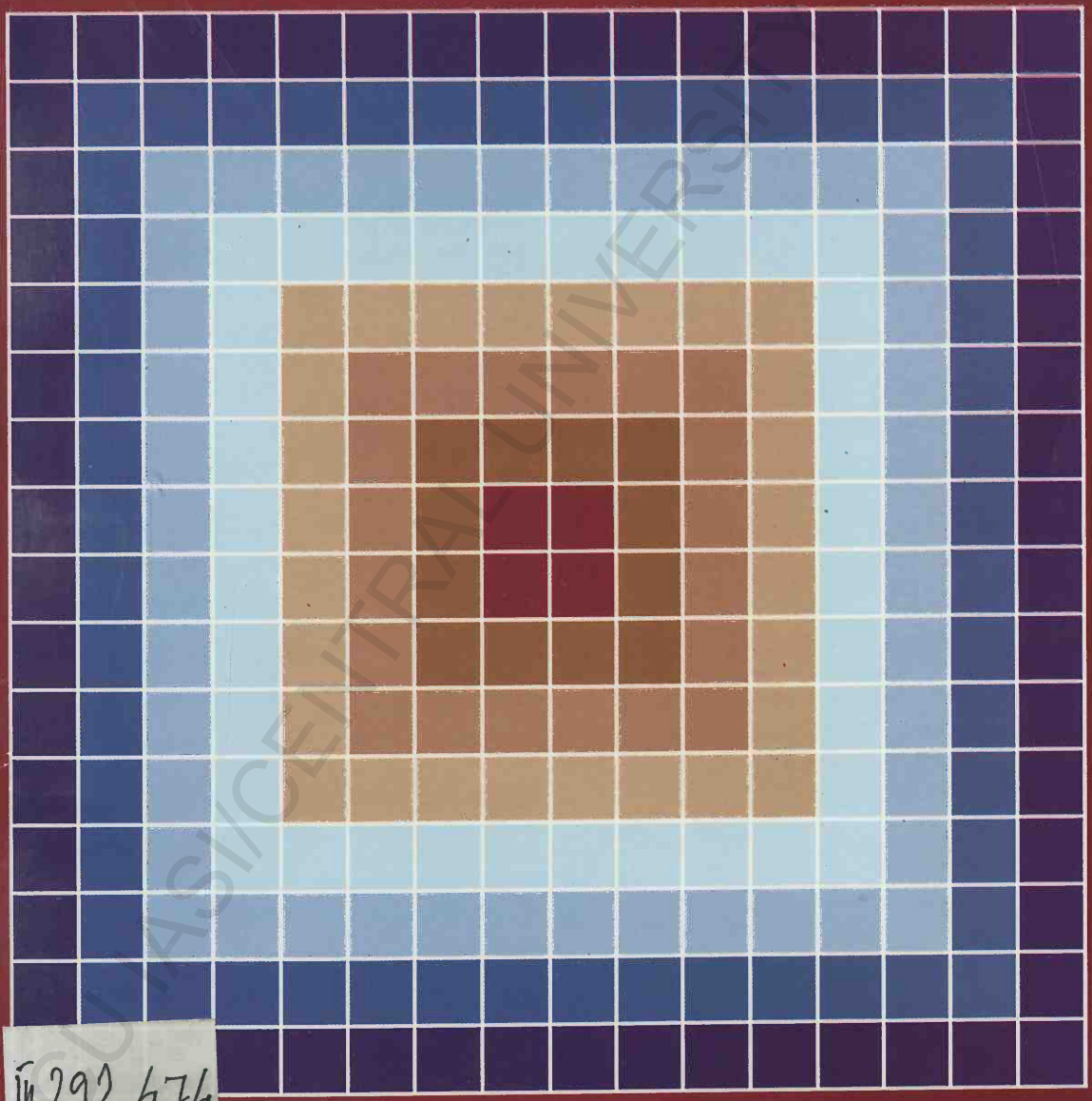
CONSTRUCȚIE ȘI DECONSTRUCȚIE ÎN FILOSOFIA AMERICANĂ CONTEMPORANĂ



BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITARĂ

IN 292.474

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 292.474

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONSTRUCȚIE ȘI DECONSTRUCȚIE ÎN FILOSOFIA AMERICANĂ CONTEMPORANĂ

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONSTRUCTION AND DECONSTRUCTION IN AMERICAN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

465.847

CONSTRUCȚIE ȘI DECONSTRUCȚIE ÎN FILOSOFIA AMERICANĂ CONTEMPORANĂ

Coordonatori: ANGELA BOTEZ
ANIȘOARA ȘERBAN
MARIUS DRĂGHICI

ALE
414274
B.C.U. IASI

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2006

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Copyright © Editura Academiei Române, 2006.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5,
050711, București, România,
Tel.: 4021-318 8146
4021-318 8106
Fax: 4021-318 2444
e-mail: edacad@ear.ro
web: www.ear.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană /
Angela Botez, Henrieta Anișoara Șerban, Marius Drăghici
(coord.). – București: Editura Academiei Române, 2006
ISBN (10)973-27-1444-1; ISBN (13)978-973-27-1444-7

I. Botez, Angela (coord.)
II. Șerban, Henrieta Anișoara (coord.)
III. Drăghici, Marius (coord.)

14(73)

EDITAT CU SPRIJINUL
AUTORITĂȚII NAȚIONALE PENTRU CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ

Redactor: MONICA STANCIU
Tehnoredactor: LUIZA DOBRIN
Coperta: MARIANA ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 27.XI.2006. Format: 16/70×100.
Coli de tipar: 48,5
C.Z. pentru biblioteci mari: 1(73<<19>>)(082)
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

21 SEP 2007

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

Cuvânt-înainte 13

Introducere:
Angela Botez, Institutul de Filosofie al Academiei Române, Bucureşti, *Orientări principale în filosofia americană* 19

Capitolul 1: **ORIENTĂRI ŞI DIRECŢII ÎN FILOSOFIA AMERICANĂ** 75

John Searle, Berkeley University, *Viitorul filosofiei* (traducere de Mihaela Mihăilaş) 77
Ernan McMullin, Notre Dame University, *Filosofia ştiinţei 1950-2000. Despărţirea drumurilor* (traducere de Elena Gheorghe) 97
Mircea Flonta, Universitatea Bucureşti, *„Acord neforţat" şi „acord forţat". Este ştiinţa naturii un gen natural?* 119
Richard Rorty, Stanford University, *Ironia privată şi speranţa liberală* (traducere de Henrieta Anişoara Şerban) 135
John Sallis, Pennsylvania State University, *Αρχή* (traducere de Henrieta Anişoara Şerban) 157
Barry Smith, Suny University, Buffalo, *Sufletul şi părţile sale. Varietăţile inexistenţei* (traducere de Laura Pamfil) 165
Henri-Neri Castañeda, University of Freiburg, *Limbă, experienţă, realitate* (traducere de Henrieta Anişoara Şerban) 179

Capitolul 2: **PRAGMATISM ŞI NEOPRAGMATISM** 201

Alexandru Boboc, Universitatea Bucureşti, *„Pragmatic turn" în gândirea contemporană. Pragmatică şi modelări ale pragmaticii..* 203
Liubomira Miroş, *Starea filosofiei americane la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. John Dewey* 215
Gabriel Nagâţ, Institutul de Filosofie al Academiei Române, Bucureşti, *Relaţia pragmatism-empirism în filosofia americană contemporană.* 231
Dan Robert Bişa, Institutul de Filosofie al Academiei Române, Bucureşti, *Teoria adevărului în pragmatismul clasic* 257
Viorel Pâslaru, Institutul de Filosofie al Academiei Române, Bucureşti, *Perspectiva procesuală: de la metafizică la filosofia ştiinţei* 291

Capitolul 3: **FILOSOFIA MENTALULUI** 301

David M. Rosenthal, City University of New York, *Explicarea conştiinţei* (traducere de Bogdan M. Popescu). 303

BCU IAŞI TRANSILVANIA UNIVERSITY LIBRARY

Roy Sorensen, Ohio State University, *Experimentele mentale* (traducere de Claudiu Şerban) 329
Adrian Niţă, Institutul de Filosofie al Academiei Române, Bucureşti, *Existenţă şi conştiinţă în filosofia americană* 355
Bogdan M. Popescu, Institutul de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale al Academiei Române, Bucureşti, *Conştiinţă şi subiectivitate în paradigma filosofică americană* 375
Eduard Barbu, Institutul de Inteligenţă Artificială al Academiei Române, Bucureşti, *Argumentul camerei chinezeşti* 391

Capitolul 4: **LOGICA ŞI FILOSOFIA ŞTIINŢEI** 407

Comentarii asupra articolului lui Ernan McMullin, „Impactul lucrării Principia a lui Newton asupra filosofiei ştiinţei"
I. James R. Voelkel, Dibner Institute, MIT, *Filosofia newtoniană a ştiinţei* (traducere de Bogdan Popescu) 409
II. George E. Smith, Tufts University, *Impactul lucrării* Principia *a lui Newton asupra filosofiei ştiinţei în concepţia lui McMullin* (traducere de Cristian I. Popa) 417
III. Rose-Mary Sargent, Merrimack College, *Experimentalismul baconian* (traducere de Gabriela Tănăsescu) 425
IV. Ernan McMullin, Notre Dame University, *Răspuns* (traducere de Ruxandra Luca) 433
Ilie Pârvu, Universitatea Bucureşti, *Albert Einstein, filosof al ştiinţei* 439
Mircea Dumitru, Universitatea Bucureşti, *Atitudini Propoziţionale. Probleme şi teorii.* 459
Marius Drăghici, Institutul de Filosofie al Academiei Române, Bucureşti, *Critica Raţiunii Pure în filosofia americană* 483

Capitolul 5: **POSTMODERNISM ŞI HERMENEUTICĂ** 495

Patrick A. Heelan, Georgetown University, *După postmodernism. Scopul hermeneuticii în ştiinţa naturii* (traducere de Lorena Păvălan Stuparu) 497
Seyla Benhabib, Harvard University, *Teoria feministă şi conceptul de spaţiu public la Hannah Ardent* (traducere de Mona Mamulea) 523
David Michael Levin, Northwestern University Illinois, *Hermeneutica în calitate de gest* (traducere de Henrieta Anişoara Şerban) 541
Calvin O. Schrag, Purdue University, *Recuperarea subiectului fenomenologic. În dialog cu Derrida, Ricoeur şi Levinas* (traducere de Victor Botez) 553
David Farrell Krell, De Paul University, *Locuri nefamiliare. Secvenţe arheticturale la Heidegger şi Freud* (traducere de Marius Drăghici) 561
Henrieta Anişoara Şerban, Institutul de Filosofie al Academiei Române, Bucureşti, *Postmodernism american continental – polimorfism şi situare în deconstructivism* 595

BCU IAŞI CENTRALA UNIVERSITARĂ LIBRARY

Capitolul 6: **PERSPECTIVE ÎN FILOSOFIA MORALĂ ŞI SOCIAL-POLITICĂ** 613

William J. Richardson, Boston College, *În numele tatălui. Legea* (traducere de Henrieta Anişoara Şerban) 615
Helen E. Longino, Minnesota University, *Polemica ştiinţifică şi imaginea publică a ştiinţei* (traducere de Oltea Mişcol). 633
Vasile Morar, Universitatea Bucureşti, *Etica afacerilor între virtute şi alegere raţională* 641
Victor Popescu, Universitatea Babeş Bolyai, *Epistemologia axiologică în filosofia americană a ştiinţelor sociale* 657

Capitolul 7: **INTERDISCIPLINARITATE ŞI COMUNICARE** 681

Ramsey E. Ramsey, Arizona State University, *Problema comunicării* (traducere de Angela Botez) 683
Eric Gilder, Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu, *Rolul unic al alternativismului constructiv în crearea unei cunoaşteri filosofice utile* (traducere de Henrieta Anişoara Şerban). 691
Vasile Macoviciuc, Academia de Studii Economice Bucureşti, *Teoria actelor de vorbire şi o posibilă ontologie a subiectivităţii* 701
Henrieta Anişoara Şerban, Institutul de Filosofie al Academiei Române, Bucureşti, *„Cotitura lingvistică" şi abordările semiotice în filosofia comunicării.* 719
Viorel Miulescu, drd. la Institutul de Filosofie al Academiei Române, *„Sfârşitul istoriei" şi necesitatea filosofiei. Societatea globală între confruntare şi dialog* 741
Viorel Zaicu, Centrul pentru Analiză Politică Cluj-Napoca, *Liberalismul postmodern în viziunea lui Rorty şi Fukuyama* 753

Autorii 761

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONTENTS

Foreword 13

Introduction:

Angela Botez, Institute of Philosophy of the Romanian Academy, Bucharest, *Introduction. Main Trends within the American Philosophy* 19

Chapter 1: **TRENDS AND CURRENTS IN THE AMERICAN PHILOSOPHY** 75

John Searle, Berkeley University, *The Future of Philosophy* (transl. by Mihaela Mihăilaş) 77

Ernan McMullin, Notre Dame University, *The Philosophy of Science 1950–2000. The Parting of the Ways* (transl. by Elena Gheorghe) 97

Mircea Flonta, Bucharest University, *„Forced Agreement" and „Unforced Agreement" Is Science a Natural Gender?* 119

Richard Rorty, Stanford University, *Private Irony and Liberal Hope* (transl. by Henrieta Anişoara Şerban) 135

John Sallis, Pennsylvania State University, *Αρχή* (transl. by Henrieta Anişoara Şerban) 157

Barry Smith, Suny University, Buffalo, *The Soul and Its Parts. The Varieties of the Inexistence* (transl. by Laura Pamfil) 165

Henri-Neri Castañeda, University of Freiburg, *Language, Experience, Reality* (transl. by Henrieta Anişoara Şerban) 179

Chapter 2: **PRAGMATISM AND NEOPRAGMATISM** 201

Alexandru Boboc, Bucharest University, *Pragmatic Turn in Contemporary Thought. Pragmatics and Models in Pragmatics* 203

Liubomira Miroş, *The State of American Philosophy by the End of the 19th Century and the Beginning of the 20th Century* – J. Dewey 215

Gabriel Nagâţ, The Institute of Philosophy of the Romanian Academy, Bucharest, *The Relationship Between Pragmatism and Empirism in American Philosophy* 231

Dan Robert Bişa, Institute of Philosophy of the Romanian Academy, Bucharest, *The Theory of Truth in Classical Pragmatism* 257

Viorel Pâslaru, Institute of Philosophy of the Romanian Academy, Bucharest, *The Procesual Conception: From Metaphysics to Philosophy of Science* ... 291

Chapter 3: **THE PHILOSOPHY OF MIND** 301

David M. Rosenthal, City University of New York, *Explaining Consciousness* (transl. by Bogdan M. Popescu) 303

BCU IAŞI TRANSILVANIA UNIVERSITY LIBRARY

Roy Sorensen, Ohio State University, *Thought Experiments* (transl. by Claudiu Şerban) 329
Adrian Niţă, The Institute of Political Science of the Romanian Academy, Bucharest, *Existence and Consciousness in American Philosophy* 355
Bogdan M. Popescu, The Institute of Philosophy of the Romanian Academy, Bucharest, *Consciousness and Subjectivity within the American Philosophical Paradigm* 375
Eduard Barbu, The Institute of Artificial Intelligence of the Romanian Academy, *The Argument of the Chinese Room* 391

Chapter 4: **LOGIC AND PHILOSOPHY OF SCIENCE** 407

On the Ernan McMullin's article, "The impact of the Newton's *Principia* upon the Philosophy of Science"
I. James R. Voelkel, Dibner Institute MIT, *The Newtonian Philosophy of Science* (transl. by Bogdan Popescu) 409
II. George E. Smith, Tufts University, *"The Impact of Newton's „Principia" on the Philosophy of Science"* (transl. by Cristian I. Popa) 417
III. Rose-Mary Sargent, Merrimack College, *Baconian Experimentalism:* (transl. by Gabriela Tănăsescu) 425
IV. Ernan McMullin, Notre Dame University, *Response* (transl. by Ruxandra Luca) 433
Ilie Pârvu, Bucharest University, *Albert Einstein, Philosophes of Science* 439
Mircea Dumitru, Bucharest University, *Propositional Attitudes. Problems and Theories* 459
Marius Drăghici, Bucharest University, *Critique of Pure Reason within the American Philosophy* 483

Chapter 5: **POSTMODERNISM AND HERMENEUTICS** 495

Patrick A. Heelan, Georgetown University, *AfterPostmodernism: The Scope of Hermeneutics in Natural Science* (transl. by Lorena Păvălan Stuparu) 497
Seyla Benhabib, Harvard University, *Feministm Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space* (transl. by Mona Mamulea) 523
David Michael Levin, Northwestern University of Illinois, *Hermeneutics as Gesture* (transl. by Henrieta Anişoara Şerban) 541
Calvin O. Schrag, Purdue University, *The Recuperation of the Phenomenological Object. In Dialogue with Derrida, Ricoeur and Levinas* (transl. by Victor Botez) 553
Davis Farrell Krell, De Paul University, *Unhomelike Places. Archetictural Sections of Heidegger and Freud* (transl. by Marius Drăghici) 561
Henrieta Anişoara Şerban, The Institute of Philosophy of the Romanian Academy, Bucharest, *American Continental Postmodernism – Polymorfism and Situating in Deconstructivism* 595

BCU IAŞI - CENTRALA UNIVERSITARĂ

Chapter 6: **PERSPECTIVES IN MORAL AND SOCIAL-POLITICAL PHILOSOPHY** 613

William J. Richardson, Boston College, *In the Name of the Father. The Law* (transl. by Henrieta Anişoara Şerban) 615
Helen E. Longino, Minnesota University, *The Scientific Polemics and the Public Image of Science* (transl. by Oltea Mişcol) 633
Vasile Morar, Bucharest University, *Business. Ethics between Virtue and Reasonable choice* 641
Victor Popescu, Babeş-Bolyai University, *Axiological Epistemology in the American Philosophy of the Social Sciences* 657

Chapter 7: **INTERDISCIPLINARITY AND COMMUNICATION** 681

Ramsey E. Ramsey, Arizona State University, *Problem of Communication* (transl. by Angela Botez) 683
Eric Gilder, "Lucian Blaga" University, Sibiu, *The Unique Role of the 'Constructive Alternativism' in the Creation of Useful Philososphical Knowledge* (transl. by Henrieta Anişoara Şerban) 691
Vasile Macoviciuc, The Academy of Economic Sciences, Bucharest, *The Theory of the Speech Acts and a Possible Onthology of Subjectivity* 701
Henrieta Anişoara Şerban, The Institute of Philosophy of the Romanian Academy, Bucharest, *'The Linguistic Turn' and the Semiotic Approaches in the Philosophy of Communication* 719
Viorel Miulescu, drd. Institute of Philosophy, Bucharest *„The End of History" and the Necessity of Philosophy. The Global Society Between Confrontation and Dialogue* 741
Viorel Zaicu, Center for Policy Analysis, Cluj-Napoca *Modern Liberalism from Rorty's and Fukuyanma's Perspective* 753

The Authors 761

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÂNT-ÎNAINTE

Volumul de studii *Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană* continuă o serie de *Filosofia științei* publicată la Editura Academiei, și coordonată de Angela Botez care a curprins următoarele volume: *Euristică și structură în știință*, Editura Academiei, 1978, autori: Vasile Tonoiu, Sorin Vieru, Ilie Pârvu, Ion C. Popescu, Angela Botez, Clara Dan, Cătălin Zamfir; *Privire filosofică asupra raționalității științei*, Editura Academiei, 1983, autori: I. Iovițț Popescu, Ștefan Afloroaei, Angela Botez, Clara Dan, Mircea Flonta, Teodor Dima, Sorin Vieru, Cosmin Georgescu, Alexandru Boboc, Niță Constanța, D.N. Zaharia, Damian Teodosiu; *Simetrie și asimetrie în Univers*, Editura Academiei, 1992, autori: Mihai Drăgănescu, I.Iovițț Popescu, Al. T. Balaban, Solomon Marcus, I.I. Purica, Angela Botez, Dragoș Popa, Ion Bănșoiu, Petru Ioan.

Volumul de față are șapte părți: Capitolul 1: **Orientări și direcții în filosofia americană** (John Searle, Ernan McMullin, Mircea Flonta, Richard Rorty, John Sallis, Barry Smith, Henri-Neri Castañeda); Capitolul 2: **Pragmatism și neopragmatism** (Alexandru Boboc, Liubomira Miroș, Gabriel Nagâț, Dan Laurențiu Bișa, Viorel Pâslaru); Capitolul 3: **Filosofia mentalului** (David Rosenthal, Roy Sorensen, Adrian Niță, Bogdan Popescu, Eduard Barbu); Capitolul 4: **Logica și filosofia științei** (Ernan McMullin, James R. Voelkel, George E. Smith, Rose-Mary Sargent, Ilie Pârvu, Mircea Dumitru, Marius Drăghici); Capitolul 5: **Postmodernism și hermeneutică** (Seyla Benhabib, Patrick A. Heelan, David Michael Levin, Calvin O. Schrag, David Farrell Krell, Henrieta Anișoara Șerban); Capitolul 6: **Perspective în filosofia morală și social-politică** (William Richardson, Helen E. Longino, Vasile Morar, Victor Popescu); Capitolul 7: **Interdisciplinaritate și comunicare** (Ramsey E. Ramsey, Eric Gilder, Vasile Macoviciuc, Henrieta Anișoara Șerban, Viorel Miulescu, Viorel Zaicu).

Volumul intitulat *Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană* redă prin studii alese semnate atât de autori români cât și de autori americani (în traducere în limba română), o imagine structurată asupra filosofiei americane contemporane – formată prin cele 7 capitole ale volumului, care reprezintă și cele mai importante 7 dimensiuni ale filosofiei americane – într-o bogăție tematică și ideatică de excepție.

În **Introducere**, Angela Botez se referă la orientările principale din filosofia americană, de la pragmatism și transcendentalism la filosofia conștiinței și neopragmatism postmodern. Ea abordează profilul filosofiei americane contemporane pornind de la cea mai cunoscută dintre dimensiunile sale – pragmatismul – pentru a construi un peisaj divers, marcat de transcendentalism,

filosofia conştiinţei şi neopragmatism, mentalism, filosofia ştiinţelor cognitive, postmodernism, punctat de cele mai importante nume, concepte şi idei reprezentative pentru aceste orientări.

Capitolul 1, iniţiat de texte semnate de John Searle, E. McMullin se referă la specificul şi viitorul filosofiei americane. John Searle se ocupă în *Viitorul filosofiei* de specificul filosofiei şi de diferenţele faţă de ştiinţe. Ernan McMullin, în studiul *Filosofia ştiinţei 1950–2000. Despărţirea drumurilor*, oferă o istorie a ideilor şi marilor nume în filosofia contemporană recentă a ştiinţei. John Sallis în "Αρχή" (Arché), relevă complexitatea filosofiei americane contemporane, hrănită atât la izvoarele filosofiei antice greceşti, cât şi la cele ale filosofiei europene moderne şi contemporane. Textul redă filosofia ca eternă reîntoarcere la izvoare, călătorie ce redimensionează fiinţa şi o subscrie mereu realităţii. Barry Smith şi Richard Rorty scriu despre fenomenologie şi respectiv filosofia liberalistă, iar Mircea Flonta despre naturalism în filosofia ştiinţei. H.-N. Castañeda, se ocupă de articularea existenţei umane cu realitatea prin experienţă, "puterea noastră de a gândi este o reţea de propensiuni în vederea procesării informaţiei despre lumea în care ne găsim, pentru a o schimba, sau pentru a ne bucura de ea, sau pentru a ne bucura de existenţa noastră în ea."

Capitolul 2 al volumului explorează pragmatismul american şi transformările susţinute prin neopragmatism în studiile semnate de Al. Boboc (*Cotitura pragmatică în gândirea contemporană*) şi Liuba Miroş (*Starea filosofiei americane la sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX. J. Dewey)*. Gabriel Nagâţ arată în studiul intitulat *Relaţia pragmatism-empirism în filosofia americană* că pragmatismul a beneficiat în mod susbstanţial de un fundament filosofic, care a marcat întreaga modernitate, şi anume, de empirism. Cu toate acestea, textul nu recomandă empirismul ca unică sursă şi cheie de înţelegere pentru pragmatism, urmărind şi analizând inflexiunile şi momentele dificile în relaţia dintre pragmatism şi empirism. Dan L. Bişa în lucrarea *Teoria adevărului în pragmatismul clasic* îşi propune o analiză aprofundată a teoriei adevărului aşa cum apare aceasta la reprezentanţii pragmatismului clasic american – Charles Sanders Peirce, William James şi John Dewey – cu proiecţii asupra epistemologiei americane contemporane (Tarski, Rorty, Quine, Davidson). Printr-o analiză intitulată *Perspectiva procesuală de la metafizică la filosofia ştiinţei*, Viorel Pâslaru aprofundează tematica neopragmatică, făcând o incursiune în aria problemei emergenţei, centrală pentru investigarea filosofiei procesului, ca filosofie de articulare cu realitatea.

Capitolul 3 urmăreşte aspecte din zona filosofiei mentalului şi a conştiinţei în lucrările lui D. Rosenthal, *Explicarea conştiinţei*, Roy Sorensen *Experimentele mentale*; A. Niţă, *Existenţă şi conştiinţă în filosofia americană*; Bogdan Popescu, *Conştiinţă şi subiectivitate în filosofia americană*, Eduard Barbu, *Argumentul camerei chinezeşti*. Domeniul apare pe larg comentat de Angela Botez, în Introducere.

Capitolul 4 cuprinde studii despre logica şi filosofia ştiinţei, despre Newton, Einstein şi locul *Criticii Raţiunii Pure* a lui Kant în filosofia americană, semnate de

Mc Mullin, J. Voelkel, G. E. Smith, Rose-Mary Sargent, Ilie Pârvu, Mircea Dumitru, Marius Drăghici.

Capitolul 5 intitulat "Postmodernism şi hermeneutică" începe cu un studiu despre feminismul postmodernist la H. Arendt semnat de Seyla Benhabib şi urmăreşte atât sugerarea întinderii, cât şi a direcţiei urmate de această importantă dimensiune a filosofiei americane contemporane. P. Heelan abordează *Scopul hermeneuticii în ştiinţa naturii*, investigaţie ce valorifică şi raportul hermeneuticii cu filosofia ştiinţei. Relaţia cu fenomenologia apare în toată complexitatea sa şi în consecinţele crizei raţionalităţii şi a subiectului în textul semnat de C.O. Schrag, intitulat *Recuperarea subiectului fenomenologic. În dialog cu Derrida, Ricoeur, Levinas*. David M. Levin, în *Hermeneutica în calitate de gest*, aduce în atenţia cititorului "problema fiinţării" abordată din perspectiva caracterului articulatoriu al gestului hermeneutic ontologic. D. Farrel Krell scrie despre receptarea lui Heidegger şi Freud în filosofia americană. H. A. Şerban argumentează în *Postmodernism american continental – polimorfism şi situare în deconstructivism* interesul postmodernismului american pentru polimorfism şi deconstructivism, explicînd totodată şi încadrarea filosofiei contemporane americane ca "filosofie continentală".

Capitolul 6 se ocupă de filosofia morală şi social-politică. Începe cu studiul lui W. Richardson, reprezentant al filosofiei continentale americane, *În numele tatălui. Legea.* Imaginea ştiinţei este profilată pornind de la polemica ştiinţifică, aşa cum o percepe Helen E. Longino în textul său: *Polemica ştiinţifică şi imaginea publică a ştiinţei*. Despre *Etica afacerilor şi filosofia morală americană* temă cu adevărat inedită la noi, a scris Vasile Morar. Victor Popescu parcurge în mod interesant aria de preocupări intitulată *Epistemologia axiologică în filosofia americană a ştiinţelor sociale*, dând ocazia aprofundării filosofiei americane a ştiinţelor sociale, cu o perspectivă inedită, axiologică.

Capitolul 7 remarcă aspectul de interdisciplinaritate de asemenea specific filosofiei americane contemporane. În studiul *Cotitura lingvistică şi abordările semiotice în filosofia comunicării* printr-un demers interdisciplinar, H.A. Şerban, vorbeşte despre locul central acordat semioticii în filosofia comunicării şi filosofiei comunicării în filosofia contemporană, în general şi în cea americană în special. Vasile Macoviciuc scrie despre *Teoria actelor de vorbire şi o posibilă ontologie a subiectivităţii,* Viorel Miulescu este interesat de *"Sfârşitul istoriei" şi societatea globală între confruntare şi dialog*, iar Viorel Zaicu, de *Liberalismul modern în viziunea lui Rorty şi Fukuyama.*

Volumul se încheie cu prezentarea autorilor americani şi români în ordine alfabetică.

Lucrarea de faţă este una dintre realizările Grantului CNCSIS obţinut de Angela Botez pe perioada 2004–2006 pe tema: *Neopragmatism, mentalism, liberalism – orientări în filosofia americană contemporană. Influenţe asupra societăţii româneşti*, în cadrul căruia s-a realizat şi o deplasare în S.U.A., în iunie 2004.

Cercetările în cadrul acestui grant şi colaborarea cu filosofii americani caută să depăşească situaţia în care preocupată de filosofia europeană pentru care a dispus de o mai bună documentare şi afinitate culturală, cercetarea academică din

România ultimelor decenii a acordat o atenție marginală țării cu cel mai mare număr de filosofi, catedre de specialitate și lucrări tipărite din lume – Statele Unite ale Americii, unde s-a dezvoltat în a doua jumătate a secolului al XX-lea, ceea ce Cambridge-ul britanic numește o "industrie filosofică".

La ora actuală mentalitățile de tip sintetic, pragmatic și cibernetic sunt de mare importanță și în directă legătură cu filosofia americană. Pentru înțelegerea perspectivelor în care se înscriu concepțiile filosofice contemporane, marcate profund de idei americane, se impune cunoașterea în adevărata lor complexitate a pragmatismului și transcendentalismului, primele filosofii *made in S. U. A.* prin prezentarea unor personalități semnificative pentru orientările care s-au succedat, prin punctarea conceptelor și ideilor devenite integrative pentru *pattern-ul* spiritualității americane la acest început de mileniu, ceea ce cartea de față încearcă să realizeze și pe baza cercetărilor rezultate din colaborarea cu filosofi americani precum: John Searle, David Rosenthal, Barry Smith, Seyla Benhabib, Debra Bergoffen, E. McMullin, David Levin, Patrick Heelan, C.O. Schrag, John Sallis, Ramsey. E. Ramsey, E. Matushik și alții care ne-au acordat interviuri sau au trimis studii pentru volumul de față. Unii dintre filosofii americani au conferențiat în România: John Searle la București, Michael Dennett și R. Rorty la Cluj, C.O. Schrag și Ramsey E. Ramsey la Universitatea "Mării Negre", Mangalia, toți acceptând colaborarea la lucrarea despre filosofia americană pe care o publicăm.

Un domeniu prioritar pentru filosofia americană reprezentat în volum este filosofia mentalului și științele cognitive, principalii autori din S.U.A. fiind John Searle, după părerea mea cel mai important filosof al domeniului, și David Rosenthal (cu grupul său de științe cognitive de la CUNY). Este un domeniu cu semnificație de vârf în cercetarea științifică de azi. Există la ora actuală dezbateri importante cu privire la fundamentele istorice ale filosofiei contemporane a mentalului disciplină direct legată de științele cognitive, cibernetică și inteligență artificială, științele computeriale și tehnologiile de comunicare electronică, audio-vizuală, fax, internet etc. Știința și tehnica sfârșitului de mileniu a impus așa numitele cotituri - lingvistică și psihologică - în filosofia și metodologia științei bine reprezentate de filosofii americani de prim plan: Searle, Rosenthal, Chalmers, Dennett, Churchland. Am constatat faptul că noile discipline filosofice și științifice asupra mentalului se conturează mai ales în S.U.A. unde mare număr de cărți apărute în ultima vreme, dar și programele celor mai recente dezbateri internaționale cuprind teme din științele cognitive și secții de Filosofia mentalului, Psihologie cognitivă, Filosofia aplicată etc.

Am putut observa că paradigma culturală americană a fost influențată de modalitatea de naștere a acestei națiuni. Filosofia, religia și știința și-au reprezentat de la început ca fiind calități necesare nord-americanilor: dragostea de adevăr, de Dumnezeu și de semeni, pragmatismul și eficiența, spiritul antreprenorial și practic manifestate în excepționalismul american, în fordism, în taylorism, în căutarea performanței și bunei organizări, în liberalismul politic ca o tradiție democratică ideală. După o perioadă de dominație a formalismului reducționist scientist, adusă de reprezentanții școlilor analitice europene, spiritul holist-pragmatic, tipic american, revine în prim plan nu numai în mentalitatea generală americană dar și în filosofia științelor și tehnicii de dată recentă.

Specific pentru filosofia americană este la ora actuală şi puternicul curent de filosofie postanalitică, numit filosofie americană continentală pentru că aderă la valori postmoderne de pe continentul european. Dintre reprezentanţii domeniului au colaborat la lucrarea de faţă: Patrick A. Heelan, David Michael Levin, Calvin O. Schrag, David Farrell Krell, William Richardson, Helen Longino, Seyla Benhabib.

După cercetarea şi vizita efectuată în S.U.A. s-a ajuns la concluzia că procesul de cunoaştere a curentelor filosofice specifice din S.U.A. şi a influenţei lor asupra reformei în gândirea contemporană poate avea o relevanţă deosebită pentru dezvoltarea cercetării filosofice şi ştiinţifice, dar şi asupra evoluţiei socio-politice în România. Pătrunderea ideilor americane, la care sperăm ca acest volum să contribuie, poate stimula o filosofie bazată pe pragmatism şi eficienţă, o perspectivă holistă care concepe ştiinţa, morala, religia şi politica în strânsă conexiune, un liberalism şi pluralism care poate asigura progresul global al omenirii şi pe cel individual.

Pentru ritmul rapid de elaborare şi acurateţea textelor ţinem să ne exprimăm gratitudinea autorilor şi traducătorilor, redacţiei „Revistei de filosofie" care a aprobat preluarea unor studii publicate în numerele: 1-2/2001, 1-2 şi 3-4/2002, 3-4/2003, 3-4 şi 5-6/2004, deasemenea celor care au procesat lucrarea şi au editat-o în condiţii notabile: Jeana Marinache şi Gabriela Ştef.

Mulţumim Editurii Academiei că a făcut posibilă reluarea unei serii de *Filosofia ştiinţei* într-o perspectivă nouă, mult mai largă şi cu o deschidere spre cele mai noi idei elaborate în paradigma modernităţii şi postmodernităţii în lumea contemporană.

Coordonatorii

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INTRODUCERE
ORIENTĂRI PRINCIPALE ÎN FILOSOFIA AMERICANĂ

ANGELA BOTEZ

To have an understanding of the perspectives comprising the contemporary philosophic conceptions, deeply impressed by American influences, it is necessary to know the real complexity of pragmatism and transcendentalism, the first USA-made philosophies. From Edwards to Dewey, the American philosophy has followed a holistic route, by trying to push aside barriers between scientific and moral knowledge and, namely their correlation with the religious truths capable to ensure the functioning of the human society.

It is in the XX-th century that pragmatism imposed itself as public American philosophy. It, however, could hardly stand against the philosophical programmes introduced by the Austrian and German emigrants, Carnap, Reichenbach, Feigl, Hempel during the middle of the century. The trends of the American philosophy in the aftermath of the supremacy of „logicism" is named neopragmatism and does not mean the end of philosophy, but of a certain type of philosophy and a beginning of large debates on the relation between philosophy and literary theory (the link with preanalytic literary traditions, and with the present semantic and reference theories, with Danto, Putman, Bloom, Cavell), on the history of science theories concerning the scientific language (Quine, Putman, Davidson), on political concepts accent on the moral and political relativism of liberalism from antikantian positions (Rawls, Bernstein, Wolin). The exacerbated analytical distinctions between science, moral and aesthetics are eliminated again. Concerning the post-analytical, neo-pragmatic American philosophy, Rorty's perspective is characteristic, and that is why it is presented here as a link with the older or newer directions followed by the American philosophers.

1. PARADIGMA FILOSOFIEI NORD-AMERICANE. PRAGMATISM ŞI NEOPRAGMATISM

„La sfârşitul mileniului, filosofia occidentală se înfăţişează fragmentată la un nivel fără precedent, scrie Peter H. Hare în introducerea volumului bibliografic *Pragmatism.* Filosofia analitică nu mai domină Europa de vest şi lumea anglofonă. Fenomenologia şi hermeneutica nu mai domină Europa continentală. Comunitatea filosofieă a devenit atât de dezbinată încât nici o orientare nu mai joacă rolul principal. Totuşi dacă putem vorbi de un *ism* şi de un curent influent astăzi, acesta este pragmatismul. Motivele sunt diverse. Unul ar fi faptul că economic, politic, militar şi cultural, Statele Unite reprezintă în zilele noastre cea mai influentă naţiune a lumii şi că jumătate din filosofii cu pregătire academică de pe planetă

predau în colegii şi universităţi din SUA. Din aceste motive nu pare de mirare că tradiţia americană este privită cu respect din ce în ce mai mare"[1].

În România, abordările filosofiei americane sunt sporadice, aria aceasta de cercetare având spaţii largi neacoperite. Domeniul este după cum vedem de mare actualitate, problemele filosofiee ale globalizării, postmodernităţii şi neopragmatismului ivindu-se în strânsă legătură cu paradigma culturii şi civilizaţiei nord-americane şi cu influenţa ei actuală pe întreg mapamondul. Pentru înţelegerea perspectivelor în care se înscriu concepţiile filosofiee contemporane, marcate profund de idei americane, se impune descrierea în adevărata lor complexitate a pragmatismului şi transcendentalismului, primele filosofii *made in SUA,* dar şi a neorealismului, neopragmatismului şi postmodernismului apărute mai de curând. Vom folosi pentru aceasta o modalitate de prezentare concret - individuală a evoluţiei şi metamorfozelor filosofiei americane descriind viaţa şi opera unor personalităţi semnificative pentru orientările care s-au succedat punctând conceptele şi ideile lor devenite integrative în patternul spiritualităţii americane.

De la Edwards la Dewey filosofia americană a urmat o cale holistă căutând înlăturarea barierelor între cunoaşterea ştiinţifică şi morală, îndeosebi corelarea lor cu adevărurile religioase capabile să asigure funcţionarea societăţii umane, în secolul al XX-lea pragmatismul s-a impus ca filosofie americană publică. El nu a rezistat însă programelor de filosofie introduse de emigranţii austrieci şi germani: Carnap, Reichenbach, Feigl, Hempel la mijlocul secolului. "Sub influenţa acestora notează J. Rajchman în articolul *Philosophy in America,* în anii 1950 orientarea principală a filosofiei americane devine preocuparea pentru probleme formale, care evită dezbaterea publică, înlătură nevoia de erudiţie literară şi istorică, exclude gândirea fenomenologică şi existenţialistă şi găseşte doar puţine elemente ştiinţifice, dar nimic valoros filosofie, în psihanaliză şi în marxism. După o perioadă de dominaţie a formalismului logic, lucrurile se schimbă, astfel încât la cumpăna dintre milenii se recunoaşte că şcoala analitică a realizat o serie de clarificări în tehnica gândirii, dar nu în filosofie în general"[2]. Rorty rezumă situaţia spunând că „analiza logică s-a sinucis pentru că a dorit să-şi fie suficientă sieşi", iar Putnam arată că rezultatul filosofiei analitice este negativ, întrucât s-a demonstrat că raţionalitatea ştiinţei nu constă în existenţa unei metode formale pentru verificare. Pentru Rorty expunerea şi critica dogmelor empirismului de către Quine şi Davidson reprezintă un fel de autonegare a programului filosofiei analitice, filosofie pe care el o numeşte academică, un fel de neo-kantianism provenit din empirismul şi pozitivismul logic european.

Pragmatismul renaşte, arată Rorty, în legătură cu filosofia anti-kantiană din Europa continentală. Ideile lui Dewey pot fi legate de criticile lui Heidegger cu privire la raţionalitate şi adevăr şi de orientările antisistematice şi antifundaţionaliste din Franţa, ţara care a rezistat cel mai bine succesului

[1] J. R. Shook, *Pragmatism an Annotated Bibilography (1898–1940), Foreword* P.H. Hare (State Univ. Of New York at Buffalo), Editura Rodopi, Amsterdam-Atlanta, (1998), p. VII.

[2] J. Rajchman şi C. West, *Post-analytic Philosophy,* (1985), p. IX.

internațional al filosofiei analitice. Rorty numește noua orientare a filosofiei americane - neopragmatism. Schimbarea survenită după dominația logicismului nu înseamnă sfârșitul filosofiei ci a unui anumit tip de filosofie și deschiderea unor largi dezbateri cu privire la relația filosofiei cu teoria literară (legătura cu tradiții literare preanalitice emersoniene), dar și cu teoriile semantice și ale referinței (Danto, Putnam, Bloom, Cavell), cu istoria științei și teoriile istoriste cu privire la raționalitatea științifică (Kuhn, Toulmin), cu teoriile limbajului (Quine, Putnam, Davidson), cu concepțiile politice ale relativismului moral și politic liberal (Rawls, Bernstein, Wolin). Distincțiile analitice exacerbate între știință, morală și estetică sunt înlăturate. Pentru filosofia post-analitică, neopragmatică tipic americană, perspectiva lui Rorty este caracteristică, de aceea o vom prezenta în acest studiu ca un punct de legătură cu multele direcții mai vechi sau mai noi pe care au mers principalii filosofi din SUA. Rorty arată că filosofia se întoarce la pragmatism, la propunerea unor politici comunitare bazate pe democrație, la analiza istorică a problemelor ce apar în dezvoltarea științei și la reînvierea tradițiilor literare și religioase.

Se constată că paradigma culturală americană a fost influențată de modalitatea de naștere a acestei națiuni. Filosofia, religia și știința și-au reprezentat de la început ca fiind calități necesare nord-americanilor: dragostea de adevăr, de Dumnezeu și de semeni, pragmatismul și eficiența, spiritul antreprenorial și practic manifestate în excepționalismul american, în fordism, în taylorism, în căutarea performanței și bunei organizări, în liberalismul politic ca o tradiție democratică ideală. După o perioadă de dominație a formalismului reducționist scientist spiritul holist-pragmatic, tipic american, revine în prim plan.

Direcțiile fundamentale și metamorfozele produse în filosofia actuală din SUA își au izvoare istorice la clasicii pragmatismului: James, Peirce, Dewey, Mead și la transcendentaliștii romantici: Edwards, Emerson, Royce, Santayana și pot fi astfel clasificate: pozitivismul logic moderat și realismul (Carnap, Hempel, Tarski, Kripke); neopragmatismul și holismul (Rorty, Quine, Davidson, Putnam); epistemologia istorist-contextualistă și social-constructivă (Kuhn, Toulmin, van Fraasen, Sal Revisto, St. Fuller); filosofia limbajului și a mentalului (Chomsky, Davidson, Sellars, Searle, Dennett, Churchland, Chalmers); neotranscendentalismul (Danto, Bloom, Wolin, Margolis, Schrag); și filosofia postmodernă (Rorty, Paul de Man, Calvin O. Schrag, J. Sallis, P. Heelan, D.M. Levin.

2. IZVOARELE CURENTELOR ACTUALE ALE FILOSOFIEI AMERICANE

În cartea sa *Churchmen and Philosophers. From Jonathan Edwards to John Dewey,* (1985), Bruce Kuklick susține că filosofia religiei așa cum a conceput-o în lucrările sale Edwards a stat la baza formării tipului paradigmatic de filosofie americană, care a fost mereu preocupată de religie și știință din perspectiva logică, dar și psihologică și sociologică. ***Jonathan Edwards*** (1703–1758) s-a născut în

Conecticut într-o familie de pastori colonişti. A studiat la Yale şi este considerat unul dintre fondatorii spiritualităţii nord-americane. El a reinterpretat axiomele credinţei calvine prin prisma ideilor empirice ale lui Newton şi Locke. A apărat determinismul religios în lucrarea *Freedom and the Will* (1754), a pus problemele moralităţii în *Nature of True Virtue* (1765) şi cele ale cunoaşterii lui Dumnezeu de către om în *Religious Affections* (1746). Argumentele lui Edwards în favoarea religiei folosesc din plin concepţia psihologistă-empiristă şi emotivismul epocii.

Interesant este că Morton White în cartea sa *Science and Sentiment in America* urmăreşte originile gândirii filosofiee americane între aceleaşi repere: Jonathan Edwards şi John Dewey. Se relevă în această lucrare[3] că în general toţi filosofii americani până la Dewey au răspuns provocării ştiinţei stabilind în anumite feluri relaţia ei cu religia. Unii au rămas la credinţele lor teologice, metafizice şi morale pe care le-au apărat de intruziunea ştiinţei, alţii au încercat să folosească ştiinţa şi metoda ei în efortul de a reconstrui simţul comun, teologia, metafizica, morala şi chiar structurile sociale. Impactul ştiinţei cu restul culturii, mai ales cu religia a fost de la început obiectul filosofiei americane. Trei direcţii se remarcă: 1) a teoreticienilor cunoaşterii care vor să ştie cum cunoaşterea şi ştiinţa se implică în cultură – în artă, morală, religie, educaţie, politică; 2) a celor ce se ocupă de Dumnezeu, libertate şi nemurirea sufletului; 3) a filosofilor care leagă epistemologia de instituţiile civilizaţiei cercetând inteligibilitatea naturii dar şi a matematicii, a ştiinţei, a metafizicii, moralei, istoriei, artei. Ei folosesc tehnici ale ştiinţelor naturii pentru a răspunde la problemele spirituale şi se ocupă de condiţia umană, ca fizicieni şi psihologi. Unii consideră dăunătoare concepţiile lui Newton şi Darwin, alţii le folosesc în răspunsuri la întrebări cum ar fi: Care este natura şi scopul ştiinţei? Putem să aplicăm metoda ştiinţei la teologie, metafizică, morală, drept, politică şi cu ce efect?

Edwards a fost influenţat de Locke, dar fiind calvinist credea că sfinţii pot transcende limitele cognitive ale omului natural, Emerson a respectat ştiinţa, dar a protejat şi dreptul poeziei şi moralităţii folosind distincţia lui Coleridge între „joasa înţelegere" a ştiinţei calculatorii şi „raţiunea extazului" care aparţine doar poeziei şi moralei. Peirce a încercat să extragă metafizică din teoria pragmatică a semnificaţiei. James susţine că voinţa de a crede este supranaturală. Dewey a extins rolul ştiinţei la metafizică, morală, educaţie şi politică.

Una dintre principalele probleme ontologice puse de filosofia americană se referă la existenţa unei realităţi plurale care nu apare separat de conştiinţă fiind în perpetuă devenire. Orientările sunt monismul neutral psihofizic, neorealismul, realismul critic, liberalismul, în gnoseologie o temă esenţială este identificarea obiectului cu procesul cunoaşterii, cunoaşterea fiind concepută ca instrument de adaptare biologică. Teoria cunoaşterii contemplative este înlocuită cu teoria pragmatică a adevărului care nu mai caută adevărul reflectoriu ci adevărul util. Astfel de idei au fost fundamentate în lucrările creatorilor orientării pragmatice James, Peirce, Dewey. Pragmatismul apare ca filosofie tipică pentru America, deşi

[3] M. White, *Science and Sentiment in America,* (1972), p. 3-6.

are izvoare şi în Anglia (F.C.S. Schiller), reprezentanţi importanţi în Germania (Simmel şi Vaihinger), în Franţa (Abel Rey), în Italia (Papini, Vailati).

Cuvântul „pragmatism" a fost puţin folosit în limba engleză până la introducerea sa în filosofie de către Peirce, în 1878, ca denumire pentru maxima logică care spune că semnificaţia cuvintelor depinde de experienţa cu obiectele denumite şi că suportul raţional al cuvintelor constă în rolul pe care-l au în dirijarea comportamentului pe baza conceptelor rezultate din fenomene experimentale. La început deci pragmatismul nu a fost o teorie a adevărului, ci a semnificaţiei. Ea devine teorie a adevărului în concepţia lui James şi Dewey care fac din definirea adevărului nucleul concepţiei pragmatice. Acele idei sunt adevărate care ne pun în relaţie satisfăcătoare cu celelalte părţi ale experienţei noastre, adevărul numeşte ceea ce se dovedeşte bun în credinţa noastră umană, susţin ei. Peirce se delimitează de această accepţie rebotezându-şi poziţia „pragmaticism" - un cuvânt destul de „urât", crede el, pentru a nu mai fi însuşit şi denaturat[4].

Există o intensă cercetare a pragmatismului american. Amintim ca semnificative lucrările lui John B. Shook, *Pragmatism. An Annotated Bibliography (1898-1940),* Max Fisch, *American Pragmatism Before and After 1898,* şi Charles Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy.* Istoria pragmatismului începe la Cambridge, Massachusetts în anii 1870 fiind reprezentată de lucrări ale lui Peirce, James şi Royce şi continuă la Chicago prin Dewey şi Mead care dezvoltă funcţionalismul pe linia instrumentalismului naturalist şi behaviorismului social. Alţi reprezentanţi ai şcolii de la Chicago sunt William Wright şi Sidney Hook. în 1930 Ch. Morris anunţă un fel de orientare neopragmatică care doreşte unirea pragmatismului cu empirismul logic.

William James (1842–1910), cunoscut ca principalul fondator al pragmatismului[5], a fost nu numai filosof ci şi fiziolog, psiholog, scriitor, cunoscător al artei şi religiei. Profund religios, James atacă pe de o parte idealismul lui Bradley şi Royce, pe de alta determinismul scientist şi monismul din teoria critică a ştiinţei. James consideră că *realitatea este plurală şi dinamică,* lumea ne substanţial a nefiind o entitate unică se compune din indivizi multiplii şi are o perpetuă devenire. Ca antiintelectualist, James se manifestă împotriva monismului şi neagă opoziţia subiect-obiect. El se considera un empirist radical, care duce ideea contingenţei existenţelor până la extrem. Teoria lui James a mai fost numită şi *tychism.* Altă idee care îi aparţine este aceea a *monismului neutral psihofiziologic:* nu există diferenţe esenţiale între fenomene psihice şi fiziologice. Ideea pragmatică se bazează pe conceptul de „utilitate" care nu presupune satisfacţii materiale ci mai degrabă spirituale şi sociale. In viziunea lui James religia este adevărată în sensul că are fecunditate şi utilitate spirituală. William James influenţat de Pierce, Renouvier, Bergson consideră că ontologic lumea e alcătuită dintr-o substanţă care nu e nici materială nici spirituală, existenţa în afara conştiinţei nu are coerenţă, conştiinţa fiind un flux continuu, nediferenţiat de senzaţii şi impresii produs de stimuli externi. Criticând raţionalismul el admite o metafizică a experienţei unde

[4] J. R. Shook, *Pragmatism,* 1998, p. XIV-XX.

[5] Vezi, M. White, *op. cit.,* 1972, p. 170-216.

experienţa ştiinţifică are acelaşi rol cu experienţa religioasă. *Adevărul reprezintă utilul.* Este împotriva asociaţionismului în psihologie opunându-i „o structură psihică organică" ca precursoare a behaviorismului. Operele sale principale sunt: *Principles of Psychology* (1890); *The Will to Believe* (1897); *The Varieties of Religious Experience* (1902); *Pragmatism* (1907); *A Pluralistic Univers* (1909). Influenţat de Locke, dar şi de Edwards şi Emerson, James susţine că principiile metafizice se bazează pe sentimente. Locke vorbea de raţiunea intuitivă a adevărului prezentă în experienţă. James adaugă sentimentul adevărului considerând că deşi există diferenţă între raţional şi nonraţional, nici chiar principiile fizicii nu pot fi pur raţionale. El se pronunţă împotriva determinismului apărând liberul arbitru şi arătând ca apelul la fapte nu asigură determinarea, în logică James a introdus *atitudinile prepoziţionale:* a crede, a nu crede, a te îndoi. Organicismul său se manifestă în psihologie când se referă la trei tipuri de credinţe (a) provocate de experienţă senzorială; (b) rezultate din relaţii conceptuale; (c) apărute altfel.

Charles Sanders Pierce (1839–1914), considerat iniţiatorul orientării pragmatice[6], este născut într-o familie de intelectuali, tatăl său Benjamin Peirce era cunoscut ca un matematician important. A studiat la Harvard's Lawrence Scientific School unde a deprins respectul pentru pozitivismul secolului al XIX-lea. Are studii de logică, matematică, chimie, fizică. El crede că ideile şi noţiunile sunt simple credinţe (*beliefs*) care călăuzesc acţiunea. A fost inspirat de şcoala scoţiană a simţului comun. Sensul oricărei idei constă în consecinţele ei practice („ideile pe piaţa liberă se află în lupta pentru existenţă" cum vor susţine ulterior şi postmoderniştii). A fondat o ontologie idealist-obiectivă ocupându-se, ca dealtfel întreaga şcoală americană, de relaţia cunoaştere-religie. A elaborat independent de Frege calculul cu predicate şi logica relaţională. Are mari contribuţii în teoria probabilităţii. Principalele sale lucrări filosofiee sunt: *Cum să facem ideile noastre clare* (1878); *Despre algebra logică* (1880); *Studii de logică, Logica regenerată, Doctrina necesităţii examinate* (1891), toate publicate postum în *Collected Papers* (1958). Denumirea de pragmatism a fost dată de Pierce, în deceniul 8 din secolul al XIX-lea şi, denumea o anume teorie a semnificaţiei. Influenţat de voluntarismul lui Nietzsche, de Bergson şi în opoziţie cu neopozitivismul Peirce a elaborat o teorie care *identifică obiectul cunoaşterii* cu *procesul cunoaşterii* ca instrument de adaptare biologică a omului la mediu numită *teoria genetică a adevărului.* El susţine că nu există idei adevărate în sine, ci *idei care devin adevărate în cursul acţiunii* indivizilor în măsura în care sunt utile. Pierce contestă *funcţia reflectorie* a gândirii atribuindu-i *funcţia pragmatică* de a elabora reguli şi instrumente pentru acţiunea eficientă. Legile şi formele logice reprezintă ficţiuni utile. Există adevăruri religioase şi morale ca şi adevăruri ştiinţifice. Deşi influenţat de filosofia europeană, pragmatismul este prima filosofie creată în SUA având un caracter tipic american.

---

[6] *Ibidem, p.* 144-170.

Dacă Wright era modernistul scientist al Americii. Pierce este cel care i-a provocat acestuia o reacție negativă prin trecerea dincolo de metodologia științifică la speculații cosmologice ce își au originile în antichitate, evul mediu și în filosofia germană. Situat mai aproape de anti-empiriști și explicit orientat împotriva transcendentalismului și misticismului oriental, Pierce recunoaște că are morbul abstractizării care este însă după părerea sa „un bacil civilizat manifestat prin boala matematicii". Pierce acceptă indeterminismul întrucât, nu toate faptele voinței pot fi explicate, există după părerea sa incompatibilism între libertate și determinism. El este probabilist, antikantian și antinominalist. Susține că există *universali reali* dar doar probabili. Pierce crede în realitatea divinității ca spirit care dă principiile conducătoare pentru universul fizico-psihic. Descoperirile științei și predicațiile legate de ele sunt exclusiv surprinderi ale unor fragmente din gândirea divină de către om. *Realitatea lui Dumnezeu produce realitatea universaliilor,* susține Pierce, puterea marilor preoți și propăvăduitori, precum Budha, Confucius, Socrate vine tocmai din această spiritualitate divină care le-a condus instinctul și intuiția.

Pierce moare la 95 de ani fără să fi publicat vreo carte de metafizică. În 1923, Morris R. Cohen publică eseurile sale sub titlul *Chance, Love and Logic,* iar apoi Hartshorne și Weiss, editează în șase volume *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1935) care va fi completat cu volumele VII - VIII editate de Burks în 1958. Pierce a fost nu numai un logician pragmatic dar și o minte speculativă care a combătut tendințele pozitiviste, deterministe, nominaliste, empiriste ale secolului al XIX-lea.

John Dewey (1859–1952) este creatorul *instrumentalismului* ca variantă a pragmatismului[7]. S-a născut în 1859 la Burlington-Vermont. Licențiat la Vermont University și Michigan University, predă din 1893 la Universitatea din Chicago, apoi la Columbia, New York, de unde se și pensionează în 1929. Are preocupări de logică, psihologie, pedagogie, etică, religie, estetică. După părerea sa *ideile* sunt *instrumente* de transformare a existenței și a experienței umane, instrumente de adaptare, iar teoriile sunt prospective. Neagă posibilitatea cunoașterii contemplative și respinge *ideea adevărului reflectare* concepând - adevărul - ca mijloc complex de adaptare biologică existent în filonul individual. Operele principale ale lui Dewey sunt: *Human Natured and Conduct* (1922), *Democracy and Education* (1916), *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Experience and Nature* (1925), *Philosophy of Education* (1925), *The Quest for Certainty* (1929), *Arts as Experience* (1934).

Dewey reprezintă așa-numitul pragmatism de la New York, diferit de cel al lui Pierce, întrucât se referă direct fa filosofia vieții și societății, fundamentând un fel de liberalism și o filosofie a educației. Influențat de Hegel crede că instituțiile sociale reprezintă obiectivări ale ideii absolute. Este antisectarist, antidualist, susține că nu există separat corpuri materiale și spirit imaterial. Ca adept al naturalismului etic, Dewey încearcă fundamentarea științifică a moralei și a judecăților etice eliminând separația fapte-valori. Acțiunea deliberată standard

[7] *Ibidem,* p. 226-289.

reprezintă o valoare naturală a binelui astfel că se cere înlăturată dualitatea cunoaştere - acţiune în educarea tinerilor, în viziunea sa filosofia reprezintă *teoria generală a educaţiei* care încearcă să rezolve conflictele prin formarea dispoziţiilor şi deprinderilor comportamentale, intelectuale şi emoţionale ale individului. Filosofia trebuie să fie simbolul liberalismului împotriva autoritarismului de orice natură (politic şi religios).

Dacă James a avut o tendinţă religioasă mai pronunţată, Dewey se ocupă în principal de ştiinţa socială. El adoptă behaviorismul lui Watson (spiritul rezultă din comportamentul corpului) respingând ideile transcendentalismului şi cerând orientarea exclusivă asupra experimentării. Nimic nu rămâne stabil nici în domeniul material nici în cel spiritual. Gândirea fiind instrument de acţiune, ideea are doar valoare funcţională în legătură cu puterea cu care participă la experienţa activă. Adevărul este o formă de *bine.* în ultimă instanţă concepţia pragmatistă s-a născut la James din dorinţa de a protesta împotriva valorii prea mari acordate tehnicii şi ştiinţei, care s-au dovedit uneori alienatoare pentru fiinţa umană, dar s-a transformat la Dewey în încercarea de a spori puterea ştiinţei prin sublinierea valorii sale de utilitate. Pragmatismul în filosofia ştiinţei s-a manifestat prin elaborarea unei teorii specifice a adevărului şi semnificaţiei. Semnificaţia unei doctrine este dată de efectele ei practice. O credinţă *(belief),* inclusiv cea religioasă *(faith)* este adevărată doar dacă funcţionează cu efecte benefice asupra omului. Pragmatismul acordă importanţă naturii umane, emoţiilor, afectelor, atitudinilor umane în cunoaştere, de asemenea dă prioritate raţiunii practice asupra raţiunii pure pe linie evoluţionistă întrucât ea selectează pe cei cu succes în acţiune. Ideile şi credinţele religioase au un grad înalt de adevăr pentru că ele contribuie din plin la armonia şi succesul social al grupurilor de oameni.

O altă orientare care a fundamentat gândirea actuală din SUA şi a influenţat orientările neopragmatice, este orientarea transcendentalistă şi cea realistă reprezentată de Emerson, Royce şt Santayana.

Ralph Waldo Emerson (1803–1882) important filosof şi scriitor american, este creatorul şcolii transcendentaliste din Noua Anglie[8]. S-a născut la Boston în 1803 într-o familie de prelaţi puritani. A studiat la Universitatea Harvard teologia, dar a renunţat la a se dedica vieţii religioase. Principalele sale lucrări sunt: *Nature* (1835), *The American Scholar* (1837), *Divinity School Address* (1838), *The Transcendentalist* (1842) şi două serii de *Essays* -prima apărută în 1841 conţine: *History, Self Reliance, Heroism, Oversoul, Circles, Intelect;* a doua (1844), *Experience, Poetry, Nature, Nominalist and Realist, Caracter.* Alte cărţi sunt: *Representalive Men* (1850), *Conduct of Lif e* (1860) şi *Society and Solitude* (1870), *Letters and Social Aims* (1875). Este un gânditor transcendentalist şi romantic, o personalitate literară influenţată puternic de filosofii germani mai ales de Schelling, Hegel şi de romanticii englezi Coleridge şi Carlyle. De cel din urmă a fost legat printr-o strânsă prietenie. Opera sa a fost admirată de Nietzsche şi Bergson. A scris

[8] *Ibidem,* p.97-119.

frecvent la *Journal of Speculative Philosophy.* Astăzi există din nou un interes pentru ideile sale.

În cartea sa *Nature* (1835) a lansat un manifest al transcendentalismului în favoarea idealurilor romantice ale cunoaşterii de sine şi împotriva manifestărilor scientist-reducţioniste. Emerson vede în alteritate o şansă specială pentru trezire. Subconştientul, spune el, „ne dă insomnii". Alteritatea mă provoacă, îmi stârneşte emoţii, spune Emerson, ea reprezintă ceva mai important decât „eul" sau „altul" sau, mai important chiar decât cele două la un loc, pentru că alteritatea le transcende. Ultimul şi omniprezentul pericol, cel mai „periculos pericol" - Kant îl numeşte „tendinţa naturală" a credinţei - de a se proclama în faţa lumii ca ştiinţă, ca o certitudine, ca fapt. Emerson ne cere să evităm acest pericol înţelegând că „viaţa noastră este o ucenicie pe calea adevărului, că în jurul fiecărui cerc se poate desena un altul ... orice sfârşit e un nou început .... şi sub fiecare adânc se deschide un altul". El spune: Aş vrea să mă ridic la nivelul de a fi susţinut de o credinţă mai degrabă decât să susţin eu o anumită credinţă; o credinţă mă poate susţine, dar eu nu-mi pot îngădui să susţin o credinţă ca ştiinţă absolută a unui fapt verificabil. A fi fiinţa care susţine credinţa ar fi primul pas către cel mai mare pericol. „Credinţa care se bazează pe autoritate nu este credinţă", arată Emerson, pentru că în acest caz ar fi luat în derâdere şi numele Domnului fiindcă ar fi o încercare a unei fiinţe limitate de a-l fi dezvăluit pe Dumnezeu (sau oricum i s-ar spune divinităţii) complet în faţa cunoaşterii. Trebuie să rezistăm dorinţei de a fi prea siguri de una dintre variantele ce ne stau în faţă. Ne-am ancora bucuroşi dar ancora ar fi fixată pe teren nisipos[9].

Transcendentalismul şi distincţia făcută de Emerson între Marele Intelect cosmic şi înţelegerea umană a fundamentat filosofia sa a moralei, educaţiei şi dreptului. El susţine că înţelegerea bazată pe fapte istorice şi date senzoriale este limitată, că omul trebuie să aspire la absolut, la respectarea legii naturale şi divine pentru că numai aşa poate atinge adevărul şi binele moral.

Alt filosof transcendentalist este ***Josiah Royce*** (1855–1916) născut în California este considerat conducătorul şcolii americane a idealismului absolutist. A studiat cu Lotze în Germania şi a devenit profesor la Harvard în 1892. A fost bun prieten cu James preluând din ideile acestuia, criticându-l şi separându-se de el. A fost influenţat de Hegel şi a elaborat o teorie idealist absolutistă potrivit căreia există o experienţă supremă care dă legile absolute ale lumii, A rămas credincios religiei catolice. Şi-a petrecut ultimii ani la Roma. Filosofia sa se bazează pe două principii: auto-aplicabilitatea şi idealismul. Royce a susţinut că esenţa oricărui lucru este mentală pentru că semnificaţia lui constă în întruparea unui scop. Criteriul realităţii şi adevărului, arată Royce, se bazează pe idealul comun al umanităţii ca întreg. Realitatea ultimă – absolutul – este compusă din scopurile radicale ale cunoaşterii a căror semnificaţie este căutată de filosofi. Royce arată că doar o astfel de concepţie se poate autoaplica sieşi şi ca atare poate să releve inadecvarea evoluţionismului şi materialismului. Royce este adept al

[9] Vezi, R. E. Ramsey, *Is Religious Consciousness Necessary in a Post-Metaphysical World,* în "Romanian Review", nr. 375-376/2000.

individualismului democratic american. El interpretează creştinismul în termenii naturalismului operei de artă relevând că esenţa religiei constă în mit şi poezie, care atingând idealitatea esenţelor pot trece dincolo de realitatea materială- Influenţat de Peirce şi James a incorporat în sistemul său filosofie elemente pragmatice astfel că de multe ori concepţia sa a fost numită „idealism pragmatic" sau „pragmatism absolut". In *The Religious Aspects of Philosophy* (1885) şi în *The Spirit of Modern Philosophy* (1892) arată că pentru a putea avea o concepţie filosofieă despre lume trebuie să admitem că există „o experienţă absolută căreia toate faptele îi sunt cunoscute şi pentru care toate faptele sunt supuse legii universale". In *The World and the Individual* (1899–1900) se referă la „semnificaţia internă" a unui lucru care reprezintă personificarea scopului acestuia şi din care derivă semnificaţia lui externă. Royce a încercat să dea un sens filosofie metaforelor religioase apelând la logică, metodologia ştiinţelor şi analiza conceptelor ştiinţifice.

George Santayana (1863–1952) este poet şi filosof american de origine spaniolă, student al lui William James. Santayana a fost reprezentant al naturalismului realist în filosofia americană. El a susţinut, ca şi Hume, că izvorul cunoaşterii se află în analiza experienţei. Ca şi majoritatea gânditorilor americani amintiţi. s-a preocupat de relaţia religie-ştiinţă-artă şi de specificul culturii şi civilizaţiei americane. A scris cartea *The Genteel Tradition in American Philosophy* (1911). S-a remarcat ca adept al individualismului în filosofia morală, în 1889 a devenit profesor la Harvard alături de James şi Royce. Din 1912 a trăit în Europa întâi în Anglia şi apoi în Italia. S-a dedicat cercetării aspectelor istorice şi estetice ale catolicismului. A murit şi el la Roma. A scris: *The Sense of Beauty* (1896); *The Life ofReason* (1905–1906); *The Realms of Being* cu patru părţi: *The Realm of Essence* (1927); *The Realm ofMatters* (1930); *The Realm of Truth* (1938); *The Realm of Spirit* (1940). în introducerea la această lucrare, intitulată *Scepticism and Animal Faith* (1923), expune o teorie sceptică cu privire la faptul că procesele raţionale sunt expuneri ale compulsiei instinctive de a crede anumite lucruri, de pildă credinţa în existenţa materiei. Sesizarea esenţelor permite omului să reţină caracterul şi identitatea datelor schimbătoare ale experienţei. S-a preocupat de natura raţiunii, a ştiinţei, religiei şi artei. Santayana crede că diferenţa între ştiinţă şi religie nu este cognitivă ci morală, ele diferă nu ca origine ci ca valoare. A fost numit naturalist în etică. După părerea sa ceea ce este în bun sau rău moral este adevărat sau fals în gândirea socială şi psihologică. Cunoaşterea se compune din propoziţii asupra esenţelor şi semnificaţiilor. Santayana s-a manifestat ca naturalist dar şi ca platonist în teoria esenţelor. Dacă Emerson a fost purtător al tradiţiilor idealiste americane, Santayana este înţeleptul care le-a criticat.

3. METAMORFOZE ALE FILOSOFIEI AMERICANE LA SFÂRŞITUL SECOLULUI AL XX-LEA. POZITIVISM, HOLISM, RELATIVISM

De la Carnap, Hempel, Tarski care reprezintă pozitivismul logic moderat la Quine, Goodman, Sellars care reprezintă holismul, realismul, relativismul

american, şi mai departe la Davidson, Rorty, Kuhn care readuc în atenţie valorile antirealismului, pragmatismului, istorismului, vom prezenta orientările actuale ale gândirii americane pe linia filosofiei cunoaşterii şi ştiinţei, sferă în care se mai înscriu şi nume cum ar fi Nagel, Putman, Toulmin. Vom continua cu prezentarea filosofilor care se ocupă în SUA cu filosofia limbajului şi a mentalului: Chomsky, Sellars, Searle, Dennett, Churchland, Chalmers şi cu noile direcţii ale neotranscendentalismului, postmodernismului: Sallis, Heelan, Schrag, Rawls, Bloom, Scanlon, Wolin şi alţii.

Rudolf Carnap (1891–1970) este unul dintre filosofii de origine germană care s-au refugiat în SUA în anii 1930 şi care au adus cu ei ideile neopozitivismului. Rămâne la Chicago până în 1952, după care predă la Universitatea din California, Los Angeles între 1952–1961. A fost unul dintre principalii reprezentanţi ai empirismului logic care a încercat să conceapă o filosofie integrală a cunoaşterii bazată pe principii pozitiviste. A elaborat o *teorie a construcţiei* şi o *teorie a confirmării* care se ocupă de raportarea adevărurilor ştiinţifice la experienţă. A susţinut că evoluţia filosofiei se poate realiza numai pe calea analizei ştiinţifice a conceptelor şi prin elaborarea unor proceduri de formalizare a limbajului ştiinţific. A aderat la orientarea „unităţii ştiinţei" propunând teoria *propoziţiilor* protocolare pe baza cărora conceptele ştiinţelor sociale pot fi traduse în vocabularul de bază al fizicii. A contribuit la dezvoltarea *sistemelor logice modale.* Lucrările sale principale sunt: *Der Logische Aufbau der Welt* (1928); *Logische Syntax der Sprache* (19334); *Introduction to Semantics* (1942); *Meaning and Necessity* (1947); *Logical Foundations of Probability* (1950).

Carl Gustav Hempel (1905–1997) este de asemenea un filosof de origine germană, venit în SUA în 1937. Aparţine curentului pozitivismului logic care a separat ştiinţa de metafizică şi a realizat legătura teoriei ştiinţifice cu experienţa. Paradoxul lui Hempel se referă la teoria confirmării generalizărilor prin fapte de experienţă. A elaborat *modelul legilor covering (înglobările acoperitoare)* deduse din alte legi ierarhic superioare. Lucrările sale principale sunt: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (1965); *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science* (1952). A scris împreună cu Paul Openheim *„A Definition of Degree of Confimation"* (1945).

Alfred Tarski (1902–1983) matematician şi logician de origine poloneză, a venit în SUA în 1939. A predat la Harvard şi Berkeley. Are lucrări fundamentale de teoria mulţimilor şi algebră, de matematică şi logică. A elaborat o teorie a adevărului pentru limbajele formalizate, care a fost extinsă şi la limbajele naturale, la semantică. Lucrarea sa fundamentală este *Conceptul adevărului în limbajele formalizate* (1935), publicată iniţial în germană şi tradusă în engleză în volumul *Logics Semantics, Metamathematics* (1956).

Am menţionat lucrările lui Carnap, Hempel, Tarski pentru că majoritatea inovaţiilor în filosofia americană actuală se bazează pe detaşarea de ideile filosofiei

empiriste şi pozitivist-logice reprezentate de aceştia. Este vorba de holism la Quine, relativism la Goodman, filosofia mentalului la Sellars[10].

Willard Van Orman Quine (1908–2000) se consideră a fi unul dintre cei mai influenţi filosofi americani din a doua jumătate a secolului al XX-lea. S-a născut în Akron, Ohio. După ce a terminat colegiul Oberlin, a studiat la Harvard unde şi-a luat doctoratul în 1932 cu o teză referitoare la sistemul logic expus de Russell şi Whitehead în *Principia Mathematica.* A luat contact cu Cercul de la Viena (cu Carnap la Praga şi cu Tarski la Varşovia), întors la Harvard va urca aici toate treptele universitare devenind în 1948 profesor. Principalele sale lucrări sunt: *A System of Logistic* (1934); *Mathematical Logic* (1940); *Methods of Logic* (1950); *From a Logical Point of View* (1953); *Word and Obiect* (1960); *Set Theory and its Logic* (1963); *The Ways of Paradox* (1966); *Ontological Relativity and Other Essays* (1969); *Philosophy of Logic* (1970); *The Roots of Reference* (1943); *The Time of My Life. An Autobiography* (1985). Ca logician, matematician şi filosof al ştiinţei s-a situat pe poziţii critice faţă de pozitivismul logic respingând dihotonia analitic-sintetic şi criteriul empirist al semnificaţiei. Articolul său *Două dogme ale empirismului* a produs o reconsiderare a empirismului logic[11]. Influenţat de P. Duhem şi pragmatismul american a elaborat o concepţie holistă despre natura şi testarea teoriilor ştiinţifice. A abordat angajamentul ontic al teoriei şi problematica „nedeterminării traducerii".

Nelson Goodman (1906–1998) este filosof american al limbajului care consideră că predilecţia pentru asemănările dintre lucruri a condus la perspective uniformizatoare care se cer dizlocate. El critică concepţia pozitivist logică a lui Carnap şi cartea acestuia *Der Logische Aufbau der Welt.* A scris: *The Structure of Appearance* (1951); *Fact, Fiction and Forecast* (1954); *Languages of Art* (1968) şi *Ways of Worldmaking* (1978). Goodman susţine că obiectul filosofiei constă în descrierea structurală a lumii prin definiţii care prezintă lucrurile ca fiind paternuri ale experienţei fenomenale. Este nominalist şi critică în maniera lui Quine distincţia între propoziţiile sintetice şi analitice. S-a ocupat de inferenţa inductivă şi a acceptat existenţa posibilităţii unor logici inductive diferite. El a pus problema societăţilor care ar putea avea logici şi structuri conceptuale altele decât cele clasice. Se apropie de concepţia lui Quine cu privire la indeterminarea traducerii şi imposibilitatea de a determina universalitatea conceptelor. El a mers cu relativismul său dincolo de relativismul moral sau al criteriilor adevărului, referindu-se la determinarea socială a semnului şi semnificaţiei lingvistice.

Edward Wilfrid Sellars (1912–1989) este fiul unui cunoscut filosof american Roy Wood Sellars. A studiat la Michigan, Buffalo şi Oxford şi şi-a susţinut doctoratul la Harvard. A predat la Iowa, Minnesota şi Yale, dar s-a stabilit din 1963 la Pittsburgh. Lucrările sale din prima perioadă se ocupă de filosofia analitică şi pozitivismul logic. A fondat revista „Philosophical Studies" şi a scris numeroase

---

[10] Prezentările sunt după: A. Flew, *Dicţionar de filosofie* (1996) şi J. Urmson şi J. Ree, *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy.* (1991).

[11] W.V.O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", din *From a Logical Point of View* (1953).

lucrări dintre care amintim *Readings in Philosophical Analysis* (1949) şi *Reading in Ethical Theory* (1952). A devenit foarte cunoscut datorită articolului publicat în 1956 intitulat „Empiricism and the Philosophy of Mind" care a introdus o viziune funcţionalistă cu privire la mental. Sellars a cercetat natura gândirii şi a experienţei, considerând gândirea ca un fel de vorbire înnăscută şi atacând mitul datului în orice formă. Pentru Sellars toate evenimentele mentale intenţionale există în spaţiul raţiunilor unde doar experienţa este un concept teoretic, ori un fel de reflecţie a gândurilor noastre despre lume. Experienţa nu poate juca însă rolul pe care fundaţionalismul din teoria cunoaşterii i-l impune, Sellars a publicat cărţile: *Science, Perception, and Reality* (1963); *Philosophical Perspectives* (1967); *Essays in Philosophy and its History* (1974).

Dacă Quine, Goodman, Sellars anunţă schimbări în filosofia americană la mijlocul secolului al XX-lea, cei care produc metamorfoze şi readuc pe prim plan specificul pragmatic al filosofiei americane sunt Davidson, Rorty şi Kuhn[12].

Donald Davidson (n. 1917–2003) s-a născut la Springfield, Massachusetts. A fost profesor de filosofie la Universitatea din California, Berkeley, specialist în filosofia limbajului, acţiunii şi a mentalului. Ocupându-se de definirea adevărului el elaborează o teorie a interpretării care leagă rostirile vorbitorului de probele empirice. Adoptă „principiul caritătii" conform căruia trebuie să încercăm să maximizăm numărul de propoziţii considerate adevărate de utilizatorii limbajului. Davidson se ocupă de distincţia între evenimente şi modul în care le descriem. In problematica raportului determinare-liber arbitru şi minte-corp el fundamentează *monismul anomalistic* (anomalus monism) acceptând că între evenimentele fizice şi cele mentale există relaţii cauzale, că proprietăţile mentale sunt *superveniente* în raport cu cele fizice. Două fiinţe cu proprietăţi fizice identice nu se deosebesc în privinţa proprietăţilor mentale. Lucrările sale principale sunt: *Essays on Action and Events* (1980); *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984).

John R. Searle (n. 1932) este originar din Denver. A studiat la Wisconsin şi a obţinut titlul de PhD la Oxford (1959). A urcat toate treptele universitare din 1959 şi până în 1967 la Universitatea din California, Berkeley. A fost *visiting* profesor în Anglia, Italia, Franţa, Germania, Canada, Brazilia, Norvegia etc. Din 1977 este membru al Academiei Americane de Arte şi Ştiinţe. A fost influenţat în elaborarea concepţiei sale de Frege, Ludwig Wittgenstein şi J.L. Austin. Este filosof al limbajului, critic al LA. „tari". A elaborat o teorie comprehensivă a limbajului.

Principalele sale lucrări sunt: *Speech Acts* (1969); *Expression and Meaning* (1979); *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (1983); *Minds, Brains and Science* (1984); *The Foundations of Illocutionary Logic* (cu D. Vanderveken 1985); *The Rediscovery of the Mind* (1992); *The Construction of Social Reality* (1995), *The Mystery of Consciousness* (împreună cu Daniel C. Dennett şi David J. Chalmers) (1997) etc.

Dintre articole şi studii: „Minds, Brains and Programs" (1980, 1981, 2000); „What's Wrong with the Philosophy of Mind"; „Personal Communication" (1996);

[12] Vezi, J. Rajchman şi C. West, *op. cit.*, p. 260-265.

„The Chinese Room Revisited" (1990); „Is the Brains Mind a Computer Program" (1990); „Intentionality and the use of What is on Intentional State?" în „Mind" (1979); „Analytic Philosophy and Mental Phenomena" (1981, 1990); „Minds and Brains without Programs", în *Mindwaves*, Blakemore şi Greenfield (editori) etc.

Lucrări despre Searle au scris Ernest Lepore şi Robert van Gullick (editori) *John Searle and his critics* (1991); Herman Parret şi Jef Vershueren (editori) *Searle on Conversation* (1992) etc.

Prima parte a activităţii lui Searle s-a raportat la filosofia limbajului, cartea principală fiind *Speech Acts* (1969). în ultima vreme se preocupă de critica teoriilor asupra Inteligenţei Artificiale care susţin că în minte se află implementat un program de computer. Argumentul său principal a fost denumit argumentul „camerei chinezeşti" şi se referă la problema înţelegerii în ştiinţa calculatoarelor ca una dintre problemele principale ale filosofiei mentalului. Argumentul a fost prezentat pentru prima oară în articolul „Minds, Brains and Programs" (1980) şi în volumul *Behavioral and Brain Sciences* (1984).

Thomas Samuel Kuhn (1922–1996) s-a născut la Ohio şi a fost educat la Harvard ca fizician şi istoric al ştiinţei. A scris în 1957 *The Copernican Revolution.* In lucrarea sa *The Structure of Scientific Revolution* (1962) a produs o cotitură istorist-sociologică în filosofia ştiinţei susţinând pe baza unor lucrări de istoria ştiinţei ale lui Koyre, Bachelard şi Cavailles că istoria ştiinţei nu urmează un drum progresist cumulativ, că există perioade paradigmatice de dezvoltare a cunoaşterii care sunt schimbate de revoluţii ştiinţifice. Concepţia sa a fost nuanţată şi dezvoltată în lucrări cum ar fi: *Sources for the History of Quantum Physics* (1967) şi *Essential Tension* (1982).

4. ANTIREALISM ŞI ANTIREPREZENTAŢIONALISM (D. Davidson ŞI H. Putnam)

După cum am văzut una dintre cele mai spectaculoase metamorfoze care au loc în filosofia americană la sfârşitul acestui secol porneşte de la deconstrucţia formelor radicale de gândire analitică, din interiorul concepţiei, reprezentanţii acestor orientări postanalitice sau exanalitice fiind Davidson, Rorty, Putnam. Vom prezenta aici aceste poziţii aşa cum le descrie Norris, în *Semantica minimalistă şi cotitura hermeneutică asupra filosofiei postanalitice*[13]. Lucrarea aduce în atenţie cele mai noi orientări în filosofia actuală, acelea care probabil vor contribui la naşterea unei noi paradigme culturale a secolului al XXI-lea. Este vorba de înfruntările unora dintre cei mai importanţi filosofi contemporani americani Davidson, Rorty, Putnam, cu privire la adevăr, semnificaţie şi limbaj.

În ultimii ani au avut loc, după părerea lui Norris, o serie de încercări mai mult sau mai puţin reuşite de a alia aşa numita filosofie „postanalitică" cu hermeneutica în sens heideggerian. Richard Rorty a făcut tentative în această

[13] Vezi Christopher Norris, *Filosofia postanalitică,* (2000).

direcție (pe lângă că a promis să scrie o carte despre Heidegger, care nu s-a materializat încă) considerându1 pe Heidegger un fel de „pragmatist onorific", datorită accentului ce-l pune pe discursul asupra „existenței în lume" și a omiterii tactice a temelor ontologice[14].

Pe de altă parte cu mici ajustări de accent și idiom **Donald Davidson** poate fi interpretat ca având atracții pragmatice sau chiar dincolo de ele, atracții heideggeriene. „Dacă ideea de adevăr ca *aletheia* poate, la prima vedere, să pară străină de abordarea lui Davidson, ea este totuși sugerată de metodologia folosită de el, metodologia în care înțelegerea se realizează prin dialogul și implicarea în relații cu alți vorbitori și entități ale lumii. *Aletheia* se dovedește a fi deschidere, eliberare, ea face posibile acele intervenții dialogice în care se naște înțelegerea. Dialogul apare astfel el însuși producător de adevăr, nu numai că poate revela adevărul drept corespondență sau coerență, dar el însuși se constituie ca un proces constant disruptiv în care noi posibilități de semnificare sunt revelate. Anumite astfel de posibilități sunt acceptate, iar altele sunt ascunse. Astfel dialogul relevă și ascunde în același timp adevărul, el este revelare și ascundere de sine"[15].

Nu se poate imagina, crede Norris, o mai entuziastă prezentare a lui Davidson în modalitate heideggeriană. La întrebarea cum poate teoria adevărului coerență să permită existența unor moduri de intervenție descriptivă? în *The Very Idea of Conceptual Scheme*[16], Davidson oferă un răspuns în cadrul semanticii condiționale a adevărului arătând că adevărul nu se reduce la ceea ce este pragmatic acceptabil sau întâmplător adevărat pe calea credinței. Alte pasaje mai concesive și ambivalențe, relativizează adevărul raportat la setul de cerințe (sau credințe garantate de comunitate) care se întâmplă să prevaleze de la o perioadă la alta, într-un context cultural sau altul. Și de aici nu este prea departe până la argumentul semantic minimal pe care îl prezintă Davidson ca un răspuns mai adecvat în *A Nice Derangement of Epitaphs*[17]. Cum putem vedea, scrie Norris, acest eseu reia teza după care condiția de adevăr pentru intenția celui care vorbește și pentru înțelegerea comunicativă sunt definite în afara existenței obiectului real. La acest nivel nu există diferență care să producă diferende, cum spun adepții pragmatismului între concepția lui Davidson a minimalizării adevărului și ideea lui Rorty ca astfel de discuții pot fi reduse la ceea ce rămâne în cadrul consensului opiniilor curente. Intuiția mai mult sau mai puțin bună și pronosticurile inspirate sunt tot ceea ce avem pentru a interpreta spusele vorbitorului, arată Davidson în *The Very Idea of Conceptual Scheme.*

Davidson lasă la o parte doctrinele relativismului cultural științific care au folosit noțiunea de pluralitate și diversitate a „schemelor conceptuale" - paradigme, jocuri de limbaj, discursuri, structuri ontologice și așa mai departe, pentru că s-a

---

[14] *Ibidem*, p. 143-144. Despre Rorty vom cita pe Norris în § 8, p. 55–60.

[15] J. Malpas, *Donald Davidson and the Mirror of Meanings*, p. 269, după Ch. Norris, *op. cit.*, p. 147.

[16] D. Davidson, *The Very Idea of Conceptual Scheme*, (1984).

[17] D. Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs* (1986).

dovedit imposibilitatea asigurării traducerii între aceste scheme. Linia de gândire de acest tip poate fi depăşită, susţine el, prin punerea accentului înapoi acolo unde trebuie: pe resursele logico-semantice care realizează o teorie a adevărului funcţională pentru un limbaj adecvat. Dar în viziunea pe care o adoptă în *A Nice Derangement of Epitaphs* nu există loc pentru un astfel de argument. Interpretarea devine doar „presimţire" în seria contrastelor comunicative unde sintaxa şi semantica (chiar limbajul) au o mică contribuţie şi unde înţelegerea apare prin relevarea unor variate aluzii şi semne comportamentale, care ar putea să nu aibă nimic de a face în mod necesar cu semnificaţia celor spuse de vorbitor sau cu competenţa interpretativă a celui care ascultă. De aici inversiunea ciudată a valorilor normative prin *malapropism* - folosirea greşită a unui cuvânt ce figurează ca test pentru ceea ce se întâmplă în alte instanţe ale interacţiunii verbale (standard sau comună). După Davidson progresul în cunoaştere este greu de negat el se manifestă în evidenţierea limitelor adevărurilor anterioare. Din punct de vedere relativist „progresul" nu este decât o apreciere onorifică a abordărilor narative în cadrul cărora „ştiinţa" şi „raţiunea" triumfă asupra forţelor ignoranţei, iraţionalismului şi prejudecăţilor. Acest punct de vedere relativist este reprezentat de poziţia standard a lui Feyerabend şi mai moderata concepţie a lui Rorty după care „ştiinţa nu este altceva decât o altă voce în conversaţia culturală a umanităţii"[18]. Este un argument care poate fi recunoscut şi în mai puţin extremista dar calificata concepţie susţinută de Kuhn cu privire la variaţia semnificaţiei şi schimbarea paradigmei (în perioadele revoluţionare ale ştiinţei) ca rezultat al comparării între teorii în ceea ce constă conţinutul lor de adevăr, adecvarea empirică, puterea descriptivă şi randamentul explicativ. Doctrinele relativiste au fost criticate din unghiuri de vedere diferite, validitatea ior fiind pusă convingător sub semnul întrebării semantic, empiric, descriptiv şi cauzal-explicativ. Totuşi după părerea lui Norris „principiul caritătii" al lui Davidson[19] devine în final perfect compatibil cu teoria „adevărului" bazată pe credinţă, întrucât ambele pot fi puse în situaţia de a accepta ca adevărate un număr de credinţe iraţionale, negarantate sau false, atâta timp cât acestea au asentimentul părţilor implicate. De aceea Davidson a putut fi uşor cooptat de orientarea antirealistă a lui Rorty care accepta că în poziţia sa faţă de adevăr „mai există distrageri plicticoase" de pe drumul gata pregătit al viziunii pragmatiste.

Tradiţia culturii vestice este să se centreze pe adevăr şi obiectivitate, o tradiţie ce vine de la greci, prin Renaştere până în modernitate. Idealul adevărului este ideal în sine. Intelectualul vine în legătură cu lumea nu prin opiniile comunităţii sale ci pe cale directă, nemediată. Astăzi se mai caută încă în ştiinţele despre om chiar „structuri ascunse", „factori culturali invarianţi" „paternuri deteminate biologic". S-a creat o epistemologie a justificării natural determinate de corespondenţa cu

[18] Vezi, M. Hollis şi St. Lukes, *Rationality and Relativism* (1982), Feyerabend, *Against Method*, (1975), R. Rorty, *Consequences of Pragmatism* (1982).

[19] Vezi, D. Davidson, *Essay on Actions and Events*, 1980.

realitatea. Se reduce social-solidaritatea, la natural-obiectîvitate. Neopragmatiştii merg invers reducând obiectivitatea la solidaritate, ei susţin că adevărul reprezintă ceea ce este bine pentru noi să credem şi nu există ca o raţionalitate transculturală. Relativismul este eticheta tradiţională aplicată de realişti pragmatiştilor şi se referă la cei ce susţin că (1) orice opinie este la fel de bună ca altele; (2) adevărul este termen echivoc având atâtea sensuri câte proceduri de justificare apar; (3) nu se poate spune despre adevăr şi raţionalitate mai mult decât poate spune descrierea procedurii de justificare într-o societate dată. Pragmatiştiî nu cred în epistemologie, nici măcar în cea relativistă, ei se bazează pe etică.

Hillary Putnam este un alt filosof american care a susţinut iniţial o poziţie realistă explicită în *Philosophical Papers,* (1975), a prezentat apoi o variantă internalistă în *The Many Faces of Realism;* (1987); *Realism with a Human Face* (1990), şi *Renewing Philosophy* (1992). în lucrarea sa *Reason, Truth and History*[20] Putnam numea „concepţia internalistă a filosofiei" care neagă dorinţa de obiectivitate presupunând „ochiul lui Dumnezeu" - pragmatism, Putnam defineşte poziţia antirealistă în polemica sa cu adepţii acestei poziţii: Kuhn, Feyerabend, Foucault şi Rorty. El prezintă internalismul ca poziţie medie între realism şi relativism. El critică filosofii francezi pentru că fac o „mixtură ciudată între relativism şi structuralism". Critică de asemenea teoria incomensurabilităţii pe care în acord cu D. Davidson o consideră a se autonega. Putnam susţine totuşi că nu putem sta dincolo de culturile din care facem parte fiind luminaţi de raţiunea universală, în acord cu Putnam se poate spune că filosofia este ceea ce devine cultura când încetează a se defini în termeni expliciţi şi se referă la un *know how* nearticulat substituind *phronesis-ul* codificării şi folosind conversaţia. Relativiştii şi pragmatiştii nu acceptă că raţionalitatea înseamnă aplicarea criteriilor. O astfel de poziţie este comună lui Wittgenstein, Polanyi. Kuhn, Mary Hesse, Putnam crede că şi ideea potrivit căreia există doar dialogul se dovedeşte o autonegare, scopul dialogului fiind totuşi obiectivitatea raţiunii şi moralitatea ideală. Antirelativismul se naşte din nevoia de confort metafizic pe care intelectualul îl crede a fi dat de o realitate ordonată care poate fi surprinsă realist de anumite etnii plasate mai aproape de natura umană unică. Părerea mea, scrie Rorty, este similară cu cea a lui Nietzsche care spune despre adevăr că „ar fi o armată nobilă de metafore, metonimii şi antropormorfisme, pe scurt o sumă de relaţii umane care au fost surprinse, transpuse şi înfrumuseţate poetic şi retoric şi care după o lungă folosire apar ca forme canonice şi obligatorii pentru popor"[21]. Aceste idei relevă că *adevărul* este în întregime *problemă de solidaritate.* De aceea cred că nu există *decât dialog* în care orice „raţionalitate transculturală" trebuie corelată. Aceasta nu înseamnă că trebuie să repudiem, aşa cum Nietzsche adesea face, orice conversaţie socratică, personalitatea creştină sau ştiinţa Renaşterii. Nietzsche îşi exprimă resentimentele faţă de realismul filosofie prin idealizarea solitudinii şi violenţei.

[20] H. Putnam, *Reason, Truth and History,* (1981), p. 49–50.

[21] F. Nietzsche, "On Truth and Life in an Extra-Moral Sense", în *The Viking Postable Nietzsche,* W. Kaufman (editor şi translator), p. 46–47.

Gânditorii post-nietzsche (Adorno, Heidegger şi Foucault) îmbină critica acestuia la adresa *metafizicii* cu critica societăţii burgheze, a *dragostei* creştine şi a *scientismului* din secolul al XIX-lea. Eu cred, spune Rorty, că cele două criticisme nu trebuie corelate. Pragmatismul este o filosofie a solidarităţii şi nu a disperării. Din acest punct de vedere, Socrate mergea dincolo de zei, creştinismul se întoarce la Creatorul divin, la fiul omului, ce suferă pe cruce, iar baconienii se întorc de la ştiinţă ca o contemplare a adevărului etern, la ştiinţă ca instrument al progresului social, toate fiind premize pentru încrederea socială pe care o sugerează teoria pragmatică asupra adevărului[22]. Trebuie să substituim fundamentarea etică a mitului comunitar cu fundamentarea practică, susţine Rorty. Obiectele lumii nu conţin proprietăţi intrinseci care să ne ghideze acţiunea nu există dimensiuni epistemologice independente de scop, morală, nici posibilitatea de a demonstra că adevărul este reductibil la justificare. Retorica obiectivităţii ştiinţifice luată în serios a dus la apariţia unor teorii ca acelea ale lui Skinner şi Althusser care au căutat să abordeze strict ştiinţific viaţa morală şi politică. Reacţia împotriva scientismului a generat atacul asupra ştiinţei naturii concepută ca un fel de Dumnezeu fals. „Dar nu este nimic în neregulă cu ştiinţa, spune Rorty, ci numai cu încercarea de a o diviniza", încercare caracteristică filosofiei realiste. Reacţia duce de asemenea la atacarea gândirii sociale liberale de tipul celei a lui Mill, Dewey sau Rawls, potrivit căreia suprastructura ideologică care reflectă realităţile situaţiei noastre, inhibă încercările de a o modifica. Dar nu e nimic în neregulă nici cu democraţia liberală, nici cu filosofii care o susţin, arată Rorty, Este în neregulă doar încercarea de a vedea efortul lor ca un efort de a obţine o demonstraţie a superiorităţii obiective a modului nostru de a trăi asupra altor alternative. „Nu este nimic în neregulă cu speranţele iluminismului care au creat democraţiile vestice. Valoarea idealurilor iluminismului apare însă pentru noi adepţii pragmatismului doar în raport cu anumite instituţii şi practici şi nu este universală"[23].

5. PERSPECTIVE FIZICALISTE ŞI ANTIFIZICALISTE ÎN FILOSOFIA MENTALULUI (John Searle, P.S. şi P.M. Churchland, Crick şi Koch, Dennett, Rosenthal, Flanagan)

Majoritatea concepţiilor fizicalist-naturaliste pornesc de la fundamentele materiale biofizicale, neurobiologice, computeriale ale conştiinţei. Ele sunt reducţioniste şi se înfruntă cu orientări antireducţioniste. Th. Nagel vorbeşte de reducţionism cu privire la conştiinţă la: Smart, Rosenthal, Putnam, Merrill, Armstrong, Dennett, Davidson. şi de antireducţionism la John Searle.

De geneza şi evoluţia conştiinţei, s-a ocupat întreaga istorie a filosofiei. Recent au formulat teorii în domeniu: Campbell (1965), Bigelow (1969), Fox

[22] R. Rorty, *Solidarity or Objectivity*, în *Postanalytic Philosophy*, op. cit.

[23] *Ibidem*, p. 16.

(1971), Humphrey (1976), Dickstein (1979), Hoffman (1981), R.D. Alexander (1987)[24]. Autorii, la care ne referim majoritatea din SUA, propun ipoteze cu privire la modalitatea în care au apărut conştiinţa, prevederea, simţul etic, ca aspecte ale psihicului uman. Stimulii externi au produs asupra omului influenţe ce au putut fi ordonate în beneficii şi costuri după cuplul ordonator al plăcerii sau durerii produse. Raţiunea nu poate produce voinţa de acţiune, dar produce reguli de convieţuire care se cer a fi cât mai adecvate naturii umane înclinaţiilor şi pasiunilor caracteristice omului.

După părerea autorului lucrării *Biologia şi sistemele morale*, **R. D. Alexander**, perspectiva humeiană asupra naturii umane implică ideea că interesele naturale sunt în favoarea păstrării materialului genetic al omului prin reproducere în favoarea obţinerii stimulilor pozitivi ai plăcerii în cadrul grupului din care face parte, prin asigurarea unor acţiuni benefice reciproce. Sistemele morale reprezintă societăţile umane bazate pe reguli. Dar ce sunt regulile? Pentru unii fiind date de divinitate, ele reprezintă absolutul. De fapt regulile evoluează. După Alexander moralul nu e legat necesar de idealul filosofie de moralitate, nici de dorinţa de a produce binele pentru un număr cât mai mare de membri ai societăţii. Nevoia de reguli morale a apărut în conflictul de interese dintre grupuri. Descoperiri recente în teoria evoluţiei: G. W. D. Hamilton (1964), G. C. Williams (1966), R. L. Trivers (1971), au fost preluate de ecologie, biologia populaţiei şi de un grup de tineri cercetători care se străduiesc să le aplice la înţelegerea naturii umanului. O serie de concepte relevante pentru definirea omului ca fiinţă socială: raţionalitatea, conştiinţa, simţul moral, devin mai precise prin aplicarea noii teorii a evoluţei. Etica, moralitatea, psihicul uman, susţine Alexander pot fi mai bine înţelese dacă societatea e privită ca o colecţie de indivizi cu interese proprii realizabile prin reproducere şi cu ajutorul celor apropiaţi.

Concepţiile despre „om şi natură" s-au încadrat de-alungul timpului mai ales în orientări sociologizante care au absolutizat latura spirituală a umanului, până la a găsi izvoarele scopurilor şi valorilor umaniste în natura divină a raţiunii omeneşti. Ca reacţie au apărut o serie de exagerări în sens contrar, aşa numitul biologism care a hipertrofiat determinismul prin structuri genetice ale comportamentului social.

Înţelegerea unor fenomene biologice ca îmbătrânirea, selecţia sexuală, grija părintească, relaţiile de rudenie se dovedeşte necesară pentru înţelegerea naturii vieţii umane, a conflictelor de interese, a rolului moralităţii şi eticii în viaţa omului. Orice persoană, susţine Alexander, este programată de istoria selecţiei naturale pentru a-şi asigura supravieţuirea materialului genetic prin reproducere. Pentru aceasta omul are nevoie de resurse, de beneficii. În lupta pentru existenţă, s-au născut de-alungul timpului grupuri umane competitive şi agresive. Nevoia de apărare împotriva altor grupuri a dus la naşterea în evoluţia speciei a trăsăturilor: prevederii, conştiinţei, inteligenţei şi auto-conştiinţei, trăsături suficiente şi

[24] R.D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, New York, Aldine de Smyter, 1987.

necesare pentru a explica natura sistemelor morale şi comportamentul indivizilor în cadrul lor.

În cartea sa, dincolo de numeroasele investigări amănunţite ale relaţiei între biologie şi morală, unele din ele discutabile, altele de o mare subtilitate, Alexander a reuşit să sublinieze că nu este necesară aura de mister în abordarea conceptului moralităţii conştiinţei şi în interpretarea sistemelor morale. Problemele morale şi etice sunt direct legate de conflictele de interese născute în societate în cadrul cărora fiecare individ încearcă să-şi urmărească propriul interes, cel reproductiv al propriei vieţi fiind esenţial şi bine implantat în toate formele de manifestare a conştientului şi subconştientului uman. Oamenii diferă de celelalte animale superior organizate prin abilitatea de a înţelege şi reflecta asupra acestui interes, de a media realizarea lui. După Alexander, oamenii reuşesc să controleze în mare măsură mediul lor natural, în aşa fel încât duşmanii semnificativi ai vieţii pot fi doar alţi oameni. Omenirea se împarte în grupuri competitive care rezolvă prin război conflictul de interese. Cursa înarmărilor presupune cooperarea unui număr mare de individuali în vederea distrugerii celorlalţi. Împărţirea ancestrală în opozanţi se cere înţeleasă şi revizuită de evoluţia umanităţii pentru a evita dispariţia sa totală, aceasta fiind la ora actuală raţiunea de a exista a moralei şi eticii.

În ultima vreme se poartă numeroase discuţii cu privire la modalitatea în care omul ca individ, specie, comunitate poate să fie investigat de către disciplinele biologice şi cele socio-umane. Geneza existenţei umane s-a produs prin conturarea unor trăsături specifice limbajului, conştiinţei, moralităţii în cadrul procesului evoluţiei. De aceea apare normal ca o serie de descoperiri recente în puternicul avânt luat de cercetările biologice să aducă în atenţie şi să descrie în termenii evoluţionismului, fenomene umane individuale şi colective, norme şi simboluri, structuri şi patternuri aparţinând culturalului şi socialului. Lucrarea lui Alexander ne aminteşte că doar cu zece ani în urmă au apărut lucrări cum ar fi de Th. Nagel, *Posibilitatea altruismului* şi G. Harman, *Natura moralităţii. O introducere în etică* care puneau problema naturii eticului făcând analiza perspectivei lui Hume sau Kant cu privire la esenţa umană şi referindu-se la comportamentul natural al individului. În anii 1970 o serie de gânditori s-au ocupat, odată cu dezvoltarea etologiei, de comportamentul uman prin analogie cu cel animal. După unele opinii, la acest nivel, biologismul s-ar fi manifestat doar în ceea ce priveşte forma comportamentelor. Începând din 1981 însă au apărut teorii care susţin nu numai posibilitatea comparaţiilor formale între lumea animală şi lumea umană, ci şi determinarea biologică a conţinutului comportamentului uman prin elemente ce fac parte din structura fiziologicului uman. O astfel de teorie a fost considerată cea a coevoluţiei genetice şi culturale a lui Ch. Lumsden şi E. Wilson. O serie de gânditori susţin predeterminarea genetică a existenţei culturale, nedelimitând antropologia fiziologică care răspunde la întrebarea ce poate face natura din om, de antropologia pragmatică care răspunde la întrebarea ce poate şi trebuie să facă omul din el însuşi.

Idei opuse reducționismului apar la numeroşi autori dintre care este considerat un clasic al antifizicalismului ***Thomas Nagel*** (n. 1937). a studiat la Cornell, Oxford şi Harvard. A predat la Princeton (1966–1980). Este acum profesor de filosofie şi drept la New York University. A publicat numeroase lucrări dintre care: *The View from Nowhere. What Does It All Mean* (1986); *The Possibility of Altruism* (1970); *Mortal Questions* (1979); *Equality and Partiality* (1991); *Other Minds: Critical Essays* (1969-1994); *The Last World* (1997).

Articolul lui Nagel considerat „clasic pentru expunerea ideilor antireducționiste" cu privire la conştiință este „Cum e oare să fii liliac?" (1974). Textul a fost publicat în diferite volume şi limbi străine.

Studiul începe cu afirmația - „ceea ce face din problema relației minte-corp o problemă cu adevărat insolubilă este conştiința". Recentul val de euforie reducționistă a ignorat această problemă, fiecare reducționist, după Nagel, având analogia sa favorită cu știința modernă. Se pare că în cadrul acestor analogii nu poate fi prinsă reducționist trăsătura caracteristică cea mai importantă a fenomenelor mentale -conştiința. Nagel acceptă ideea că în viitor se va putea descoperi un mijloc de reducție adecvat, dar susține că el încă nu există. Caracterul subiectiv al experienței, ca mod de a fi al unei forme de existență, nu a fost surprins de nici o analiză reductivă a mentalului şi nici nu este analizabil în termenii nici unui sistem explicativ al stărilor funcționale sau al stărilor intenționale. Nagel încearcă să demonstreze diferența între viața interioară a ființelor vii prin comparația experiențelor liliacului cu ale omului.

Înțelegerea de către om a modului de a fi al liliacului este aproape imposibilă şi se realizează prin imaginație, dar numai pe baza experienței proprii subiective. Există dificultăți şi în înțelegerea experienței altei persoane fiind vorba de experiența privată care face inaccesibile datele experienței persoanei I din punctul de vedere a persoanei a III-a. Lucrurile se complică şi mai mult când este vorba de diferite specii: om, liliac sau marțian. Un marțian ar putea înțelege obiectiv percepția vizuală umană a curcubeului, norilor, luminii, dar nu şi experiența subiectivă a omului. Dar din punctul de vedere al omului, modul de a fi al liliacului nu poate fi înțeles deloc fără perspectiva liliacului.

Reducția înseamnă apropierea de obiectivitate prin eliminarea subiectivității punctelor de vedere, în cazul experienței conştiente reducerea aceasta nu ne apropie, ci ne îndepărtează de natura reală a fenomenului. „Dacă recunoaştem că o teorie fizicală *a* minții trebuie să explice caracterul obiectiv al experienței trebuie să admitem că nici una din concepțiile actuale nu ne oferă vreun indiciu despre cum s-ar putea realiza acest lucru"[25], arată Nagel.

Evoluția culturală a fost uneori subordonată evoluției genetice. Astfel pentru a explica evoluția culturală, ***Dawkins*** (1978, 1982) face apel la teoria variațiilor rapide a lui Lamarck. Transmisia culturală se dovedeşte similară cu cea genetică,

[25] Thomas Nagel, „Cum e oare să fii liliac?", *op. cit.*, p. 174.

având loc ca selecție imitativă (a unor „mene analogice cu genele) a unităților de informație existente în mintea omului, venind de la nivelul subconștientului colectiv. Ideea se apropie de cea a psihologiei archetipale care susține prezența unui substrat psihic ancestral suprapersonal în fiecare om. Se constată în sociobiologie o asociație între încercările de reducere a determinărilor umanului la genetic și încercările duale genetice și culturale. De obicei însă se susține că biologicul reprezintă eternul și primarul din om, pe când socio-culturalul este secundar și trecător. Numeroși autori încearcă să demonstreze folosind date empirice că trăsăturile biologice determină comportamentul omului întrucât relațiile între bărbat și femeie, părinți și copii, agresivitatea și conformismul, egoismul și altruismul, dominația și subordonarea sunt toate bazate pe determinări biologice. Reducționismul biologic ca și cel sociologizant poate fi înlăturate numai de pe poziții sistemic holiste.

Problema ontologiei conștiinței și moralității se leagă în ultima vreme de filosofia și știința mentalului, în care domenii se manifestă numeroși filosofi americani.

John Rogers Searle (n. 1932) a elaborat o teorie comprehensivă a limbajului. Continuând concepția lui Austin el susține că limbajele sunt constituite din acte de vorbire care au diferite niveluri. Rostirea unei propoziții se numește act locuționar când e predicativă, dar act ilocuționar când este comandă sau exprimă emoții. Actul de vorbire constituie o acțiune și presupune intenționalitate. Searle plasează intenționalitatea în aria biologicului, iar mentalul este produs de structura fizicală a creierului. Searle neagă însă că mintea ar fi un program computerial. Prin argumentul camerei chinezești el demonstrează că programele computeriale sunt pur și simplu sintactice, iar fenomenele mentale sunt semantice. Unele idei ale lui Searle au fost combătute, dar teoria actelor de vorbire a devenit parte a gândirii filosofiee. Prima parte a activității sale s-a referit la filosofia limbajului, cartea principală fiind *Speech Acts* (1969).

În ultima vreme se preocupă de critica teoriilor asupra Inteligenței Artificiale care susțin că în minte se află implementat un program de computer. Argumentul său principal a fost denumit argumentul „camerei chinezești" și se referă la problema înțelegerii în știința calculatoarelor ca una dintre problemele principale ale filosofiei mentalului. Argumentul camerei chinezești al lui John Searle susține că sistemele de Inteligență Artificială nu au posibilitatea de înțelegere a simbolurilor prelucrate. Lucrurile se petrec similar cu situația unei camere în care se află o persoană care nu știe limba chineză, dar care posedă regulile de traducere a propozițiilor din chineză în engleză. Printr-o fantă se introduc texte în chineză și se returnează în engleză. Cel din cameră nu cunoaște chineza, dar procedează precum programele de Inteligență Artificială și traducere automată. Acest argument a fost prezentat pentru prima oară în volumul *Behavioral and Brain Sciences* (1984), în articolul „Minds, Brains and Programs".

Alte cărți referitoare la acest domeniu sunt: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (1983) și *The Rediscovery of the Mind* (1992)[26]. Prima a fost publicată în 1983 și retipărită din 1984 până în 1996, aproape în fiecare an. Sumarul său se referă la: natura stărilor intenționale, intenționalitatea percepției, intenție și acțiune, cauzalitate intențională; *background,* semnificație, relații intensionale ale stărilor intenționale și ale actelor de vorbire, nume proprii și intenționalitate.

The Rediscovery of the Mind apare în seria *Representation and Mind* - editori H. Putnam și N. Block, și are drept obiectiv critica tradițiilor dominante materialiste și dualiste în studiul minții. Searle consideră conștiința ca fenomenul mental central și crede că e nevoie de o cercetare în proprii ei termeni. „Doresc, spune el, să bat ultimul cui la sicriul teoriei că mintea reprezintă un program de computer. Propun o serie de teze despre fenomenele mentale care să ne ajute să redescoperim mintea *(mind).* Cu douăzeci de ani în urmă am început să lucrez în domeniul filosofiei mentalului. Aveam nevoie de fundamentarea teoriei actelor de vorbire și de completarea teoriei. După părerea mea, filosofia limbajului este o ramură a filosofiei mentalului, de aceea nici o teorie a limbajului nu este completă fără o abordare a relațiilor între minte și limbaj și a ceea ce înseamnă intenționaiitatea-derivată a elementelor lingvistice și intenționalitatea biologică, intrinsecă minții și creierului. Căutând să explic studenților teoriile unor autori am descoperit că doar cu mici excepții autorii neagă adevăruri pe care eu le consider evidente cu privire la minte. Toți avem stări ale conștiinței calitative și subiective și stări mentale intrinsec intenționale cum ar fi credințele și dorințele, intențiile și percepțiile. Și conștiința și intenționalitatea sunt procese biologice cauzate de procese neuronale de nivel scăzut și nu se reduc la altceva, fiind legate între ele"[27]. Putem înțelege noțiunea de stare inconștientă intențională doar în termenii accesibilității la conștiință, împotriva materialismului și dualismului cartezian, Searle susține că faptele fizicale sunt reale, dar nu putem nega că printre trăsăturile fizice ale lumii există fenomene biologice cum ar fi stările calitative ale conștiinței și intenționalitate intrinsecă.

Patricia S. Churchland (n. 1943), este specializată în filosofia neuroștiinței și a mentalului, în știința conștiinței, în etica mediului. Probleme pe care le pune în sistemul său de idei o recomandă ca reprezentantă a fizicalismului neuronal reducționist. Ea se referă la următoarele teme: care este informația dată de activitatea neuronală, ce reprezintă timpul în sistemele neurale (semnalele sunt integrate sau sincronizate), cât de specifice sunt determinările în sistemul neural, care ar fi rolul proiecțiilor recente și al *feed back*-ului de a învăța, de a calcula, de a produce schimbări structurale, de a stimula atenția, așteptările; care sunt mecanismele învățării, ce sunt mișcările raportate la percepție; sunt emoțiile

[26] J.R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge Univ. Press, 1983 și J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind,* Cambridge Mass MIT Press, 1992.

[27] *Ibidem*, p. 175.

considerate reprezentări? ce sunt reprezentările în sistemul nervos? de ce creierul doarme şi visează? cum poate experimentul să releve mecanismul neurobiologic al conştienţei. Principala sa lucrare *Neurophilosophy* (1996) caută integrarea filosofiei cu neuroştiinţa într-o teorie coevoluţionistă a minţii cu creierul în care psihologia poate fi redusă la neuroştiinţă. A colaborat cu reprezentanţi ai domeniilor, mai ales cu T. Sejnowski cu care a editat *The Computational Brain* (1992). Patricia Churchland, demonstrează care ar fi rolul neurobiologiei pentru înţelegerea conştiinţei, susţinând că pentru a afla ceva despre conştiinţă trebuie să pornim de la ipoteze ştiinţifice şi nu de la afirmarea misterelor. Se susţine că există deja numeroase date pentru fundamentarea descrierii unui proces producător de conştienţă. Este vorba mai ales de vizualitate în ipotezele lui Crick şi Llinas, Damasio bazate pe neuropsihologie, neurofiziologie, modelele neurale în reţea. Churchland crede că deşi acum problemele neuroştiinţei şi psihologiei experimentale sunt mari prin dezvoltarea ştiinţelor şi tehnicii limitele stabilite pe bază de intuiţie vor dispărea. Imposibilitatea cunoaşterii ştiinţifice a conştiinţei este postulată, după părerea sa, similar cu ideea astronomiei lui Ptolemeu împărtăşită de toate minţile strălucite vreme îndelungată sau cu idea „elanului vital ca explicaţie a vieţii. Patricia Churchland a anunţat de mai multe ori că a pornit în susţinerile sale de la teoriile lui Crick şi Koch. Este căsătorită cu ***Paul M. Churchland*** (n. 1942) care susţine conecţionismul ca sursă de răspunsuri la problemele filosofiei mentalului. A prezentat concepţia sa în lucrarea *A Neurocomputational Perspective* (1989). În lucrarea *The Engine of Reason The Seat of the Soul* (1995) s-a referit la aspectele morale şi sociale ale problemei. Concepţia conecţionistă tinde să înlocuiască paradigma epistemologică clasică încercând să rezolve, pe baza unei noi structuri neurale, probleme ce apăreau ca insolvabile şi explicând funcţionarea creierului asemenea unui transductor echipat cu posibilitatea reprezentării distributive şi a detectării erorii. Pe această bază Paul Churchland promovează aşa-numita teorie a materialismului eliminativ. El consideră că psihologia simţului comun, folkpsihologia ar susţine numai teorii false despre lucruri inexistente ontologic, cum ar fi: credinţa, dorinţa, intenţia, amintirea, speranţa, temerea, orice referire la ele rămânând o referire la ceva misterios şi obscur. De aceea ştiinţa despre stările mentale se cere redusă, în viziunea sa, la abordarea bazelor neurofiziologice fizicale ale minţii. În general, teoriile eliminativiste cer renunţarea la acele părţi ale cunoaşterii impregnate de confuzie şi erori: în cazul filosofiei minţii nu numai la psihologia bunului simţ, ci şi la termeni cum ar fi: „conştiinţă", „eu", „qualia (calităţi), „intenţionalitate" etc. Până în momentul în care ştiinţele cognitive se vor dezvolta în suficientă măsură încât vor reuşi înţelegerea ştiinţifică a mentalului, arată Churchland, nici o descriere a „eului nu poate fi testată şi, ca atare, astfel de încercări trebuie eliminate".

Francis Crick şi Christof Koch, au propus „teoria neurobiologică a conştiinţei" începută cu descoperirea corelaţiilor neurale ale conştiinţei vizuale (NCC) în cazul vizualităţii conştiente sau inconştiente. Ei au scris mai multe lucrări comune dintre care *Consciousness Neurobiology* (1999) şi *Some Thought on*

Consciousness and Neuroscience (1999) unde susţin că legarea conţinuturilor informaţionale se realizează prin oscilaţii sincronizate ale grupurilor neuronale. Corelarea reprezintă procesul prin care părţi de informaţie despre o entitate individuală sunt adunate pentru a fi folosite ulterior în vederea acţionării memoriei. Legarea şi stocarea vor da naştere conştiinţei dar în sensul conştienţei (*awarness*) fără subiectivitatea trăirii conştienţei.

Daniel Dennett s-a născut în 1942 la Boston, are D.Phil în filosofie la Oxford (1965). A predat la Tufts University şi este acum director la Centru de ştiinţe cognitive. A scris lucrarea *The Intentional Stance* (1987) unde susţine că intenţionalitatea poate fi explicată în termenii unui sistem adaptativ care se comportă raţional. O altă lucrare de bază este *Consciousness Explained* (1991) în care arată că se poate identifica conştiinţa cu fluxul discursului intern. Eul conştient de sine reprezintă o abstracţie, o iluzie de utilizator pe care şi-a făurit-o creierul despre capacităţile sale şi o foloseşte ca atare. Este rezultatul unui mit cum că spiritul uman s-ar autocunoaşte sesizând ceea ce se petrece în interiorul său. Dennett elaborează modelul „versiunilor multiple pentru explicarea mentalului" şi în alte lucrări: *Content and Consciousness* (1969), *Brainstorms* (1979), *Elbow Room* (1984) şi *Darwin Dangerous Idea* (1995). El este ca şi Searle antidualist, doar că nu crede că studierea creierului va lămuri problemele conştiinţei. Susţine că omul a devenit conştient când a dobândit limbajul şi mai ales limbajul interiór, propunând o teorie care arată că putem considera structura neurală a creierului ca fiind o maşină paralelă care simulează o maşină serială producând operaţii secvenţiale recursive. Limbajul poate fi considerat o maşină virtuală în creier ce produce conştiinţă. După părerea lui Dennett calculatorul poate constitui o bază explicativă pentru conştiinţă. Creierul fiind *hardware*-ul, iar conştiinţa *software*-ul. Tot ceea ce avem nevoie să ştim sunt proprietăţile *software*-ului care pot fi căutate cu instrumentele psihologiei experimentale. Teoria lingvistică a apariţiei conştiinţei este des criticată mai ales de cei care susţin că şi copilul preverbal şi unele animale au conştiinţa culorii, sunetelor, mişcării, durerii. Dennett afirmă preeminenţa activităţii lingvistice şi în general consideră pe cei ce nu acceptă teoria sa ca neînţelegând-o. El crede că o maşină serială virtuală poate exista şi poate explica comportamentul lingvistic. Dennett crede că astfel pot fi eliminate din cercetarea conştiinţei ideile *homuncules*, „fantoma din maşină", dualismul cartezian. Dennett caută să înlăture din explicaţia conştiinţei chiar calităţile fenomenale *qualia* pe care le consideră inutile şi lipsite de conţinut.

David M. Rosenthal este profesor de filosofie la Centru post universitar de la City University of New York, unde se ocupă de programul de ştiinţe cognitive şi lingvistică.

După părerea lui Rosenthal fenomenele mentale au interesat şi interesează cunoaşterea: (1) întrucât fac parte din natura specifică a umanului, fiecare om gândeşte, are emoţii, ia decizii şi ca atare doreşte să ştie cât mai multe despre aceste stări; (2) apar ca fenomene distincte de cele fizical-naturale şi incită un răspuns la întrebarea ce sunt şi cum au apărut; (3) sunt fenomene cu rol esenţial în viaţa

omanenilor organizare socială, cunoaştere şi comunicare, creaţie. Problemele principale puse de filosofia şi cercetarea ştiinţifică în acest domeniu sunt: unde se plasează mentalul în realitate, cum cunoaştem stările mentale ale noastre, pe de o parte şi ale altora pe de altă parte; cum sunt corelate stările mentale cu procese corporale şi dacă este posibil un model acceptabil al relaţiei minte-realitate fizică; cum diferă fenomenele mentale faţă de cele nonmentale şi cum se disting între ele tipurile de fenomene mentale; explorarea comportamentului pe bază de stări şi procese mentale.

Rosenthal se ocupă de cele două concepţii asupra mentalului una care susţine diferenţa totală a acestor fenomene faţă de cele naturale şi alta care consideră că procesele nementale, biologice mai ales, sunt direct legate de mental. El arată că adesea cele două poziţii opuse se găsesc împreună, psihologia simţului comun, dar şi în unele teorii speculative sau nu. După părerea sa singularitatea şi conexiunile susţinute se datoresc aparenţelor şi rezultatelor introspecţiei. Sunt mai multe concepţii ce susţin unicitatea mentalului pornind de la Descartes, Locke, Reid, decât cele care susţin continuitatea non-mental-mental (Ryle, Strawson, Anscombe).

Rosenthal se ocupă de cunoaşterea acestor fenomene mentale care au caracteristici intenţionale şi senzoriale (*qualia*) şi sunt investigate prin introspecţie şi analiza comportamentului. Despre conştiinţă Rosenthal susţine că este o temă centrală a filosofiei şi ştiinţelor mentalului legată de temele personalităţii şi ale Eului. Ea aduce în atenţie probleme esenţiale referitoare la subiectivitate, intenţionalitate, legătura cu fenomenele mentale. Rosenthal propune o teorie informativă noncirculară cu privire la cunoaşterea domeniului sesizând analogii între mental şi computer care pot contribui la rezolvarea problemelor prin descrierea proceselor mentale în termeni computaţionali şi prin unirea eforturilor psihologiei, lingvisticii, IA şi filosofiei în această cercetare.

Cu privire la conştiinţă despre care spune: „nu există fenomen mental mai important pentru înţelegerea mentalului, dar nici unul ca să reziste astfel abordărilor teoretice". La întrebarea – care ar fi tipul de explicaţie adecvată pentru a arăta dacă starea mentală este stare conştientă, Rosenthal propune o explicaţie informativ fenomenologică. El diferenţia proprietăţile senzoriale şi cele intenţionale ale mentalului şi propune ipoteze HOT (*ligh-order thoutght*) pentru a arăta care stări mentale sunt conştiente şi a demonstra anti Descartes că stările mentale au doar în parte proprietatea conştiinţei. Cunoaşterea ei nu se poate reduce la introspecţie fenomenele mentale fiind perceptibile şi observabile vor fi cunoscute ştiinţific.

Owen Flanagan este profesor de filosofie, psihologie şi neurobiologie la Universitatea Duke din S.U.A. Este adept al naturalismului epistemologic şi etic.

Flanagan se ocupă de fundamentarea unei teorii unificate, ştiinţifice asupra conştiinţei, care ar putea să apară după părerea sa pentru că fenomenele conştiinţei pot fi privite ca obiect al ştiinţelor psihologice, neurale sau cognitive, la care se adaugă biologia evoluţionistă şi antropologia culturală. Teoria conştiinţei ar putea fi o teorie generală sau un grup de teorii speciale despre viaţa mentală conştientă.

Flanagan se referă în lucrările sale la idei ale lui Churchland, Dennett, Malcom, Wilkes ş.a.

A scris cărţile: *The Science of Mind* (1984), *Consciousness Reconsidered* (1992), *Moral Psychology and Ethics* (1993). A coordonat cu Block şi Güzeldere, *The Nature of Consciousness Philosophical Debates* (1997). Are numeroase articole şi studii dintre care: „Justice, Core, and Gender. The Kohlberg – Gilligan Debate Revisited", in „Ethics" (1987)

Este preocupat de domeniile filosofiei minţii, eticii şi psihologiei, concepute din colaborare interdisciplinară, deşi sunt mereu prezente în etică, nu sunt corelate cu rezultatele cercetărilor din psihologie şi alte ştiinţe umane. Şi întrucât posibilităţile de interacţiune fructuoasă a eticii cu ştiinţele umane sunt numeroase, Flanagan consideră că a venit timpul ca dezbaterile etice să valorifice „rezultate recente ale cercetărilor efectuate asupra naturii mentalului, asupra eului şi a identităţii, asupra construcţiei sociale a persoanelor, precum şi asupra naturii emoţiilor, temperamentului, raţionamentului şi a atribuirii trăsăturilor de caracter. Flanagan aderă la direcţia naturalizării epistemologiei. El scrie: „Am fost încurajat de dezbaterile vii care animau epistemologia logică şi normativă, întreprinse asupra problemei de a şti dacă – şi eventual cum – normele noastre logice şi epistemice trebuie să fie potrivite într-un răspuns la descoperirile psihologice referitoare la performanţele logice şi epistemice efective". În limbajul criticii filosofiee americane, pe care şi autorul nostru îl foloseşte, aceste dezbateri ţin de o aşa-numită „naturalizare" a epistemologiei şi filosofiei ştiinţei contemporane, despre care Harvey Siegel (Universitatea Miami, Florida) spune: „naturalizarea implică soluţionarea problemelor epistemologice/filosofiee printr-un recurs la ştiinţă: pentru epistemolog, prin recurs la studiul ştiinţific al învăţării limbajului şi al formării şi susţinerii opiniilor; pentru filosoful ştiinţei, prin apel la studiul ştiinţific al ştiinţei şi al celor care o practică". „Mulţi naturalişti, arată acelaşi autor, renunţă la problemele normative despre raţionalitate şi justificare, creându-se astfel o dificultate auto-reflexivă: nu se pot justifica pe ele însele fără să nu cadă în contradicţie. Naturalismul non-normativ nu se poate justifica într-un mod naturalist; el nu este justificat, deci, în lumina propriilor sale criterii. „Ca urmare, orice naturalism viabil trebuie să reţină o dimensiune normativă. Analizând o versiune a unui asemenea naturalism, autorul constată că şi acesta este confruntat cu dificultăţi.

Pentru Owen Flanagan, naturalismul este „un proiect mai vast... potrivit căruia etica şi ştiinţele umane pot să fie mai strâns legate". Analitic vorbind, „faptul că argumentele etice sunt inductive, iar conceptele etice au o aranjare deschisă este perfect compatibil cu o analiză naturalistă a conceptelor etice, cu o metafizică naturalistă a moralei". El nu se angajează prea mult pe aceste căi, ci adoptă ferm poziţiile realismului, pe care îl şi dezvoltă cu o contribuţie personală: „principiul realismului psihologic minimal" (PRPM). Realismul îl preocupă în mare măsură pe Flanagan: capitolul 3 al lucrării *Psihologie morală şi etică* se intitulează „Realismul şi punctul de vedere personal". Deoarece susţinătorii realismului tare consideră că sunt limite stricte pentru ceea ce autorul numeşte

„impersonalitatea şi imparţialitatea" unei teorii morale, el se declară, încă o dată, adeptul realismului psihologic minimal. Potrivit acestui tip de realism, orice teorie morală trebuie să accepte că persoanele sunt separate şi au puncte de vedere distincte. Separarea nu este doar spaţio-temporală, ci, mai ales, subiectivă, exprimată în simţul eului, în capacitatea de autoprezentare.

În lucrarea *Varietăţile personalităţii morale*, apărută în 1999 la Editura Universităţii Harvard, este conturată ideea de „modularitate a moralei", susţinută de autor cu sugestii preluate din neuroştiinţe, psiholingvistică, ştiinţe cognitive şi antropologie cognitivă. În măsura în care se acceptă existenţa psihologică a unor trăsături şi dispoziţii distincte (de ex. cele cinci tipuri de inteligenţă: semi-matematică, spaţială, corporal-chinestezică, intrapersonală şi interpersonală), se poate vorbi şi de modularitatea moralei.

6. FILOSOFIA ŞI ŞTIINŢA CONŞTIINŢEI. ŞCOALA DIN ARIZONA (D.J. Chalmers şi St. Hameroff)

Putem vorbi despre şcoala americană de filosofia conştiinţei din Tucson Arizona, reprezentată de David Chalmers, (matematician şi filosof) Stuart Hameroff (psiholog), Alfred Kaszniak (psihologie – psihiatrie), Alwin Scott (matematician), Jim Sankes (psiholog) şi alţii. Au existat până acum numeroase abordări ale conştiinţei din direcţii diferite. Problema ce se pune se referă la posibilitatea unei teorii ştiinţifice a conştiinţei şi a modului de fundamentare a acesteia.

Investigaţiile principale s-au realizat: *în filosofie*, asupra conceptelor de *qualia*, explicaţie, eu, intenţionalitate, cauzalitate mentală, realitate, liber arbitru din punct de vedere ontologic şi epistemologic, *în neuroştiinţă*, asupra corelatelor neurale ale conştiinţei, vizualitate, control motor, legături, integrare psihoneurală, *în ştiinţa cognitivă şi psihologie*: atenţie, metacogniţie, memorie, limbaj, emoţie, modele cognitive, inteligenţă artificială, conştiinţa la animale; *în ştiinţele biologice şi fizice*, teoria cuantică, spaţio-temporalitatea, evoluţia, teoria computaţională, informaţia, viaţa din unghiul de vedere al biofizicii şi medicinei; *în fenomenologie şi filosofia culturii*: problema persoanei întâi, transpersonalitatea, hipnoza, din perspectiva antropologiei, filosofiei religiei, parapsihologiei, esteticii. Temele principale pe care le cercetează această şcoală sunt: procesele conştiente şi inconştiente, problema corelării, cogniţia implicită, metodologia persoanei întâi, abordările cuantice, corelatele neurale ale conştiinţei, sinestezia, computabilitatea, timpul subiectiv, problemele „tari" şi hiatul explicativ, sisteme emergente şi ierarghice, abordarea culturală a minţii.

Într-o declaraţie la conferinţa asupra ştiinţei conştiinţei de la Tokio, profesorul Tarciria Detla Senta spunea că încă din vremurile antice cu puterea minţii s-au dezvoltat cunoştinţe şi unelte, cu care s-a făcut răul şi binele. Avem astăzi resurse intelectuale fizice şi financiare să stăpânim puterea creierului şi să dirijăm mintea, să controlăm conştiinţa. Este în interesul omenirii să fie elaborată o ştiinţă a conştiinţei.

David John Chalmers (n. 1966). A studiat matematica şi a devenit doctor în filosofie cu o lucrare de filosofie şi ştiinţă cognitivă la Universitatea Indiana din SUA. A predat la Universităţile din California şi Arizona. În prezent este director asociat la Centrul de Studii asupra Conştiinţei la Universitatea din Arizona. A publicat cărţile: *The Conscious Mind. In Search of a Foundamental Theory* (1996) şi *Toward a Science of Consciousness III* (2000) şi *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Reading* (2002).

După părerea lui D. Chalmers această nouă ştiinţă a conştiinţei se va baza pe relaţia între datele despre persoana a treia – procesele ei din creier, comportamentul, interacţiunea cu mediul şi datele despre persoana întâi, referitoare la experienţa conştientă. Aceste date ale persoanei a III-a sunt, mai bine cunoscute, nu au aceeaşi natură cu datele persoanei întâi. Chalmers susţine că scopul ştiinţei conştiinţei este să conecteze datele persoanei întâi cu cele ale persoanei a treia, să explice pe primele în funcţie de cele din urmă sau cel puţin să scoată în evidenţă conexiunile teoretice între cele două. Naşterea unei teorii fundamentale va trebui să se parcurgă un drum lung pentru a reuşi corectarea unor tipuri de experienţă cu tipuri de procese din creier şi a unor feluri de experienţă cu feluri de procese informaţionale. Pe baza lor se vor putea formula principii şi legi universale de conectare a datelor persoanei a treia cu cele ale persoanei întâi. Cu privire la metodologia de culegere a datelor şi a limbajului de prezentare, se poate spune că pentru datele de persoana a III-a există o arie largă de procedee. Există metode psihologice sofisticate de cercetări ale comportamentului (behavior) şi multe ale neuroştiinţei care se ocupă de ceea ce se petrece în creier (EEG, studiul celulei, etc.). Există modalităţi de prezentare, clasificarea neurofiziologică, imagini şi diagrame, modele computaţionale. Limitările în domeniu sunt mai degrabă etice, nu conceptuale. În cazul datelor despre persoana întâi, metodele şi formalizările sunt mult mai puţine, ele au fost obţinute pe bază de introspecţionism (sec. XIX) şi fenomenologie (secolul al XX-lea), la care se adaugă studiile meditative din gândirea orientală. Modalităţile de reprezentare sunt şi mai precare, este vorba de limbajul obişnuit, destul de imprecis, de măsurarea senzaţiilor în psihofizică şi de câmpul structurat fenomenologic la adepţii lui Husserl. De aceea este sarcina principală a unei noi ştiinţe a conştiinţei, susţine Chalmers să găsească metodologia pentru cercetarea persoanei întâi. Trebuie depăşite cunoscutele obstacole: lipsa unui acces sigur la datele experienţei (se spune că accesul la experienţă o schimbă), imposibilitatea de a avea toate experienţele deodată, ceea ce duce la naşterea iluziilor. Chalmers consideră că ştiinţele occidentale, dar şi ideile orientale pot contribui la fundamentarea acestor cercetări. Experienţa trăită are un anume „inefabilî ce nu poate fi împărtăşit decât de cel care-l trăieşte. Nu putem sesiza decât structuri ale experienţei, ca de exemplu, câmpul vizual pentru care s-a folosit topologie, geometrie şi teoria informaţiei. Fenomenele nestructurate ca de pildă senzaţia de roşu, sunt şi mai greu de comunicat; ce înseamnă pentru mine că văd culoarea roşie, nu poate fi transmis altuia, apare problema unor *protoqualia* din care calităţile se construiesc. Experienţa altuia poate fi reprodusă prin recombinaţii.

O altă direcție de cercetare a științei conștiinței este studiul emoțiilor persoanei întâi. Încrederea ce poate fi acordată informațiilor despre ce sunt emoțiile eului este privată pentru că nu există mijloace de verificare. Indivizii pot descrie emoțiile lor folositor pentru cunoaștere, de pildă, descrierea lui Proust, dar, introspecția rămâne încă principala metodă. Formalizarea în expresii a emoțiilor este și mai dificilă, de multe ori, emoțiile nu pot fi prezentate în cuvinte. În experimentarea lor există unele dimensiuni ce pot fi investigate: durata, intensitatea, efectele pozitive și negative.

Stuart Hameroff, relevă că trăsăturile enigmatice a mecanicii cuantice și a conștiinței determină că aceste două domenii să fie cercetate în corelație. S-au găsit efecte cuantice în creier dar s-a folosit și descrierea conștiinței pentru interpretarea mecanicii cuantice (tehnologia informației cuantice, calculul cuantic, criptologia cuantică). Există aspecte ale conștiinței care au rezistat explicațiilor clasice (experiența subiectivă, *qualia*, corelarea, trecerea de la preconștient la conștientă, noncomputabilitatea, liberul arbitru, anomaliile nonlocalizării, întoarcerea în timp). Pe baza teoriilor și metodelor cuantice, teoria lui Bohm, a lui Everrett, a concepțiilor lui Schrödinger, Wigner, a teoremei lui Bell, a concepției colapsului interpretărilor, a efectului de observator, teoria câmpului cuantic, se poate încerca aflarea modului de influență cauzală a minții, asupra materiei. Se produce o cotitură paradigmatică în modelarea mentalului pe baza acestor teorii. În paradigma cuantică, crede Hameroff, se pot explica halucinațiile, nonlocalitatea, parapsihologia etc. Această paradigmă are fundamente filosofiee care se referă la idealism, dualism, pan-experiențialism, pan-protopsihism, vitalism, și se desprind din opera lui Leibniz, Whitehead, Russell, Wheeler, Simony dar și din gândirea orientală.

Se pune încă problema dacă se va constata că prin metoda cuantică se poate stabili o știință a conștiinței în ce măsură poate fi conștiința transformată artificial și cu ce consecințe etice. Există deja modele biologice cuantice ale conștiinței, ele sunt cele ale lui Beck, Eccles, Bohm, Hibu, Yasue, Marshall, Penrose, Hameroff, Stapp, Vitielo, Walker, Wolf. Toți aceștia sunt discutați și analizați la Universitatea Tucson din SUA în cursul de știință modernă și mental, ținut sub conducerea lui Alwyn Scott. Cursul începe cu prezentarea celor mai importante descoperiri ale secolului al XX-lea: relativitatea, structura atomului, mecanica cuantică, energia nucleară, electronica stărilor solide, computerul digital, codul genetic ADN, cibernetică, robotică, știința nonlineară, behaviorismul psihologic, știința cogniției, inteligența artificială. Din toate aceste direcții au venit informații pentru neuroștiință, despre necesarul multiplu, despre organizarea ierarhică a creierului. S-au folosit și ipoteze filosofiee despre natura minții: „existența celor trei lumi" ale lui Popper și Eccles, și existența celor patru cuadraturi a lui Ben Wilber. Școala de la Universitatea din Arizona editează și o revistă „Journal of Consciousness Studies" și are multiple sponsorizări. Aici au fost organizate și cele trei conferințe Tucson.

Au fost organizate în 1994, 1996, 1998 pe tema posibilității cunoașterii științifice a conștiinței, temă fundamentală a filosofiei contemporane a mentalului. Comunicările publicate în cele nouă secțiuni ale ultimei conferințe aparțin unor specialiști în filosofie, neuroștiință, psihologie cognitivă, fenomenologie,

inteligență artificială și fizică. Dintre autorii filosofi amintim pe: David J. Chalmers (Universitatea din Arizona), Joseph Levine (Universitatea North Carolina), Martin Nida-Rumelin (Institutul de filosofie, logică și teoria științei – München), Antti Revonsuo (Universitatea Turku), Robert van Gulick (Universitatea din Siracuza). Au participat numeroși specialiști în științele computeriale și psihologice din Anglia, Japonia, S.U.A., Franța, Elveția, Canada, Olanda. Conținutul celor nouă capitole ale lucrării *Asupra unei științe a conștiinței* (2000)[28] acoperă majoritatea subiectelor în atenția celor ce se ocupă astăzi de filosofia mentalului și a conștiinței. Cercetările științifice și abordările filosofiee din ultima vreme au scos problematica experienței conștiente și a vieții psihice interne din conul de umbră în care a stat până în secolul al XX-lea. Un număr mare de cărți și dezbateri s-au născut pe baza cercetărilor interdisciplinare în acest domeniu.

Concentrându-se pe analiza experienței conștiente, cele trei conferințe internaționale Tucson, care sunt prezentate în lucrarea *Asupra unei științe a conștiinței* au încercat o integrare a varietății mari de abordări de inteligență artificială, de filosofia mentalului și a științelor cognitive cu abordări biologice, sociologice, psihologice și culturale ale domeniului. Prima conferință din 1994 a fost restrânsă, desfășurându-se cu teama de a nu degenera în imposibilitatea comunicării între specialiștii atât de diferiți. Ea a avut însă succes astfel că în 1996 conferința s-a extins la 1000 de participanți, dovedind că tema minții și a conștiinței a devenit astăzi esențială nu numai pentru științele umaniste, ci și pentru cele fizico-matematice, biologice, cibernetice, electronice, fapt datorat mai ales nașterii noilor tehnici de informare și comunicare, audiovizuale, computeriale, Internet etc.

Conferința Tucson din 1996 a accentuat asupra aspectelor psihologice ale conștiinței și s-a preocupat de posibilitatea științelor neurale, cognitive și computeriale de a rezolva problemele psihicului uman.

A treia conferință – 1998 – a introdus o nouă serie de antropologie și estetică și s-a axat pe prezentarea unor informații asupra progresului științific cu privire la experiența conștientă și anume în cercetările asupra aspectelor neurale ale conștiinței (în special conștiința vizuală) și asupra contrastului între procesele conștiente și inconștiente.

La această a treia conferință a fost anunțat faptul că Institutul Fetzer va sponsoriza Universitatea din Arizona pentru a înființa un *Centru pentru studiu asupra conștiinței* care să se ocupe de alocarea fondurilor pentru cercetători și profesori invitați, de organizarea de dezbateri, cu privire la experiența conștientă și caracteristicile ei. Conferința s-a bucurat și de o manifestare de poezie cu titlul „Zombie Bues" sub conducerea poetului Carol Ebbecke. Poezia sa *A Tree Tickles Its Branches* a fost pusă ca motto al volumului la care ne referim. Versuri de tipul, *Awareness invariably entails awareness/of some thing, the mechanics of variables,*

[28] *Toward a Science of Consciousness* (vol. III). *The Third Tucson Discussion and Debates*, (eds.), St. R. Hameroff, A. W. Kaszniak, David J. Chalmers, Massachusetts, Londra, The MIT Press, 2000.

fuzzy virtual memory eludes the paradigm. / Rescind the sensory, dreams are the stories/we tell upon waking – experience plus explanation (Conştienţa invariabil presupune conştienţa a ceva, mecanica variabilelor, memoria virtuală *fuzzy* exclude exemplarul. Scăpând senzorialului, visele sunt povestiri pe care le putem spune în starea de trezie – experienţă plus explicaţie) revelează cât de semnificativă se dovedeşte şi astăzi tema conştiinţei pentru existenţa umană. Istoria ei este îndelungată.

În Noiembrie 1999 a fost organizată la Zaragosa în Spania o Conferinţă dedicată centenarului cărţii lui Santiago Ramon Cajal publicată la Madrid în 1899 sub titlul *Textura del Sistema Nervioso del Hombre y los Vertebrados* care este considerată a fi una dintre cele mai importante lucrări precursoare ale actualei neuroştiinţe. La dezbatere au luat parte personalităţi relevante din comunitatea savanţilor şi filosofilor americani care se ocupă de abordarea ştiinţifică a conştiinţei. Au participat David Chalmers (SUA), Ilya Prigogine (Belgia), Lyn Margulis (SUA), François Jacob (Franţa), Terrence Sejnowski (SUA), Roger Penrose (Anglia), Wolf Singer (Germania), Ch. Koch (SUA), Stuart Hameroff (SUA), D. Bloom (SUA).

7. REVOLUŢIA ŞTIINŢIFICĂ COMPUTERIALĂ ŞI PRIMATUL CONŞTIINŢEI (Walker, Danielle Struppa, Pribram, Kato Goro)

Dacă filosofia a păstrat fără întrerupere în atenţia sa, conştiinţa, sub diferitele sale aspecte, cercetările ştiinţifice asupra ei au căpătat un ritm deosebit odată cu revoluţia computerială care include dezvoltarea neurologiei, IA, teoriei informaţiei, ştiinţelor comunicării. Există o paradigmă cognitivă astăzi care şi-a creat propria sa comunitate de specialişti şi propriile concepte şi probleme. Există deja reviste precum „Journal of Consciousness Studies", „Consciousness" etc; serii de lucrări precum „Readings in Consciousness Studies", conferinţe şi secţii la Congrese Internaţionale pe tema conştiinţei. Am vorbit în capitolul anterior despre Conferinţele Tucson-Arizona, vom aminti acum despre Conferinţa din Lisabona (1998) şi de Conferinţele Româno-Americane (Modelarea Structural-fenomenologică) care s-au preocupat de problematica ştiinţelor computeriale şi a conştiinţei. Lucrarea *Science and the Primacy of Consciousness. Intimation of a 21st Century Revolution*[29] reuneşte lucrări de la aceste conferinţe. Această lucrare urmăreşte să prezinte dezbaterea pluridisciplinară a problemei conştiinţei. Astăzi există diferite puncte de vedere faţă de problema conştiinţei: monismul materialist pentru care conştiinţa nu este decât un epifenomen al creierului; dualismul cartezian care afirmă existenţa unei componente extracorporale a minţii, perspectiva cuantică şi

[29] *Science and the Primacy of Consciousness. Intimation of a 21st Century Revolution*, editori R. L. Amoroso, R. Antumes, Claudia Coelho, M. Tarias, A. Leite, P. Soares, SUA, Orinda, The Noetic Press, 2001.

fenomenologică asupra conştiinţei. Lucrarea este compusă din 8 secţiuni şi anume: Biologia neurală şi behavioristă, Filosofia minţii, Fizica cuantică şi cosmologia, Ştiinţele cogniţiei şi parapsihologia transpersonală, Inteligenţa Artificială, Reţele neurale şi ştiinţa calculatoarelor, Teoria informaţiei şi a sistemelor, Aspecte teologice ale conştiinţei.

În secţiunea dedicată fizicii cuantice şi cosmologiei **Evan Harris Walker** în articolul *O teorie cuantică a conştiinţei* foloseşte conceptele mecanicii cuantice pentru a descrie interfaţa dintre conştiinţă şi creier. Supoziţiile pe care le face şi anume : „Conştiinţa e reală dar de natură nefizică"; „Conştiinţa este conectată la realitatea fizică de un construct fundamental de natura fizică"; nu sunt conţinute în mecanica cuantică, în schimb în descrierea constructului care leagă realitatea fizică de conştiinţă apar noţiunile mecanicii cuantice. Abordarea ştiinţifică în paradigma sa actuală implică două aspecte subliniate şi de Henry Swift în articolul său din lucrarea de faţa şi anume: că „lumea materială este realitatea fundamentală şi orice altceva este fie derivat din ea, fie iluzoriu" şi că „procesul de observaţie nu influenţează ceea ce se observă". Majoritatea adepţilor abordării ştiinţifice pure sunt acei care susţin monismul materialist şi ei pot fi găsiţi aproape în întregime în prima parte a lucrării. După Arne Friemuth Peterson conştiinţa e legată de dezvoltarea sistemului locomotor şi a mecanismelor de adaptare la mediu la animale. Intrucât conştiinţa nu poate fi atribuită plantelor înseamnă ca ea este legată de capacitatea animalelor de a-şi modifica habitatul datorită mişcării. Autorul încearcă de asemenea căutarea unor funcţii precursoare ale conştiinţei în cadrul evoluţiei. George A. Christos face un studiu asupra somnului REM şi al somnului care conţine vise şi susţine teza conform căreia în timpul somnului REM se înlătură amintirile vechi şi irelevante iar informaţiile recent dobândite se conturează mai clar. Faptul este folosit de autor ca pe un argument în favoarea evoluţiei, amintirile noi fiind esenţiale pentru supravieţuire. De reţinut este că nu se cunoaşte încă mecanismul prin care informaţiile sunt stocate în memoria umană. Henry Stapp subliniază că metodele clasice nu sunt potrivite pentru explicarea funcţionării creierului şi că acest lucru poate fi explicat doar de mecanica cuantică. Totodată Stapp critică conceptul de materie aşa cum este el înţeles de fizica clasică. Benny Shanon prezintă influenţa pe care o are Ayahuasca, o băutură preparată din timpuri străvechi de-a lungul Amazonului şi consumată de şamanii şi vracii din întreaga regiune, asupra minţii. Studiul modului în care ea influenţează comportamentul celor care o consumă ar putea releva noi aspecte ale conştiinţei.

O altă poziţie care este prezentă în lucrare este a celor care cred că pentru înţelegerea conştiinţei avem nevoie de o nouă ştiinţă. Ei critică presupoziţiile ştiinţei actuale sau unele tendinţe larg acceptate astăzi de către comunitatea ştiinţifică internaţională. Conform lui Richard Amoroso această nouă ştiinţă este perspectiva noetică asupra conştiinţei, o perspectivă care încorporează metodele ştiinţifice teologice şi filosofiee de raportare la conştiinţă. Mihai Drăgănescu şi Menas Kafatos cred că e nevoie de o abordare interdisciplinară a studiului conştiinţei. Conştiinţa se poate studia pe o mulţime de niveluri (psihologic,

fenomenologic etc.) însă este nevoie de o nouă știință care să integreze întreaga ierarhie de niveluri într-o viziune unitară și completă a lumii. Noua știință va fi una structural fenomenologică, „un amestec de știință și filosofie a științei".

Unul dintre cei care au semnalat prioritățile temei conștiinței în știință este ***Karl H. Pribram*** (n. 1919), specialist de seamă în neuroștiințe care a elaborat teoria holonomică a creierului. El consideră că *hiat*-ul între minte și creierul material poate fi îndepărtat prin descoperirea modului în care experiența trăită se leagă cu organizarea creierului. A căutat să descopere substratul și sistemul nervos al comportamentului primar și să determine rolul neocortextului în emoție și cogniție. A colaborat cu G. Miller și E. Galanter la lucrarea *Plans and the Structure of Behavior* (1960) care a introdus alternativa la arcul reflex numită TOTE și care reprezintă structura cognitivă a cunoașterii. Este cunoscut pentru modelul holografic al memoriei. A publicat cărțile: *Languages of the Brain* (1971), *What Makes us Human* (1971) și *Brain and Perception, Holonomy and Structure in Figural Processing* (1991). Pribram trece în revistă istoria dualității (*Mind/Brain*) minte/creier ca dualitate ideal-real, subiect-obiect la Descartes, Kant, Schopenhauer. După expunerea teoretică a existenței izvoarelor corporale a experienței psihologice au apărut cercetările organizării și funcționării sistemelor anatomice ale creierului, a răspunsurilor electrofiziologice la stimulări senzoriale care au evoluat, arată Pribram până la complexa structură electronică computațională, surprinsă de teoriile actuale.

David Chalmers considera că problema *mind-brain* are o parte tare (dificilă) și una slabă (ușoară). Revoluția realizată în științele cognitive a rezolvat partea ușoară a problemei și anume explicarea relației minte-creier din punct de vedere al psihologiei experimentale și al neuropsihologiei. Problema care rămâne este a cunoașterii în general ca problemă ontologică și a comunicării între experiența cognitivă personală și experiența altora. Este vorba de obiectul și subiectul cunoașterii în general și nu numai cel din cazul psihologiei conștiinței. Aici intervine perspectiva fizicii cuantice care arată că nu avem observabile (obiecte) ci doar observații (ale subiectului) în cunoaștere. Dualismul lui Descartes revine, la el se adaugă dualismul lui Brentano între cel care percepe și cel perceput, accentul căzând pe intenția perceptorului. Pribram susține că sistemele creierului din convexitatea posterioară a emisferelor cerebrale este responsabil de dualitatea prezentată de Brentano.

Dacă un centru din lobii cerebrali este distrus nu apare conștientizarea intenției anumitor percepții. Cercetarea creierului efectuată de Bradley, Pribram ș.a., a stabilit tipuri de conștiență, de experiență psihologică determinate de sisteme neurale. Intențiile sunt cercetate ca intenții apriorice (tactice) și intenții în acțiune (strategii). Pribram se ocupă de relații între emoție, motivație, strategie și tactici și părți ale creierului. El discută despre teoriile holiste, eliminativiste, behavioriste, mentaliste asupra funcționării creierului și arată modul în care ele comit „erori categoriale" în explicarea mentalului. Referințele critice ale lui Pribram la Churchland, Fr. Crick, Skinner, Sperry, Searle ilustrează orientarea sa holonomică.

O altă poziție ce vine din direcția oamenilor de știință este cea a lui **Kato Goro** și **Daniele Struppa** care construiesc un model al conștiinței bazat pe teoria categoriilor matematice, model ce are la bază două ipoteze împrumutate din filosofia budistă: a) universul este o stare de conștiință; b) timpul este multidimensional și non –linear. Pentru Daniel Miller, noua știință, ar trebui să ia în considerare nu numai structura ci și conținutul proceselor cognitive. De asemenea el evidențiază faptul fundamental ca până acum nu s-a spus ce este conștiința, ci, doar ce face conștiința. Charles Berner și Chaterine Draut cred că doar faptul că, noțiunea conștiință a devenit primară în știință, înseamnă ruperea cu o tradiție veche de 200 de ani. Ei propun ca fundament al noii științe o realitate nefizică care este constituită dintr-o mulțime de agenți individuali ce-și hotărăsc relațiile unul cu celălalt și din care apar atât conștiința cât și realitatea fizică.

Există o poziție care neagă faptul că știința ar putea să construiască singură o teorie asupra conștiinței. La aspectul fundamental al universului care este conștiință nu pot avea acces decât cel ce practică meditația continuă și căutarea sinelui. Stanislav Groff este un psiholog care a părăsit pozițiile „materialiste" pe care le avea înainte de începutul practicii psihiatrice. El afirmă că a învățat mai mult despre conștiința din gândirea mistică a Estului, în special a Indiei decât din manualele de psihologie. Henry Swift crede că noua paradigmă în care va intra știința va fi diferită de cele anterioare prin aceea că nu trebuie schimbate doar conceptele mentale ci e nevoie de o schimbare umană profundă la nivelul psihicului. Astfel el vorbește de o acceptare intelectuală a premiselor noii științe.

Lucrarea se încheie cu o masă rotundă semnificativă pentru stadiul cercetării conștiinței la care participă neurologul Karl Pribram, parapsihologul Rupert Shelderake, psihologul Stanislav Grof și fizicianul Amit Goswami. Întrebarea la care fiecare din participanți trebuie să răspundă este: ce este conștiința? S-a descris etimologia cuvântului – conștiința provine din latinescul „consciere" și înseamnă a cunoaște împreună. În rest fiecare a vorbit despre conștiință de pe poziția pe care și-o asumase anterior, poziție de pe care fiecare încearcă să înțeleagă ce este conștiința.

8. FILOSOFI AMERICANI DE ORIENTARE POSTMODERNĂ, CONTINENTALĂ (Richard M. Rorty, Paul de Man, Calvin O. Schrag, John Sallis, Patrick Heelan)

Richard McKay Rorty[30] s-a născut în 1931 la New York, este orientat spre filosofia post-analitică, hermeneutică, pragmatică în filosofia științei, metafizică, metafilosofie. A obținut BA la Chicago, 1949 și MA la Chicago, 1952, PhD la Yale, 1956. A fost influențat de Dewey, Heidegger, Sellars, Wittgestein. A predat la Yale (1954–1956) la Wellseley (1958–1961), Princeton (1961–1982), Virginia (1961–1982) și a realizat numeroase deplasări științifice în toată lumea. În România a predat la Universitatea din Cluj Napoca în anii 1990.

[30] Richard Mason, *Rorty*, în *One Hundred Philosophers* (1992).

Lucrările sale principale sunt: *The Linguistic Turn* (1967); *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Contingency, Irony and Solidarity (1989), Essays on Heidegger and Others* (1991), *Objectivity, Relativism and Truth (1991), Truth and Progress* (1998), *Philosophy and Social Hope*(1999). Lucrări despre Rorty: A. West, *The American Evasion of Philosophy* (1989). A. R. Malachowski (ed.), *Reading Rorty* (1990), H. J. Sautkamp (ed.), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher* (1993), *Responds to his Critics* (1995), D.L. Hall *Prophet and Poet of the New Pragmatism* (1993).

Prima sa lucrare conține o lungă introducere despre dificultățile metafilosofiee ale filosofiei lingvistice care semnalau deja reținerile sale față de tradiția analitică din care se originează concepția sa ca și interesul său pentru natura și locul filosofiei.

Reputația sa internațională s-a născut odată cu lucrarea *Filosofia și oglinda naturii* unde pune problemele filosofiee actuale arătând că filosofia vestului începând de la Descartes considera mintea ca o oglindă a naturii obiective. Polaritatea natură-minte, crede Rorty, stă dincolo de problemele standard ale epistemologiei. Problemele epistemologice se transformă în probleme lingvistice. Statutul privilegiat al filosofiei și filosofilor rezultă din poziția fundaționalistă a teoriei, potrivit căreia filosofia este privită în afară de timp. Scopul filosofiei după Rorty este convenția, filosofia fiind un fel de gen literar cu consecințe pragmatice. El s-a transferat de la catedra de Filosofie la catedra de Literatură și apoi la cea de științe umaniste. Scrisul său filosofie este lucid, clar, inspirat. El a urmat tradiția lui James și Dewey, aratând că mintea reprezentativă este sursa erorilor, de aceea își propune un program deconstrucționist al acestei teme. Ca și Wittgenstein în *Philosophical Investigations*, Rorty a prezentat povestea esențialistă a nașterii filosofiei. Cu critica istorismului s-a impus la Congresul de filosofie interamerican de la Guadalahara din 1985, unde a susținut ideea de filosofie ca joc (extrapolare a conversației). Ideea a fost criticată de filosofii latino-americani ce aveau contact cu tradițiile europene ce vedeau filosofia ca o critică radicală a politicii. El expune o soluție în care cetățenii liberi autoconștienți privesc adevărul condiției sociale ca fiind o povestire, dramă, ficțiune care nu poate fi fixat în timp.

Lucrarea *Objectivity, Relativism and Truth*[31] pe care o considerăm reprezentativă pentru concepția lui Rorty are următorul conținut: *Introducere*: Antireprezentaționalism, etnocentrism și liberalism; *Partea I*: Solidaritate sau obiectivitate; Știința ca solidaritate; Este știința naturii un gen natural?; Pragmatism fără metodă; Texte și Lumps; Cercetarea ca necontextualizare. O abordare antidualistă a interpretării; *Partea a II-a*: Fizicalismul non-reductiv; Pragmatismul, Davidson și adevărul; Reprezentarea, practica socială și adevărul; Sunete nefamiliare: Hesse și Davidson asupra metaforei; *Partea III:* Prioritatea democrației asupra filosofiei; Liberalismul burghez postmodernist; Asupra etnocentrismului: O replică la Clifford Geertz; Cosmopolitism fără emancipare; Răspuns lui J.F. Lyotard; Index de nume.

---

[31] R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge Univ. Press, 1991.

În *Introducere* la această lucrare, Rorty spune despre cunoaştere că nu reprezintă redarea adevărată a realităţii ci stabilirea de obiceiuri şi acţiuni care pot face faţă realităţii. Există diferenţe sociologice, dar nu epistemologice între matricile disciplinare ale fizicii teoretice şi ale criticii literare.

Principalii autori care îmi fondează orientarea, recunoaşte Rorty, sunt Wittgenstein, Heidegger şi Dewey. În *Filosofia şi oglinda naturii* m-am ocupat mai ales de Sellars şi Quine, dar în ultimii ani am scris şi citit mai ales din Davidson (partea a II-a a lucrării de faţă îi este destinată). Partea a III-a încearcă să demonstreze că „teoria cunoaşterii spectator" se cere abandonată de o societate democratică. Pornesc aici de la Dewey, prin Peirce şi Habermas. *Etnocentrismul* realizează după părerea mea legătura între antireprezentaţionalism şi liberalism. Deschiderile şi libertatea diverselor culturii trebuie să primeze faţă de adevărul unic.

Filosofii de limbă engleză încearcă să încheie secolul al XX-lea, observă Rorty, discutând aceleaşi teme ca şi în 1900. Atunci opusul realismului era idealismul. Acum limba a înlocuit mintea în raportarea la realitate. Deci discuţia a trecut de la problema dacă lumea reală este independentă de minte la problema care propoziţii adevărate (dacă există vreuna) stau în relaţie reprezentaţională cu sistemul nonlingvistic. Discuţia despre realism se referă astăzi la faptul dacă numai propoziţiile fizicii au corespondent în fapte materiale, sau dacă şi propoziţiile matematicii şi ale eticii au aşa ceva. Opusul realismului este astăzi antirealismul. Acest termen este totuşi ambiguu. Astăzi se susţine că nici un item lingvistic nu reprezintă un item nonlingvistic. Reprezentaţionalismul susţine că atât gândirea cât şi limba conţine ceva din realitate. Antireprezentaţionalismul neagă acest lucru şi deci este anti-realist. Reprezentaţionaliştii cred că toate controversele între idealişti şi realişti sunt între sceptici şi antisceptici.

Nu există un test de acurateţe pentru corespondenţa reprezentării cu realitatea. Acesta este argumentul lui Putnam pentru a demonstra că „referinţa", o noţiune semantică ce leagă limbajul de non-limbaj este internă concepţiei noastre despre lume. De pildă încercarea reprezentaţionalismului de a demonstra succesul astrofizicii şi insuccesul astrologiei apare ca un simplu compliment şi o etichetare obţinută de pe poziţia „*ochiului lui Dumnezeu*", deşi nu avem idee ce s-ar vedea din acea poziţie. După cum spune Davidson „nimeni nu poate să se laude cu avantajul acelei poziţii pentru a compara schemele astrologului cu ale astrofizicianului în baza timpului ce-i aparţine"[32].

Din punct de vedere al reprezentaţionalismului, scrie Rorty, faptul că noţiuni ca reprezentare, referinţă şi adevăr sunt dezvoltate în interiorul unui limbaj sau a unei teorii nu este un motiv să le eliminăm. Pentru că nu ştim când o teorie fizică este matură, nu înseamnă că nimic din ea nu are valoare. Nagel susţine că azi există o stranie atracţie spre idealism întrucât se crede că ceea ce lucrurile sunt şi cum sunt nu depinde de ceva dincolo de ceea ce gândim noi în principiu. Dacă eliminăm noţiunea de referinţă şi corespondenţă ne interzicem încercarea de a ieşi din

[32] *Ibidem*, p. 6.

propriile noastre gânduri, efort pe care Nagel îl consideră nesănătos. Antireprezentaționaliștii nu consideră acest efort nesănătos, ei cred că istoria filosofiei ne arată că este chiar dezirabil. Reprezentaționalismul generează o serie de pseudo-probleme. Wittgenstein le-a simțit când a elaborat Tratatul de pe o poziție reprezentanționalistă. Rezultatul nu a fost o poziție idealist transcendentală, cum susțin reprezentaționaliștii ci o încercare de a evita răspunsul la întrebarea: Este realitatea intrinsec determinată sau este ea determinată ca rezultat al activității noastre? Wittgenstein ne sugerează că noi determinăm realitatea și că și realismul și idealismul împărtășesc presupoziția reprezentaționalistă care ar trebui înlăturată. Nagel crede că urmându-l pe Wittgenstein ar trebui să credem că orice gândire este o iluzie. Aceeași poziție e susținută și de David Lewis în replică la Putnam care crede că trebuie să ne mulțumim a rămâne în interiorul teoriei fără a dori poziția "ochiului lui D-zeu". Dacă teoria referinței este adevărată prin intențiile noastre referențiale atunci internalismul lui Putnam este de nesusținut.

Reprezentaționalismul crede el, face față valorii de elită a fizicii care ca parte din cultură este o realitate nonumană spre deosebire de practica socială umană. William susține că "noi putem selecta dintre credințele și aspectele imaginii noastre despre lume, unele pe care le putem crede că ar reprezenta-o la un grad maxim de independență față de perspectiva noastră și ciudățeniile ei. Antireprezentaționalismul arată că nu există nici un motiv pentru care fizica ar fi mai independentă de noi decât astrologia sau critica literară. Pentru ei, diferite domenii ale culturii răspund diferit nevoilor umane, dar nu există cale care să ne ducă dincolo de acestea la surprinderea unicității și diferenței obiective din natură. Nevoile transcendentale, de care vorbește Nagel, sunt după antireprezentaționaliști cultural indezirabile. Ei cred că acestea pot fi eliminate prin educația morală care să scoată omul din relația umilă cu realități non-umane și să-l plaseze în relații libere și deschise cu alte existențe umane egale culminând în acordul intersubiectiv și toleranța reciprocă"[33].

Rorty își exprimă speranța că filosofia de limbă engleză din sec. XX va depăși reprezentaționalismul, așa cum au făcut filosofia franceză și cea germană. Gânditorii continentali abordează cultura fără ambiția transcendenței preferând tradiția ontologică. Tema *Solidarității și Obiectivității* se repetă cu variații în toate eseurile acestora. Multe pun și problema etnocentrismului pentru că o consecință a antireprezentaționalismului este recunoașterea faptului că nu avem imaginea a ce sunt lucrurile de pe poziția ochiului lui Dumnezeu, nici o știință nu a scăpat de influența culturală, adică de opțiuni de viață care nu sunt monolitice ci cu toleranță față de subculturi și cu bunăvoința de a asculta și la culturile vecine. Dewey a făcut legătura între antireprezentaționalism și democrație, arată Rorty. El trece de la critica noțiunii de limbaj independent determinat de realitate, la critica folosirii noțiunii universale de „natură a eului" sau a "umanității esențiale". Este și în acest caz vorba de încercarea de a ieși din propria gândire încercând să ieși din contingența istoriei și a pune unele părți împotriva altor părți. Este un proces de reformă și îmbunătățire nu de revoluție. Imaginea alternativă față de extremismul

[33] *Ibidem*, p. 8.

universalului impus este creşterea spiritualităţii prin adiţiunea unor noi opţiuni, noi candidate la credinţă şi dorinţă exprimate în vocabulare noi. Rezultatul este lărgirea imaginaţiei prin folosirea metafizică a vechilor semne şi sunete. Cele mai multe suspiciuni şi critici apar cu privire la eseurile despre prioritatea democraţiei faţă de filosofie şi cu privire la postmodernismul liberalist burghez. Etnocentrismul este o limită umană dar este şi o etică ce impune un tip de cultură celorlalte ca de pildă cea denumită democraţia bogaţilor Nord-Atlantici. Toţi filosofii, de la Hegel încoace mai ales Dewey, Marx, Foucault, caută tensiunile din practică şi caută înlăturarea lor. Rorty a schiţat câteva conexiuni între antireprezentaţionalism, etnocentrism şi cultura sociopolitică a democraţiilor liberale. M-am bazat, spune el, pe ideile lui în perioada lucrării *Filosofia şi oglinda naturii*. Acesta a fost treptat eclipsat de Wittgenstein şi Heidegger. Poziţia lui Rorty diferă de cea a lui Dewey mai ales cu privire la relaţia între ştiinţă şi restul culturii şi în situarea problemei reprezentaţionalismului şi antireprezentaţionalismului, în termeni de noţiuni şi propoziţii şi nu de idei şi experienţe. Dar el nu consideră aceste diferenţe foarte mari. Încercările lui Dewey de a înlătura doctrinele reprezentaţionaliste l-au pus în dispută cu ideile de obiectivitate, adevăr şi relaţionism pentru că el considera aceste doctrine ca impedimente pentru încrederea în sine a existenţelor umane. Cred că avea dreptate spune Rorty, şi lucrarea de faţă îi continuă efortul. Împotriva lui Heidegger şi a altora consider că încrederea în sine este un lucru bun pentru om.

În capitolul *Solidaritate şi obiectivitate*, Rorty arată că există două moduri principale prin care omul reflexiv încearcă să-şi plaseze viaţa într-un context cât mai larg şi să-i dea sens. Primul se referă la comunitate care poate fi real-istorică sau imaginară, sau ambele. Al doilea, este a se descrie pe sine în directă relaţie cu realitatea non-umană. Primul reflecta dorinţa de solidaritate, al doilea dorinţa de obiectivitate[34].

Tradiţia culturii vestice este să se centreze pe Adevăr, o tradiţie ce vine de la greci prin Renaştere şi se îndreaptă spre obiectivitate. Idealul adevărului este ideal în sine. Intelectualul este cel care vine în legătură cu lumea nu prin opiniile comunităţii sale ci pe cale directă, nemediată. Chiar astăzi se caută în ştiinţele despre om „structuri ascunse", „factori culturali invarianţi", „paternuri determinate biologic". S-a creat o epistemologie a justificării, natural determinate şi de corespondenţă cu realitatea. Se reduce socialul-solidaritatea, la natural-obiectivitate.

Pragmatiştii reduc obiectivitatea la solidaritate-adevărul reprezintă ceea ce este bine pentru noi să credem. Ei nu cred într-o raţionalitate transculturală. Relativismul este eticheta tradiţională aplicată de realişti pragmatiştilor şi se referă la cei ce susţin că (1) orice opinie este la fel de bună ca altele (2) adevărul este un termen echivoc având atâtea sensuri câte proceduri de justificare apar (3) nu se poate spune despre adevăr şi raţionalitate mai mult decât poate spune descrierea procedurii de justificare într-o societate dată. Pragmatiştii nu cred în epistemologie nici măcar în cea relativistă, ei se bazează pe etică.

[34] *Ibidem*, p. 21.

Părerea mea, scrie Rorty, este similară cu ceea ce Nietzsche spunea despre adevăr, că ar fi o armată nobilă de metafore, metonimii şi antropomorfisme, pe scurt o sumă de relaţii umane care au fost surprinse, transpuse şi înfrumuseţate poetic şi retoric şi care după o lungă folosire „apar ca forme canonice şi obligatorii pentru popor". Aceste idei relevă că adevărul este în întregime problemă de solidaritate. De aceea cred că nu există decât dialog cu care orice „raţionalitate transculturală" trebuie corelată. Aceasta nu înseamnă că repudiem, cum Nietzsche adesea face, orice conversaţie socratică, personalitatea creştină sau ştiinţa Renaşterii. Nietzsche îşi exprimă resentimente faţă de realismul filosofie, manifestate în idealizarea solitudinii şi violenţei. Gânditorii postnietzsche (Adorno, Heidegger şi Foucault) îmbină criticismul acestuia la adresa metafizicii cu critica societăţii burgheze, a dragostei creştine şi a scientismului, început în secolul al XX-lea. Eu cred că cele două criticisme nu trebuie corelate, susţine Rorty. Pragmatismul, cred eu este o filosofie a solidarităţii nu a disperării. Din acest punct de vedere Socrate mergea dincolo de zei, creştinismul se întoarce de la Creatorul divin la fiul omului ce suferă pe cruce, iar baconienii se întorc de la ştiinţă ca o contemplare a adevărului etern la ştiinţa ca instrument al progresului social, toate fiind premize pentru încrederea socială pe care o sugerează teoria pragmatică asupra adevărului.

Cele mai bune argumente ale pragmaticienilor pentru solidaritate şi împotriva partizanilor obiectivităţii realiste sunt argumentele lui Nietzsche cum că funcţia metafizico-epistemologică a stabilirii comportării noastre nu se mai manifestă. Trebuie să substituim fundamentarea etică a mitului comunitar cu una practică. Obiectele lumii nu conţin proprietăţi intrinseci care să ne ghideze acţiunea, nici dimensiuni epistemologice independente de scop, morală, nici afirmaţia democratică că adevărul este reductibil la justificare.

Retorica obiectivităţii ştiinţifice luată în serios ne conduce la persoane ca B.F. Skinner şi Althusser care au căutat să abordeze ştiinţific viaţa morală şi politică. Reacţia împotriva scientismului ne conduce la atacul asupra ştiinţei naturii ca un fel de Dumnezeu fals. „Dar nu este nimic în neregulă cu ştiinţa, spune Rorty, ci numai cu încercarea de a o diviniza, încercare caracteristică filosofiei realiste. Reacţia duce de asemenea la atacarea gândirii sociale liberale de tipul celei a lui Mill sau Dewey şi Rawls potrivit căreia suprastructura ideologică care reflectă realităţile situaţiei noastre, înhibă încercările de a o modifica. Dar nu e nimic în neregulă cu democraţia liberală nici cu filosofii care o susţin, arată Rorty. Este în neregulă doar încercarea de a vedea efortul lor ca un efort de a obţine o demonstraţie a superiorităţii obiective a modului nostru de a trăi asupra altor alternative. Nu este nimic în neregulă cu speranţele iluminismului care au creat democraţiile vestice. Valoarea idealurilor iluminismului apare însă pentru noi pragmaticienii doar în raport cu anumite instituţii şi practici şi nu este universală"[35].

Caracteristic pentru Rorty este: - Respingerea teoriei cunoaşterii spectator; - Diferenţierea între cunoaşterea din ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale; - Cotitura sociopsihologică în epistemologie; - Cotitura retorică în filosofie; - Descentrarea

[35] *Ibidem*, p. 35.

tematică – pluralitatea interpretării lumii; - Stabilirea unui raport indefinit între realitate şi ficţiune, descriere şi interpretare, cunoaştere şi context; - Respingerea realismului, esenţialismului şi reprezentaţionalismului; - Adoptarea holismului antireducţionist, a etnocentrismului bazat pe liberalism – libertatea diverselor culturi primează faţă de adevărul unic.

Richard Rorty afirmă că nu este nimic rău cu ştiinţa, ci doar cu divinizarea ei către filosofia "realistă". Ca sa fie sursă a adevărului, ştiinţa trebuie să se refere la ceva dincolo de sine, cum se referă religia la sacru. Ştiinţa nu este un termen abstract metafizic, în vreme ce realitatea este. Ştiinţa reprezintă o practică umană ce caută metode şi instrumente de cunoaştere. Ea pretinde însă că trece dincolo de relativitatea existenţei umane. R. Rorty[36] încearcă să analizeze legătura între ştiinţă, raţiune şi realitate. Neutralitatea şi obiectivitatea ştiinţei nu au cum să se susţină pentru că ştiinţa nu este model al raţionalităţii, ci al solidarităţii. Oamenii de ştiinţă nu sunt „sacerdoţii" cunoaşterii, iar poziţia posmodernă şubrezeşte şi ideea ştiinţei unice care se consideră că există o supremă realitate dincolo de relativismul lumesc, realitate la care doar ea poate ajunge. R. Rorty expune o poziţie antireprezentaţională punând în relaţie ştiinţa naturii cu restul culturii. El susţine că ştiinţa nu ajunge la realitatea adevărată şi obiectivă independent de psihic şi limbaj. Este o activitate ca şi alte activităţi (artistice, religioase etc.) care ne ajută să facem faţă realităţii.

Apare o artă a perspectivelor multiple, marginalul, excentricul domină faţă de generalul uman al modernismului. „Cultura unică a omenirii" lasă loc „diversităţii culturilor". Un artist posmodern, scrie Lyotard se aseamănă cu un filosof, el nu produce după reguli şi categorii prestabilite, ci creează reguli şi categorii proprii. Problemele referinţei, ale raportului realităţii cu istoria şi alte realităţii cu istoria şi ale realităţii cu limba sunt astfel puse de postmodernişti încât periclitează, dar şi etalează angajamentul mimesc faţă de existent. Istoria nu există pentru postmodernişti decât în calitate de text cu multiple posibilităţi de interpretare. Există o inflaţie a discursului şi a textului care accentuează asupra aspectelor sceptice, ele evidenţiază interrelaţia între persoane şi lucruri şi faptul că realitatea este mişcătoare şi „nehotărâtă". Valorile umane îşi găsesc un suport mai larg în gândirea ultimilor douăzeci de ani, susţine David Harvey, pentru că identitatea şi unificarea care înstrăinau existenţa oamenilor au fost descentrate, fiind criticate atât alienarea minţii faţă de corp, cât şi separarea spiritului faţă de experienţa practică.

Paul de Man[37] a fost primul american care a pus accentul pe deconstrucţie şi a politizat ştiinţele umaniste în universalităţile americane. El a revigorat criticismul social de stânga cu ajutorul armelor literare şi filosofiee. Este ceea ce se va numi stânga culturală americană care grupează deconstucţionişti, feminişti, oameni care cercetează alterităţi sexuale şi etnice. Cunoscută ca *Rainbow Coalition* orientarea aceasta încearcă o înţelegere diferită a naturii limbajului şi literaturii susţinând că schimbarea este comparabilă cu trecerea de la mecanica aristoteliană la cea

[36] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 198

[37] Paul de Man, *The Ressistance to Theory*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, p. 11.

galileiană şi a avut similare implicaţii morale şi politice. Pentru această mişcare culturală reading (citirea) a devenit tot atât de importantă ca şi metoda ştiinţifică în anii 1920-1930. De la H. B. Wells la John Dewey, autorii americani susţineau că viaţa şi politica vor deveni mai bune dacă vor fi adoptate obiceiuri natural *scientiste.* Astăzi se spune acelaşi lucru despre *critica literară.* J.H. Miller unul dintre cei mai apropiaţi prieteni ai lui de Man spunea „mileniul păcii şi justiţiei între oameni va veni când toţi oamenii vor fi buni cititori în sensul lui de Man". În 1967 în „*Criticism and Crisis*" de Man scria : „faptul că semnul şi semnificaţia nu coincid niciodată este tipic pentru limbajul literar. Literatura, spre deosebire de limbajul natural, începe departe de cunoaştere, ea este o formă de limbaj liberă de prejudiciile expresiei nemediate". Este descoperirea dorinţei ca *pattern* fundamental al existenţei care discordă cu orice posibilitate de satisfacţie. Conştiinţa care derivă din această descoperire constă în prezenţa nimicului. Limbajul poetic numeşte acest vid cu o înţelegere mereu înnoită. Numirea personală este ceea ce numim literatură. Defectul expresiei nemediate înseamnă defectul de a crede că semnul şi semnificaţia pot coincide. Acest defect este ceea ce Derrida numea *logocentrism.* Logocentrismul susţine că limbajul reprezintă uneori ceva nelingvistic, că semnul şi semnificaţia coincid în sensul că semnul reflectă exact altceva – semnificaţia. Semnificaţia este un gând în mintea cuiva care poate reprezenta ceva non-mental. Pentru logocentrişti limbajul este bun când este transparent faţă de realitate şi identic cu obiectul său, după cum spuneau Aristotel şi Hegel.

Antilogocentriştii susţin, împotriva metaforei transparenţei şi identităţii, ideea lui Saussure a jocului diferenţelor. Ei cred că semnele dau semnificaţie în virtutea legăturii lor cu alte semne prin relaţii de similaritate şi disimilaritate mai degrabă decât prin coincidenţa cu ceva mental. Ei au credinţa că orice gândire este limbaj şi orice gând are semnificaţie prin relaţia cu alte gânduri. Pentru ei adevărul nu este în funcţie de transparenţa sau corespondenţa cu realitatea, ci de relaţia gândurilor sau semnelor unele cu altele. Antilogocentrismul este un caz de antiesenţialism, un fel de holism radical ca cel al lui Wittgenstein, Quine, Dewey, Davidson şi Derrida. Logocentrismul este esenţialism aplicat la propoziţii şi credinţe. După demiterea ideii esenţialiste cum că lucrurile au proprietăţi intrinseci şi relaţionale, ideile antireprezentaţionaliste ale lui Saussure şi Davidson urmează natural. Afirmaţia că limbajul este un joc al diferenţelor apare la Saussure şi Wittgenstein, iar Quine susţine că semnificaţia este ştiinţa întreagă . Ei accentuează contextualitatea lui Derrida cu privire la Rousseau, care ar fi scăpat de greşeala logocentrică prin ideea că limbajul este literar, De Man susţine că literatura este întotdeauna antiesenţialistă. În lucrări precum *Blindness and insights* (1986), *Criticism and Critics* (1967), *The Resistance to Theory* (1986), De Man susţine că limbajul este un joc al relaţiilor. Omul are o pasiune futilă pentru că este o existenţă fără esenţă dar care insistă să-şi fi atribuit esenţă. Ca şi Sartre crede că viaţa umană are o oscilaţie perpetuă. La unii aceste oscilaţii reprezintă dorinţa de a deţine „Ochiul lui Dumnezeu" care să încarneze logosul realului şi să internalizeze natura lucrurilor. La celălalt capăt este credinţa postmodernistă că nu există aşa ceva.

Calvin Otto Schrag[38] este *George Ade Distinguished* profesor la Universitatea Purdue din SUA şi-a efectuat studiile la Yale, Harvard, Ilinois, Indiana. S-a specializat la Heidelberg, Oxford şi Louvain în Europa. L-a cunoscut personal pe Heidegger şi a fost asistentul filosofului şi teologului Tillich. A scris numeroase lucrări dintre care *Existence and Freedom*, 1961, *Experience and Being*, 1969, *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, 1980, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, 1987, *The Resources of Rationality. A Response tothe Postmodern Challenge*, 1992, *Philosophical Papers: Betwixt and Between*, 1994, *The Self after Postmodernity*, 1997. Este expert în probleme de fenomenologie, existenţialism, postmodernism şi hermeneutică. Face parte din numeroase societăţi filosofiee internaţionale şi colegii de redacţie ale unor reviste prestigioase. Este iniţiatorul publicării unor reviste de filosofie „Man and World", „Philosophy and Rhetoric", „Phenomenological Inquiry".

De la Kant la Rorty critica raţiunii se constituie drept parte esenţială a oricărei tentative de a face filosofie. Şi totuşi sfidarea postmodernistă, la care încearcă să răspundă Calvin O. Schrag în cartea sa *Resursele raţionalităţii* neagă necesitatea criticismului de tip kantian considerându-l a fi una dintre dimensiunile caduce ale centralismului modernist. Angrenat în dispută, Schrag consideră îndreptăţite problematizarea şi descentrarea conştiinţei, dar sesizează alunecările postmoderniste spre extremismul dizolvării totale a subiectivităţii în conversaţie şi a epistemologiei în socio-psihologie şi retorică. El propune o concepţie filosofieă proprie înscrisă în orientarea „cotiturii retorice" pe care o denumeşte teoria raţionalităţii transversale. Principalii reprezentanţi ai postmodernismului filosofie pretind că se preocupă doar de distrugerea imaginii sclerozate a raţionalităţii fără să propună ceva în loc. Asta în mod aparent, observă Scharg, pentru că în fapt ca în orice contestare şi deconstrucţie la nivelul fundamentelor se produce şi o afirmare şi o construcţie a unei imagini- haotice şi obscure-, dar oricum tot imagine. Deoarece postmoderniştii nu pot ieşi din acest cerc vicios, iar modernismul nu renunţă la unilateralizări, C.O. Schrag propune propria variantă.

După propria mărturisire este interesat în primul rând de problemele legate de existenţa şi comportamentul „eului" uman: ce anume funcţionează în dinamica înţelegerii eului, în ce măsură ne sunt suficiente conceptele tradiţionale (de exemplu: sufletul-substanţă, spiritul, conştiinţa, eul transcendental, identitatea eului etc.) şi în ce măsură trebuie să ne mişcăm dincolo de ele, să le deconstruim, să experimentăm un nou limbaj şi noi concepte în efortul de a arăta ce înseamnă să existe ca fiinţă umană. În concepţia sa eul nu stă izolat ca un fel de insulă suficientă sieşi, ci se află contextualizat de tradiţie şi de practici sociale, de aceea va da atenţie structurii şi dinamicii formaţiei socio-culturale din care face parte individul, eul uman, inextricabilei legături între societate, subiect uman şi cultură. Interesul lui Schrag pentru înţelegerea eului, a subiectului este completat de interesul pentru procesele de producere culturală şi istorică ale acestuia. Tema rămâne perenă în

[38] C.O. Schrag, *The Self after Postmodernity*, Yale, Yale University Press, 1997.

câmpul filosofie şi al disciplinelor corelate lui, maniera în care a fost formulată şi orizontul pe care l-a deschis prin punerea ei s-au schimbat de la epocă la epocă, de la secol la secol, scrie Schrag. A pune întrebări despre noi înşine, despre ce înseamnă că existăm apare ca un semn distinctiv al fiinţelor care suntem. În lucrările mele, spune el, dau o atenţie specială sufletului, naturii umane, substanţei care gândeşte, minţii, comportamentului uman, eului şi persoanei. În completare, sunt obligat să răspund şi proliferării de modele ale mentalului rezultând din dezvoltarea cercetării cibernetice, inteligenţa artificială, ştiinţa cognitivă şi teoria sistemelor. În lista conceptelor cărora Schrag le-a dat atenţie particulară în scrierile sale de-a lungul timpului se mai includ şi existenţa, auto-identitatea, personalitatea, comunicarea, practica, temporalitatea, istoricitatea şi raţionalitatea, toate fiind reflectate chiar în titlurile cărţilor de la *Existence and Freedom* (1961) la *The Self After Postmodernity* (1997). Fundamentarea teoretică a scrierilor sale se face în două moduri. Primul este fundamentarea istorică: conversaţia cu tradiţia. Teoriile şi conceptele care s-au dezvoltat în anii anteriori trebuie revăzute, supuse unei critici riguroase. A face filosofie presupune răspunderea de a continua conversaţia filosofieă a umanităţii folosind ca interlocutori marile minţi ale tuturor timpurilor trecute, susţine Schrag. Al doilea mod de fundamentare foloseşte resursele interdisciplinare. În timpul cercetării şi predării filosofiei, spune el, am privit consecvent spre disciplinele surori şi în special la ştiinţele umane: literatură, retorică, studii asupra comunicării şi teologie unde se pot găsi reflecţii şi intuiţii cu privire la temele ce abordează metodologia, categoriile interpretative şi rezultatele investigaţiilor specifice lor. În viziunea lui Schrag temele din filosofia mentalului nu pot fi separate de cele ale filosofiei ştiinţei şi culturii. Gramaticile conştiinţei, credinţelor, dispoziţiilor, personalităţii şi identităţii, toate stând în atenţia filosofiei mentalului, îşi capătă inteligibilitatea în procesul formativ al culturii. Filosofia culturii stabileşte contextul pentru înţelegerea determinaţiilor mentalului şi a ceea ce înţelegem prin „eu". Filosofia mentalului şi filosofia culturii sunt strâns legate şi în această interdependenţă filosofia ştiinţei joacă un rol crucial. Mai ales cu privire la distincţia între ştiinţele naturale şi cele umane filosofia ştiinţei este în stare să diferenţieze condiţiile operative în cunoaşterea naturii externe, de cele operative în cunoaşterea eului uman şi experimentează posibilele relaţii de complementaritate între cele două.

După propria apreciere poziţia sa filosofieă s-ar include în categoria celor care răspund critic continuu la principalele orientări ale secolului XX. Niciodată, scrie Schrag, nu m-am simţit confortabil când am fost aliniat la o şcoală anume, gândirea filosofieă creativă nu poate accepta constrângerile specifice doctrinelor filosofiee care îngheaţă în diferite „isme", fie realism, idealism, nominalism, fenomenalism, pozitivism, existenţialism şi aşa mai departe. Admit că filosofia creativă trebuie să răspundă variatelor tradiţii şi şcoli filosofiee care s-au dezvoltat în timp, dar trebuie să le răspundă critic. Interesul meu filosofie incipient a fost impulsionat de cărţile lui Alfred North Whitehead din a cărui „filosofie a procesului" anumite idei au rămas întipărite în gândirea mea pentru totdeauna. Mai târziu i-am descoperit pe Heidegger şi odată cu ei pe Sartre şi Merleau-Ponty, adică

pe reprezentanții a ceea ce se numește „perioada clasică" a existențialismului și fenomenologiei secolului al XX-lea și trebuie să recunosc influența acestor importanți gânditori asupra concepției mele filosofiee. Apoi a apărut în scenă structuralismul și am avut motive să răspund critic în particular la pătrunderea lui în filosofia științelor umane. Lucrarea mea *Radical Reflection and the Origin of the Human Science* (1980) o ilustrează. Ar trebui totuși menționat că scrierile lui Soren Kierkegaard, pasionatul gânditor danez, au contruit în ultima analiză cel mai puternic stimul în dezvoltarea reflecțiilor mele filosofiee. Mai recent am simțit nevoia să adresez o provocare gândirii deconstructiviste și postmoderne, ceea ce am realizat în trei lucrări: *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (1986), *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge* (1992) și *The Sef After Postmoderny* (1997).

Dintre acestea, *Resursele raționalității* are șase părți: I – „Provocarea postmodernismului" cu capitolele: Un amestec de portrete, Logosul disprețuit, indecizie și indeterminare, pluralitate și paralogie, Putere și dorință, un nou istoricism. II – „Raționalitate, teorie și critică, Critica practică drept discernământ, Critica practică și comunitatea. III –„Consecințele interpretării" cu capitolele: Nostalgie versus afirmație, Discurs, articulare și textualitate, Interpretarea cronotopică. IV – „Narativul și cerințele rațiunii, cu capitolele: Lumea narativului, Narativitatea și cunoașterea, Raționalitatea narativă și lumea vie. V – „Rațiune și retorică" cu capitolele: Situația retoricii, Toposul de legătură al retoricii, O economie a rațiunilor, Raționalitatea care traversează genurile. VI – „Raționalitatea transversală" cu capitolele: Transversalitatea de-a lungul disciplinelor. Câmpul creonotopical transversalității, Logosul transversal, Transversalul și transistoricul.

Cronotopul propus de cartea lui Schrag încearcă și regândirea spațială a logosului ca logos transversal opus celui universal și ca raționalitate vie, de comunicare. Ca subiect al practicii sociale nu poate fi decât o complexă țesătură de existențe comunicative întâmplătoare orientate. Rațiunea centrată logic este înlocuită cu rațiunea comunicativ sugestivă. Se trece de la verticalitate, la orizontalitate și de la ortodoxie la heterodoxie, de la politica rațiunii la politica opiniei. „Diferența" lui Lyotard trimite la conflictul dintre două părți ale lumii, care conflict rămâne de nerezolvat. Transversalitatea și universalitatea ar putea fi și ele două părți ale lumii, după părerea lui Schrag. Lumea reală s-ar prezenta ca un amalgam de configurații ale discursului și acțiunii incluzând vorbirea, actele, gesturile, obiceiurile, deprinderile, competențele și presupunând o înțelegere de sine ireductibilă la structurile și definițiile teoretice ale raționalității moderne, dar explicabilă prin transversalitate.

Dintr-o perspectivă complementaristă am evidențiat, așa după cum chiar filosoful american o face, în prefața pentru ediția în limba română apropierea între ideea sa de raționalitate transversală și ideea antinomiei transfigurate a filosofului român Lucian Blaga. Încercând să găsim o soluție pentru trecerea într-un nou secol, aflat la răscrucea dintre modern și postmodern, observa Schrag, în studiul său *Filosofia la sfârșitul secolului al XX-lea* din „Revista de filosofie" nr. 1–2 1996, ne surprindem în fericita postură a unor gânditori ce sunt răsplătiți de

descoperirea/redescoperirea contribuției aduse de poetul și filosoful român Lucian Blaga, la mijlocul secolului al XX-lea. Este, într-adevăr, remarcabil faptul că, încă din 1939, în lucrarea sa *Autoreprezentare filosofieă*, Lucian Blaga a putut dispune de resurse conceptuale și spirituale pentru a se referi la situația filosofiei timpurilor noastre. Este ca și cum Blaga ar fi anticipat confruntarea culturilor moderniste și postmoderniste, trăind acest fin-de-siecle. Noțiunea de "antinomie transfigurată" îi aparține și o găsim extrem de pertinentă pentru a ne referi la problemele ce ne preocupă. Blaga a dezvoltat noțiunea de antinomie transfigurată în legătură cu descoperirile cruciale la acea dată în domeniul fizicii, cu privire la fenomenul luminii. Teoria ondulatorie a luminii a venit ca o contrazicere a teoriei corpusculare. Fizica teoretică părea să agonizeze în contextul unei contradicții fără ieșire, în efortul său de a explica structura și dinamica fenomenului luminii. Atras de structurile „complemetarității", așa cum au fost folosite în special de Niels Bohr și Max Born, Blaga a creat o matrice filosofieă pentru a înțelege ciocnirea dintre teorii opuse, la frontierele descoperirilor științifice. Blaga și-a axat această matrice filosofieă pe noțiunea sa de antinomie transfigurată, care a scos în evidență limitele logicii tradiționale a identității în rezolvarea contradicțiilor recalcitrante la nivel teoretic. Respingând atât ireconciliabilitatea teoriilor conflictuale, cât și sublimarea lor hegeliană într-o de nepătruns unitate de sinteză superioară, Blaga a descoperit conceptul de "antinomie transfigurată". Dinamica unei antinomii transfigurate are o structură în care diferențele existente își păstrează integritatea, în timp ce se transfigurează astfel încât să poată fi înțelese printr-o perspectivă a complementarității, articulată prin intermediul unei noi logici a opoziției[39].

Datorită geniului său, scrie Schrag, Blaga a putut evidenția aplicabilitatea dinamicii antinomiei transfigurate nu numai în domeniul specializat al științelor fizice, dar și în domeniile micro și macro-biologiei și chiar în cadrul existenței culturale a speciei umane. Ceea ce surprinde ca fiind un moment aparte în modul cum Blaga a înțeles și a folosit noțiunea antinomiei transfigurate este relevanța acestei noțiuni pentru abordarea problematicii modernitate versus postmodernitate din zilele noastre, adaugă Schrag. Cum forțele acestor două perspective culturale și filosofiee sunt în conflict, se pare că ne confruntăm cu o antinomie a unor implacabile poziții opuse. Pe de-o parte, ni se prezintă o logică a identității, cu revendicările sale pentru unitatea cunoașterii, totalitatea explicației și comensurabilitatea universală; pe de altă parte, întâlnim partizani ai diferențelor, ai pluralității, ai eterogenității, ai incomensurabiliății și a particularității istorice.

Modernismul ar dori să ne păstrăm viziunea unui logos universal, prin care să poată fi asigurat conținutul stabil al cunoașterii, postmodernistul, aflat la antipodul logocentrismului modernist, ar dori să risipim acest logos universal în cele patru vânturi și să ne mulțumim cu eterogenitatea jocurilor lingvistice și cu relativitatea credințelor și practicilor specific-istorice. Prin noțiunea noastră de raționalism transversal, arată Schrag, suntem în măsură să facem diferența dintre logosul universal al modernității și antilogosul postmodernității folosind resursele unei rațiuni extinse, ce poate să acopere diferențele de credințe și perspective,

[39] C.O. Schrag, *Filosofia la sfârșitul secolului al XX-lea*, în „Revista de filosofie", nr. 1–2/1996.

convergând totodată cu acestea, fără a atinge coincidența până la identitate. De aceea, am descoperit cu emoție filosofieă asemănarea de familie dintre noțiunea noastră de rațiune transversală și noțiunea de antinomie transfigurată, ce aparține lui Lucian Blaga.

În concluzie putem spune despre C. O. Schrag că autorul lucrării *Resursele raționalității* are o poziție originală în spațiul complex al orientărilor filosofiee contemporane. Cunoscut drept adept al existențialismului, profesor de filosofie a culturii la Universitatea Purdue din SUA, C. O. Schrag se simte atras a investiga zonele cele mai tensionate ale filosofiei: gnoseologia și metafizica și în cadrul lor cele mai noi tendințe post-ismele (postmodernimul, postfilosofia și așa numitele cotituri (turns): sociologică, lingvistică, retorică. Prin deschiderile sale spre ideile postmoderniste și aprobarea deconstrucției în partea ei problematizatoare, Schrag pare a fi mai degrabă adeptul postmodernismului moderat decât al rigurozității moderniste. Respectul său față de rațiune, reconstrucție și articulare îl feresc însă de disoluțiile periculoase promovate de nihilismul postmodernist față de logica și cunoașterea științifică. Lucrarea sa ar putea fi amendată pentru oarecare obscuritate, chiar a termenului central – transversalitatea – dacă ar fi analizată din perspectiva realist-raționalistă modernistă, dar și de centralizare și constructivism steril pe baza aceluiași termen, dacă unghiul de vedere ar fi al unui adept al postfilosofiei retorice. În fapt se poate afirma că Schrag ne propune o valoroasă concepție ce se înscrie pe cea de a treia cale pe care unii o numesc *beyond*-istă (care trece dincolo de extreme), alții complementarist-holistă, alții dialectică, iar Calvin O. Schrag – transversalistă. Cartea se dovedește o reușită clarificare de poziții în contextul înfruntărilor, răsturnărilor și mutațiilor pe care filosofia sfârșitului de mileniu le suferă, o încercare victorioasă de a trece raționalitatea dincolo de Scylla și Carybda.

John Sallis[40] este unul dintre principalii filosofi postmoderni americani. El s-a ocupat de filosofia veche (Heraclit, Platon), de Kant, Hegel, Fichte, Nietzsche, de fenomenologie (Husserl, Heidegger), de deconstrucție în filosofie (Merleau-Ponty, Gadamer, Derrida), despre care teme a scris mai multe cărți precum: *Being and Logos: The Way of Platonic Dialogue* (1975), *Studies in Phenomenology and the Human Sciences* (1981), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (1987), *Echoes: After Heidegger* (1990), *Stone* (1994), *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics* (1994), *Interrogating the Tradition Hermeneutics and the History of Philosophy* (editor cu C. Scott – 1999).

A publicat numeroase articole în „Philosophy Today", „Research in Phenomenology", „Diacritics", „Journal of Philosophy", în reviste din Franța, Germania, China, Croația.

În seria coordonată de John Sallis, *Studies in Continental Though,* au apărut mai multe volume, dintre care pe cel din 2000 coordonat de W. Brogan și James

[40] John Sallis, *Portraits in American Continental Philosophers*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1999.

Risser, John Sallis ni l-a trimis cu dreptul de a traduce orice articol pentru lucrarea noastră despre specificul paradigmei filosofiee americane.

În aceeaşi serie, în 1999, apăruse volumul *Portrete ale filosofilor americani continentali* unde sunt incluse 22 de auto-prezentări ale unor cunoscuţi filosofi americani care au scris despre şi s-au înscris în tipul de filosofie continental europeană, fiind ilustrată cu portretele foto ale respectivilor filosofi de către James R. Watson. Cartea este dedicată lui Reiner Schurmann, unul dintre profesorii de la New School for Social Research, care s-a preocupat de tema continentală a determinărilor moderne şi umaniste ale „eului". Grav bolnav, Reiner Schurmann nu a apucat să realizeze înainte de a muri prezentarea sa, dar a încurajat apariţia lucrării. Seniori între filosofii americani, nume de seamă de profesori emeriţi ai universităţilor americane, autorii reprezintă curente noi ale gândirii americane, cum ar fi: fenomenologia secolului XX, hermeneutica, postmodernismul, deconstrucţionismul, feminismul, transcendentalismul şi se ocupă de izvoarele continentale ale acestor curente în opera lui Locke, Hume, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Cassirer, Whitehead, în mituri şi concepţii religioase existente pe continent, dar şi de protagoniştii europeni ai domeniilor amintite Foucault, Derrida, Levinas, Sartre ş.a. Cel care a ilustrat cu fotografii deosebit de expresive această carte este *James R. Watson*, profesor la Loyola University, cunoscut autor şi coordonator al unor lucrări despre provocările filosofiee ale Holocaustului, teribil episod al celui de al II-lea război mondial. Preşedinte al Societăţii pentru Studiu Filosofie al Genocidului şi Holocaustului, Watson a scris *Thinking with Pictures şi Between Auschwitz and Tradition*, iar în colaborare cu Alan Rosenberg, *Contemporary Portrayals of Auschwitz and Genocide: Philosophical Challenges*. Aceste cărţi, toate ilustrate şi de o originalitate şi o valoare deosebită, au fost recenzate în „Revista de filosofie" şi în „Millenium". După cum se va vedea din expunerea sumarului, cartea *Portrete ale filosofilor americani (de orientare continentală)* include câteva portrete ale supravieţuitorilor holocaustului care caută ei înşişi explicaţii filosofiee dincolo de tragismul evenimentelor trăite şi cred că limitele tehnocratice ale modernităţii se cer depăşite într-o perspectivă postmodernă pentru ca astfel de fenomene să nu mai poată fi posibile.

Cel care a conceput şi realizat, ca editor, această serie este John Sallis, specialist în fenomenologie şi filosofie greacă, profesor la Universitatea Pensylvania. El consemnează în prefaţa lucrării: „Istoric filosofii continentali nu erau priviţi în SUA ca aparţinând principalelor orientări filosofiee. Cu toate că pluralismul a devenit un cuvânt de ordine în profesia de filosof în ultimii ani, specificul etnic al predării în universităţile americane continuă să impună un orizont limitat pentru filosofie. Filosofii de orientare continentală a căror voce se aude astăzi în filosofia americană au contribuit esenţial la îmbogăţirea acestei discipline. Lucrând cu fiecare dintre cei incluşi în *Portrete ale filosofilor americani* am avut o experienţă minunată şi provocatoare. Gândirea lor, scrierile, cursurile şi dedicarea profesională a făcut şi continuă să facă din filosofie o atracţie intelectuală pentru generaţii de studenţi americani. Opera celor aleşi pentru a fi cuprinşi în

această carte cade în categoria „filosofiei continentale" după definiția americană a acestei orientări.

Personalitățile incluse în lucrare își prezintă singure cărțile, studiile și în general întreaga activitate adăugând și o bibliografie selectivă. Ținem să menționăm că una dintre personalitățile filosofiei americane, Calvin O. Schrag, incluse în carte, este un filosof cu o remarcabilă colaborare cu filosofii români. Două dintre cărțile sale și câteva studii și articole, pentru care a acordat *copy-right* și suport, au fost traduse și publicate în România, *Raționalitatea științei. Provocarea postmodernă* (traducere Angela Botez și Argentina Firuță) la Editura Științifică; *Existență și libertate. Ontologia finitudinii în existențialismul contemporan* (traducere Nicolae I. Mariș) la editura MercServ; studii la „Revista de filosofie" și „Revue roumaine" și în volumul *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga,* apărut la Editura Științifică (traducere de Angela Botez); de asemenea în volumul *Ontologia și Hermeneutica calculatoarelor*, la Editura Tehnică (coordonatori G.G. Constandache și Șt. Trăușan-Matu). Calvin O Schrag a avut amabilitatea să participe la sesiunea organizată de Universitatea „Mării Negre" de la Mangalia cu ocazia centenarului Blaga în 1995. Impresionat de ideile lui Blaga despre „Antinomia transfigurată", a scris mai multe texte despre filosoful roman, două dintre ele sunt cuprinse în bibliografia selectivă a operei sale prezentată în această carte și demonstrează interesul pe care ideile filosofului român îl pot isca – în aria postmodernismului.

Sumarul volumului *Portrete ale filosofilor americani* este dătător de seamă despre reușita demersurilor americane în filosofia de tip continental. Sunt cuprinse studiile *I Never Imagined Myself as Philosopher*, de Debra Bergoffen (Mason University); *Expecting the Unexpected* de Robert Bernasconi (Memphis University); *Of Mystics Magics, and Deconstructionists* de John D. Caputo (Villanova University); *From Imagination to Place*: *Memories of a Wayward Thinkers*, Edward S. Casey (New York State University); *From Bad Infinity to Hyper-Reflection*, Bernard Flynn (Empire State College); *Continental Philosophy on Another Continent*, Thomas R. Flynn (Emory University); *Hermeneutics and Natural Science*. Patrick Heelan (Georgettown University); *Adventures in Continental Philosophy*, Douglas Kellner (Austin University); *Science Ontology Pluralities*, Joseph J. Kockelmans (Pennsylvania University); *From the School of Suspicion to the Willing Suspension of Disbelief*, David Farrell Krell(North Western University), *Understanding: learning to stand on the earth and stand under the sky* David Michael Levin (De Paul University); *The unlived life is not Worth Examining*, Alphonso Lingis (Pennsylvania University); *Holocaust child*, Bernd Magnus (California University); *Reflections,* David M. Rasmussen (Boston College); *An Unpurloined Autobiography*, William J. Richardson (Boston College); Apxn, John Sallis (Pennsilvanya University) *My Dialogue with Twentieth-Century Continental Philosophy*, Calvin O. Scharg (Purdue University); *Thought in the Transformation of Transcendence*, Charles E. Scott (Pensilvanya University); *Continental Philosophy on the American Scene*: *An Autobiographical Statement*, Hugh J. Silverman (New York State University); *Andenken and*

Compassion, Joan Stambaugh (Hunter College New York); *From Seceda to Captiva and More*, Wilhelm S.Wurzer (Duguesne University); *Between Phenomenology and the Negative's Power*, *Edith Wyschogrod* (Rice University).

Luate împreună auto-portretele din această carte aruncă o lumină asupra multiplicității orientărilor din filosofia americană contemporană și asupra legăturilor lor cu filosofia Europei, istorică și actuală și sunt o bună ilustrare a perspectivelor postmoderniste din SUA.

Un alt reprezentant al acestei orientări este ***Patrick Heelan***[41]. A studiat fizica teoretică și geofizică cu Erwin Schrodinger și John Singe la Institutul de Studii Avansate din Dublin. A lucrat ca postdocent la Princeton cu E. Wigner pe tema localizării particulelor elementare, folosind teoria cuantică „Misterele" ce apar în acest domeniu al științei l-au determinat să se îndrepte spre filosofie și încă spre filosofia de tip continental, postmodernă. A fost influențat de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Ricoeur, Ladrierre, Lonergan. Cercetările sale fenomenologice s-au bazat pe Aristotel, Aquinas, Kant. A mers pe linia hermeneuticii existențiale precum W. Richardson, J J Kockelmans, H. Silverman. A lucrat în domeniul istoriei și filosofiei științei la Pittsburg. În cartea sa *Quantum Mechanics and Objectivity* (1965) a criticat ideea că teoria cuantică ar fi un nou tip de fizică universală. El crede că știința este o valoare spirituală ca și alte domenii ale culturii și se folosește de hermeneutică. Pune problema comparării localizării din mecanica cuantică, cu spațiu pictorial al lui Van Gogh. În lucrarea *Space-Perception* and *Philosophy of Science* (1983–1988) se ocupă de analiza științei din punct de vedere hermeneutic și fenomenologic. Se ocupă de legătura dintre spațiul euclidian și mecanica cuantică care nu are pentru particule localizare spațială dovadă că știința este spirituală nu obiectivă. După părerea sa „Mintea divină" este prezentă în toate lucrurile și produce o legătură directă a filosofiei cu religia și știința. El spune despre sine: Sunt fondator al unei ramuri a filosofiei științelor naturale numită „filosofia hermeneutică a științei". Prin „Hermeneutică" înțeleg „interpretarea" pe baza percepției sau a folosirii instrumentelor în știința naturii. Scopul meu este să focalizez (1) pe percepție și în special pe geometria percepției vizuale în viața de zi cu zi și în lucrările de artă și arhitectură: acest interes continuă interesul evocat de cosmologia relativistă a lui Schrodinger (2) pe rolul conștiinței (subiectivitate, intenționalitate) în cercetarea științelor naturii, cu interes special în studierea fenomenologiei măsurării cuantice, problemă pusă de laureatul premiului Nobel, profesorul meu Eugene Wigner, în 1960 (3) pe reconcilierea Religiei cu Știința din perspectiva creștinismului contemporan.

Cărți publicate de Patrick A. Heelan: *Space-Perception and the Philosophy of Science*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988; *Quantum Mechanics and Objectivity: The Physical Philosophy of Werner Heisenberg*, The Hague: Nijhoff, 1965; *The Myth of Invariance*, York Beach, ME: Nicolas Hays, 1976.

---

[41] Patrick Heelan, *Hermeneutics and Natural Science*, în *Portraits op. cit.*, p. 65–75.

David Michael Kleinberg Levin (n. 1939). Este profesor la Departamentul de Filosofie Northwestern University Illinois. A studiat la Harvard College (1961) şi la Ecole des Hautes Etudes (Paris). A făcut seminarii cu Raymond Aron, Herbert Marcuse, Lucien Goldman (1961–1962). Este Ph. D în filosofie (1967) la Columbia University. A mai predat la Massachussets Institute (1969–1972) şi la Tibetan Buddist Nyingma Institute (1978–1980. Publicaţii: *Reason and Evidence in Husserl's Phenomenology* (1970); *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism* (1985); *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation* (1988); *The Listening Self Personal Growth; Social Change and the Clisure of Methaphysics* (1989); *The Philosopher's Gaze: Modernity in the Shadow of Enlightenment* (1999); *La Carne e la Voce: Dialog tra Estetica el Etica* (2003). A coordonat volumele: *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depression* (1987); *Modernity and the Hegemony of Vision* (1993); *Listes of Vision. The Discursive Construction of Light in the History of Philosophy* (1997); *Language Beyond Postmodernism. Saying and Thinking in Philosophy of Language* (1999). Studii (72) şi conferinţe (92) despre personalitatea omului de ştiinţă, inducţia la Husserl, Freud, despre limitele reprezentării în modernism, autocunoaşterea la Rousseau, psihoterapie, buddhism, Merleau-Ponty, Heidegger, hermeneutică, medicină şi filosofie. A publicat în „Journal of Philosophy", „Inquiry", „Journal of Value", „Philosophy and Phenomenological Research", „The American Scholar", „The Literary Work of Art", „Explanation in Phenomenology".

Temele de care se preocupă Michael Levin sunt: 1) cum poate fenomenologia lui Merleau-Ponty să contribuie la practicile foucaultiene asupra eului, 2) cum poate înţelegerea limbajului din secolul al XIX-lea în perspectiva romanticilor germani cât şi cea din scrierile lui Merleau-Ponty şi Blanchot să contribuie la înţelegerea limbajului în perspectiva teoriei sociale critice, 3) cum poate discursul din filosofia istoriei de la Kant, Hegel şi romanticii germani la Heidegger, Benjamin, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault şi Habermas să contribuie la înţelegerea actuală a relevanţei istoriei filosofiei pentru viaţa contemporană şi încă mai important pentru înţelegerea noastră a modului în care moştenirea tradiţională poate fi folosită pentru a face legătura în viitor cu iluminismul şi idealuri social-politice, 4) care este modalitatea în care se continuă înţelegerea abordării ontologice a fiinţei şi fenomenologia percepţiei a lui Merleau-Ponty pentru a descoperi dimensiunea şi potenţialul ontologic ale percepţiei şi corpului uman, 5) cum poate etica originară implicită în înţelegerea ontologică a fiinţei să fie conectată la o etică şi o teorie politică critică, 6) ce perspectivă poate să deschidă estetica critică asupra dezvoltării contemporane în artă ?

Ramsey Eric Ramsey este profesor asociat la ASU, Universitatea din Phoenix şi Pro Decan la Barrett Honors College. Este autor al lucrărilor: *The Long Path to Nearness* şi *Living us to Wonder. En Essay on the Question Science can't Ask* (cu Linda Niener). Cu David James Miller a coordonat lucrarea *Experiences between Philosophy and Communication* (2003).

A publicat numeroase articole în reviștele „Philosophy and Rethoric", „Phenomenological Inquiry" şi „Romanian Review". A conferențiat în Cehia, Spania, România, Costa Rica, Mexic, Cuba. Este editor al seriei Filosofie/ Comunicare la Purdue University Press.

Cu un cuvânt înainte semnat de C.O. Schrag, cartea *The Long Path to Nearness* reprezintă o abordare incitantă la intersecția filosofiei cu ştiințele comunicării propunând un punct de vedere inedit cu privire la o concepție filosofieă corporală a comunicării şi o etică a evidențierii. Pornind de la psihanaliza lui Reich, utopiile lui Marx şi E. Bloch, de la fenomenologia dialogului a lui Heidegger şi Merleau Ponty, autorul demonstrează că practica comunicării se bazează pe capacitățile corporale fizice şi interpretative şi fundamentează o etică a evidențierii. Sumarul cuprinde şapte capitole: Problema comunicării, Necesitatea libertății, Abordarea comunicării din punctul de vedere al posibilității, Corporalitate, posibilitate şi structură, Aparența comunicării, Corporalitate şi comunicare, Justificarea fenomenologică a caracterului structural, Fundamentele pentru o etică a evidențierii, O contribuție la filosofia corporală a comunicării.

Apendicele lucrării se referă la *Ce este libertatea în iluminism*. O încercare asupra a ceea ce ne învață Kant despre ea. Cartea se bazează pe o largă bibliografie ce cuprinde cărți şi studii psihologice, antropologice şi filosofiee cu privire la corpul uman. Se poate spune, cum o face Schrag, că ideile lucrării constituie o radicalizare în sensul de reîntoarcere la rădăcinile prime ale iluminismului, la Kant mai ales, ca pe această bază să apară apoi o reconfigurare a raționalității iluministe pe linia lui Heidegger, Foucault şi Derrida. Autorul caută argumente în modernitatea clasică pentru a răspunde provocărilor postmodernității într-o nouă etică. Perspectiva eticii evidențierii problematizează teoriile etice existente, care în sistemele teologice, deontologice şi utilitariste propuse se manifestă uneori ca un exercițiu intelectual superficial departe de cele mai serioase preocupări politice şi sociale ale lumii reale. Ramsey încearcă o cotitură care să deschidă perspective practice în context concret discursului etic contemporan.

Cartea porneşte de la întrebarea „*ce este comunicarea*?" şi se ocupă de felul cum au evoluat încercările de definire a ei în relațiile cu ideile iluministe şi de comentariile asupra lor realizate de Horkheimer, Adorno, Foucault, Marcuse, Derrida, Burleson. Se pune apoi comunicarea în relație cu aspectele active şi pasive ale posibilităților şi speranțelor umane, conturându-se o ontologie a potențelor reale ale conştiinței. Insatisfacțiile, dragostea şi neputința corpului, se arată în carte, influențează orice acțiune a eului de a deveni altul. Gândirea lui Heidegger foloseşte pentru a face distincția între comunicarea tematică direcționată şi cea nontematică. în confruntarea cu lumea posibilităților, relevă Ramsey, corpul uman devine o componentă semnificativă în procesul comunicării, întrucât conceptele de subiect şi subiectivitate nu se pot desprinde de corporalitate, de trăsăturile ei sociale şi psihologice.

Introducând conceptul de *awareness* (fără localizare) pe baza unor idei aparţinând lui Nietzsche, Heidegger şi Schrag, Eric Ramsey deconstruieşte eticile omogenizării şi propune o etică a scoaterii în relief a tuturor diferenţelor, bazată pe o teorie a comunicării care face necesară eliberarea dorinţelor şi dorinţa libertăţii.

CONCLUZII

Largi dezbateri şi analize[42] au dus la concluzia că după al doilea război mondial filosofia americană a îmbinat elementele de pozitivism logic vienez, cu idei din analiza lingvistică oxfordiană, cu fenomenologie şi existenţialism continental, cu naturalism şi pragmatism local. Filosofia devine în SUA o disciplină onorabilă şi o profesie respectabilă. Ca şi „noul criticism" în literatură şi funcţionalismul structuralist în ştiinţele sociale, şcolile de gândire filosofieă dau imaginea unei activităţi intelectuale sigure şi ca atare capătă o extindere foarte mare. Între presupoziţiile prezente în cadrul paradigmei filosofiee americane actuale se regăsesc mai ales principii ale empirismului logic: atomismul prepoziţional, reducţionismul fenomenalist şi empirismul analitic, la care se adaugă holismul epistemologic, monismul metodologic, naturalismul, convenţionalismul logic, antireducţionismul, pluralismul ontologic, antifundaţionalismul, neutralismul, nominalismul psihologic. Pornind de la prima regulă a gândirii proclamată de James: „nu blocaţi calea cercetării", filosofii din SUA au americanizat filosofia analitică prin detronarea ştiinţei din poziţia de deţinătoare a monopolului adevărului obiectiv. Cutia Pandorei odată deschisă de Quine, Goodman, Sellars pragmatismul a revenit „răzbunător" pe prim planul gândirii. Antirealismul, antifundaţionalismul, antireprezentaţionalismul se impun în teoria cunoaşterii. Distincţiile între ştiinţele naturii şi cele umaniste, între limbajul ştiinţific şi cel natural, între raţiunea pură şi raţiunea practică dispar. Deconstructivismul, dialogul, pluralismul, liberalismul se manifesta alături de un radicalism antiepistemologic şi un relativism antiuniversalist. Toate caracteristicile acestui pattern sunt în general cuprinse sub denumirea de neopragmatism, filosofie postanalitică sau postmodernă.

BIBLIOGRAFIE

1. J. G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues,* Harper, San Francisco, 1990.
2. Ned Block, O. Flanagan şi G. Güzddere (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge MA MIT Press, 1997.
3. Simon Blackburn, *Dictionary of Philosophy,* Oxford University Press, New York, Oxford, 1996.
4. Johannes Brandl şi Wolfgang L. Gombocz, *The Mind of Donald Davidson,* Rodopi Editions, Amsterdam, Atlanta, 1989.
5. Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World,* Routledge şi Kegan Paul, Londra, 1937.
6. David Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford Univ. Press, 1996.

[42] C. West, *The Politics of American Neo-Pragmatism*, în *Post-Analytic Philosophy* (1985).

7. Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul*, Scribnen New York, 1994.
8. P.M. Churchland, *Matter and Consciousness,* Cambridge Mass MIT Press, Bradford Books, 1986.
9. P.S. Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge Mass MIT Press, 1996.
10. P.M. Churchland şi P.S. Churchland, *On the Contrary,* Cambridge Mass MIT Press, 1998.
11. Donald Davidson, *Essays on Actions and Events,* Clarendon Press, Oxford, 1980.
12. Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme" în *Inquiries into Truth and Interpretation,* Clarendon Press, Oxford, 1984.
13. Donald Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs" în R. Grandy şi R. Warner, (editori), *Philosophical Grounds of Rationality: intentions, categories, ends,* Oxford University Press, Londra, 1986.
14. D.C. Dennett, *Brainstorms. Philosophical Essay on Mind and Psychology* Sussex, Harvester Press Hassocks, 1978.
15. D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991.
16. D.C. Dennett, *Kind of Minds. Toward of Understanding of Consciousness*, New York, Basic Books, 1996.
17. Paul K. Feyerabend, *Against Method,* New Left Books, Londra, 1975.
18. R.P. Feynman, *OED: The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton University Press, 1985.
19. Antony Flew, *Dicţionar de filosofie şi logică* (traducere D. Stoianovici), Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
20. D. Ray Griffin şi alţii (ed.), *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Peirce, James, Bergson, Whitedead and Harthorne,* Albany, SUNY Press, 1993.
21. Patrick A. Heelan, *Space-Perception and the Philosophy of Science*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.
22. Patrick A. Heelan, *Quantum Mechanics and Objectivity of Werner Heisenberg, The Physical Philosophy* Haga, Edit. Nijhoff 1965.
23. Martin Hollis şi Steven Lukes, *Rationality and Relativism,* Blackwell, Oxford, 1982.
24. Patrick J. Huntington, *Ecstatic Subjects, Utopic and Recognition (Kristeva, Heidegger, Irigaray)*, New York, Suny Press, 1998.
25. Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism,* Londra, Routledge, 1989.
26. Bruce Kuklick, *Churchmen and Philosophers. From Jonathan Edwards to John Dewey,* Yale University Press, New Haven, London, 1985.
27. Deborah L. Madsen, *Postmodernism: Biblipography 1926-1994*, Postmodern Studies, Edit. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1995.
28. David Michael Levin, *Hermeneutics as gesture: A Reflection on Heidegger's Logos* (Heracleitos B50) în „Tulane Studies in Philosophy" vol. 32/1984.
29. David Michael Levin, *The Opening of Visions. Nihilism and Postmodern Situation*, New York, Londra, Routledge, 1988.
30. John McDowell, *Mind and World*, Cambridge Mass, Harward University Press, 1995.
31. John McDowell, „Sellar's Transcendental Empiricism", în *Rationalität, Realismus, Revision*, (editor), J. Nida Rumelin, Proc. of GAP, rd. Int. Congress 1977, Berlin, Edit. Walter de Gruyter, 2000.
32. M. McLuhan, *Mass media sau mediul invizibil*, Buc., Ed. Nemira, 1997.
33. A. Milchman şi A. Rosenberg, *Postmodernism and the Holocaust,* Atlanta, Ed. Rodopi, 1998.
34. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New-York, Oxford Univ. Press, 1986.
35. Christopher Norris, *Filosofia postanalitică şi cultura post filosofieă în Mileniul III,* nr.1/2000.
36. W.V. Quine, *World and Object*, Cambridge Mitt Press, 1961.
37. W.V. Quine, *Two Dogmas of Empiricism* în *From a Logical Point of View,* Harvard University Press, Cambridge Mass, 1953.
38. Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a Post-critical Philosophy*, New York, Harper and Row Publishers, 1964.

39. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History,* Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
40. Hilary Putnam, „The Meaning of 'Meaning'", in Keith Gunderson (editor) *Language, Mind, and Knowledge* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science 7), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975.
41. Hilary Putnam, *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
42. John Rajchman şi Cornel West (editori), *Post-analytic Philosophy,* (Rorty, Putnam, Nagel, Bernstein, Danto, Cavell, Bloom, Davidson, Hacking, Kuhn, Rawls, Scanlon, Wolin), Columbia University Press, New York, 1985.
43. Ramsey E. Ramsey, *Experiences between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical Contribution of Calvin O. Schrag*, New York, SUNY Press, 2003.
44. Sheldon Richmond, *Aesthetic Criteria: Gombrich and the Philosophers of Science Popper and Polanyi*, Amsterdam-Atlanta, Edit. Rodopi, 1994.
45. David Rosenthal (ed), *The Nature of Mind,* New York, Oxford Univ. Press, 1991.
46. David Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
47. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror ofNature,* Blackwell, Oxford, 1980.
48. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism,* Harverster, Brighton, 1982.
49. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
50. Richard Rorty, „Pragmatism, Davidson and Truth" în „Obiectivity, Relativism and Truth", Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991.
51. John Sallis (ed.), *Studies in Continental Thought: American Continental Philosophy, A Reader Mc W. Brogan şi J. Risser*, Indiana Univ. Press.
52. Calvin O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subiectivity*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1986.
53. Calvin O. Schrag, *The Self after Postmodernity* , New Haven, Yale University Press, 1997.
54. Calvin O. Schrag, *Resursele raţionalităţii. Răspuns la provocarea postmodernă*, traducere, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1996.
55. John R. Shook, *Pragmatism. An Annotated Bibliography, (1898-1940)*, Amsterdam, Atlanta, Rodopi Editions, 1998.
56. J.R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
57. J.R. Searle, „Minds and Brains without Programs", în *Mindwaves*, Blakemore şi Greenfield (editori), Oxford, Basil Blackwell, 1987.
58. J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1992.
59. J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995.
60. J.R. Searle, „Consciousness and the Philosophers", în „New York Review of Books", 6 martie, 1997.
61. J.R. Searle, *Mind, Consciousness and Rationality*. Interviu in „Free Inquiry", 19/4, 1999.
62. J.R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, Londra, Granta Books, 1997.
63. J.R. Searle, *Mind, Language and Society*, in „Real World", Londra, Routledge, 1998.
64. B.F. Skinner, *Science and Human Behavior*, New York, Macmillan, 1953.
65. Quentin Skinner, *The Return of Grand Theory in the Human Science (Gadamer, Derrida, Foucault, Kuhn, Rawls, Habermas, Althusser, Lévi Strauss)*, Cambridge Univ. Press, 1991.
66. J.J.C. Smart, „Sensations and Brain Processes", in „Philosophical Review" 68.
67. S.B. Smith, *The Great Mental Calculators*, Columbia University Press, 1983.
68. J. O. Urmson şi J. Reé (ed.), *The Concise Enciclopedia of Western Philosophy and Philosophers,* Routledge, Londra, 1991.
69. James R. Watson, *Between Auschwitz and Traditions, Postmodern Reflection on the Task of Thinking*, Amsterdam Atlanta, Edit. Rodopi, 1994.
70. James R. Watson, *Portraits of American Continental Philosophers,* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1999.

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

71. Morton White, *Science and Sentiment in America Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey*, Oxford University Press, New York, 1972.
72. Linda Wiener, Ramsey E. Ramsey, *Leaving Us to Wonder. An Essay on the Questions Science Can't Ask*, New York, SUNY Press, 2005.
73. *** *Postmodernism and the Holocaust*, ed. Alan Milchman şi Alan Rosenberg, Ed. Rodopi (Value Inquiry Book, vol., 72), Amsterdam-Atlanta, 1998, 302 p.
74. *** *The Enciclopedia of Philosophy*, editor Paul Edwars, New York, Londra, The Macmillan Company and The Free Press, 1967.
75. *** *One Hundred Twenty-th – Century Philosophers*, editori S. Brown, D. Collinson, R. Wilkinson, Londra şi New York, Routledge, 1998.
76. *** *Toward a Science of Consciousness III*, editori Stuart R. Hameroff, Alfred W. Kaszniak şi David J. Chalmers, The MIT Press, 1999.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 1
ORIENTĂRI ŞI DIRECŢII ÎN FILOSOFIA AMERICANĂ

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VIITORUL FILOSOFIEI*

JOHN SEARLE

Abstract. This article is intended for a predominantly scientific audience, explaining some of the similarities and differences between science and philosophy. There is no sharp dividing line between the two. Both, mainly, are universal in subject matter and both aim at the truth. However, there are important differences in method, style and presuppositions. First, philosophy is in its greatest part concerned with questions that we have not yet found a satisfactory and systematic way to answer. Second, philosophical questions tend to be what I will call „framework" questions; that is, they tend to deal with large frameworks of phenomena, rather than with specific individual questions. And third, philosophical questions are typically about conceptual issues; they are often concepts about our concepts and the relation between our concepts and the world they represent.

Deoarece acest articol se adresează în primul rând mediului ştiinţific, voi începe prin a explica unele dintre asemănările şi diferenţele dintre ştiinţă şi filosofie. Nu există o delimitare clară între cele două. Ambele, în principiu, sunt universale în privinţa tematicii şi ambele au ca ţel adevărul. Cu toate acestea, deşi nu există un element clar de delimitare, se găsesc diferenţe importante între metodele, stilul şi presupunerile acestora. Problemele filosofice tind să aibă trei trăsături comune pe care problemele ştiinţifice nu le au. Întâi, filosofia se interesează în mare parte de întrebări care nu şi-au găsit o modalitate satisfăcătoare şi sistematică de răspuns. În al doilea rând, întrebările filosofice tind să fie ceea ce eu numesc întrebări „cadru"; adică ele tind să se ocupe mai degrabă de cadre largi ale fenomenelor decât de întrebări individuale specifice. Şi în al treilea rând, întrebările filosofice se referă în mod specific la problemele conceptuale; ele sunt deseori întrebări despre conceptele noastre şi despre relaţia dintre conceptele noastre şi lumea pe care o reprezintă.

Aceste diferenţe devin mai clare dacă luăm în considerare câteva exemple: întrebarea „Care este cauza cancerului?" este o întrebare ştiinţifică şi nu una filosofică, întrebarea „Care este natura cauzalităţii?" este o întrebare filosofică şi nu una ştiinţifică, în mod similar întrebarea „Câţi neurotransmiţători există?" este o întrebare ştiinţifică şi nu una filosofică; dar întrebarea „Care este relaţia dintre minte şi trup?" este totuşi în mare parte o întrebare filosofică, în fiecare caz întrebările filosofice nu pot fi lămurite prin simpla aplicare a metodelor

* *The Future of Philosophy* (articol pentru *Millenium Proceedings of the Royal Academy*, 1999), traducere de Mihaela Mihăilaş, drd.

experimentale sau matematice, ele se referă la cadre largi, ele indică probleme conceptuale. Uneori progrese ştiinţifice majore sunt contribuţii atât pentru ştiinţă cât şi pentru filosofie, deoarece ele implică transformări de cadre şi revizuiri de concepte. Teoria relativităţii a iui Einstein este un exemplu elocvent pentru secolul XX.

Deoarece filosofia se ocupă de întrebări cadru şi de întrebări la care nu ştim să răspundem sistematic, ea tinde să se plaseze într-o relaţie specială cu ştiinţele naturii. De îndată ce revizuim şi formulăm o întrebare filosofică până la punctul în care găsim o modalitate sistematică să-i răspundem, ea încetează sa fie filosofică şi devine ştiinţifică. Ceva foarte asemănător s-a întâmplat cu problema vieţii. La un moment dat s-a considerat că problema modului în care materia "inertă" poate deveni "vie" este o problemă filosofică. Pe măsură ce am ajuns să înţelegem mecanismele biologice moleculare ale vieţii, aceasta a încetat să fie o problemă filosofică şi a devenit o chestiune de fapt ştiinţific dovedit. Este greu pentru noi astăzi să resimţim intensitatea cu care s-a dezbătut această problemă. Chestiunea este nu atât că mecaniciştii au câştigat şi vitaliştii au pierdut, cât faptul că noi am ajuns în posesia unui concept mult mai bogat privind mecanismele biologice ale vieţii şi eredităţii. Sper să se întâmple acelaşi lucru cu problema conştiinţei şi a relaţiei sale cu procesele mentale. In momentul când scriu, aceasta este încă privită de către mulţi ca o problemă filosofică, dar eu cred că datorită progreselor recente în neurobiologie şi cu o critică filosofică a categoriilor tradiţionale de mental şi fizical, în curând vom fi în stare să găsim o modalitate ştiinţifică sistematică de a răspunde la această întrebare. Atunci, ca şi în problema vieţii, aceasta va înceta să fie una „filosofică" şi va deveni una „ştiinţifică". Aceste trăsături ale întrebărilor filosofice care tind să fie întrebări cadru şi tind să nu se deschidă cercetării empirice sitematice, explică de ce ştiinţa are întotdeauna „dreptate" şi filosofia „greşeşte" întotdeuna. De îndată ce găsim un mod sistematic de a răspunde la întrebare şi primim un răspuns pe care toţi investigatorii competenţi în domeniu îl consideră corect, nu o mai numim „filosofică", ci începem să o numim „ştiinţifică". Aceste diferenţe nu au ca rezultat faptul că în filosofic orice este permis, că se poate spune orice şi se poate face orice speculaţie. Dimpotrivă, tocmai fiindcă ne lipsesc metode matematice sau empirice demonstrate pentru investigarea problemelor filosofice, trebuie să fim cu atât mai mult riguroşi şi precişi în analizele noastre filosofice.

Din ceea ce am spus s-ar putea deduce că, până la urmă, filosofia va înceta să existe ca disciplină din moment ce vom găsi o modalitate ştiinţifică sistematică pentru a răspunde la toate întrebările filosofice. Acesta a fost visul filosofilor, cred, din vremea grecilor antici, dar de fapt noi nu am prea avut mare succes în a renunţa la filosofie prin rezolvarea tuturor problemelor filosofice. Cu o generaţie în urmă se credea că am descoperit în sfârşit, prin eforturile lui Wittgenstein, Austin şi alţi „filosofi lingvişti", metode sistematice pentru rezolvarea întrebărilor filosofice şi unii filosofi au crezut că vom reuşi să rezolvăm toate aceste probleme în decursul câtorva generaţii. Austin, de exemplu, credea că au rămas aproximativ 1000 de întrebări filosofice şi, prin cercetare sistematică, am putea fi în stare să le rezolvăm pe toate. Cred că nimeni nu mai crede aceasta astăzi. Doar un mic număr de

probleme ştiinţifice ce ne-au rămas din secolele anterioare până la filosofii greci s-au putut verifica prin soluţii ştiinţifice, matematice şi lingvistice, întrebarea privind natura vieţii s-a rezolvat până la urmă, cred eu, şi nu mai constituie o întrebare filosofică. Sper că ceva similar se va întâmpla cu aşa zisa problemă minte - trup în secolul al XXI-lea. Cu toate acestea, un mare număr de întrebări rămase de la grecii antici constituie şi azi întrebări filosofice: „Care este natura justiţiei?", „Ce este o societate bună?", „Care e scopul vieţii umane?", „Care este natura limbajului şi a sensului?[1]", „Care este natura adevărului?". Aş estima că aproximativ 90% dintre problemele filosofice moştenite de la greci ne preocupă încă, şi că nu am găsit încă o modalitate ştiinţifică, lingvistică sau matematică de a le răspunde. Grecii nu ar fi putut avea tipul de probleme filosofice pe care le avem noi în obţinerea unei interpretări filosofice corecte a rezultatelor mecanicii cuantice, a teoremei lui Godel, sau a paradoxurilor teoretice stabilite. De asemenea, subiectele lor nu au fost filosofia limbajului sau filosofia mentalului aşa cum le gândim noi acum. Se pare că vom avea încă un mare număr de probleme filosofice, chiar şi la sfârşitul secolului al XXI-lea.

Am discutat până acum despre anumite trăsături generale ale filosofiei ca domeniu de investigaţie şi despre felul în care se deosebeşte de ştiinţe, înainte de a încerca să fac unele previziuni despre viitorul filosofiei, trebuie să spun cel puţin câteva cuvinte despre caracteristicile speciale ale filosofiei secolului XX. Pentru a studia posibilităţile filosofiei în secolul al XXI-lea este nevoie să ştim care este punctul de plecare spre noul secol. Filosofia secolului XX are multe trăsături speciale, dar diferenţa decisivă dintre filosofia secolului XX şi epocile anterioare o constituie rolul central al logicii şi limbajului, atât în ce priveşte metodele, cât şi în privinţa conţinutului studiat. Această eră nouă a început de fapt în 1879 când un profesor de matematică puţin cunoscut din Jenna, numit Gottlob Frege, a revoluţionat subiectul logicii şi a inventat în mod efectiv filosofia limbajului. Din vremea lui Aristotel şi până în 1879, teoria sa privind silogismul a dominat logica în aşa măsură încât teoria silogismului a fost considerată mai mult sau mai puţin identificată cu disciplina logicii. Chiar şi un filosof precum Kant a putut spune că prin secolul al XVIII-lea logica era în mod esenţial completă ca domeniu de investigare. Odată cu finalizarea teoriei silogismului, nu mai era nimic de făcut în domeniul logicii. Totuşi, Frege a revoluţionat logica inventând ceea ce s-a numit mai târziu calculul predicatului sau logica cuantificaţională, logica expresiilor cuantificative „există un X dat" şi „pentru toţi X, X este dat". Logica lui Frege este mult mai puternică decât logica tradiţională a lui Aristotel şi este atât de prezentă în viaţa contemporană încât aproape că nu ne dăm seama de calităţile sale revoluţionare speciale. De exemplu, folosirea calculului predicatului în informatică este de la sine înţeleasă şi este greu de imaginat cum s-ar putea face teorie informaţională fără logica cuantificaţională şi teoria mulţimilor.

Pe parcursul dezvoltării logicii Frege a inventat mai mult sau mai puţin voit şi tematica filosofiei limbajului. Filosofii anteriori, începând cu grecii, au fost interesaţi de limbaj, dar atitudinea generală era că limbajul poate fi de la sine înţeles şi că trebuia sa se treacă la chestiuni filosofice mai interesante. Imaginea

dominantă în privința limbajului şi a sensului este pentru empiriştii britanici, cum ar fi, de exemplu, Locke, Berkeley şi Hume, că dobândirea înțelesului cuvintelor are loc pentru că acestea reprezintă idei ale minții şi fiindcă ideile minții reprezintă obiecte ale lumii prin asemănare. Cuvântul „scaun" de exemplu reprezintă imaginea mentală pe care o am despre scaune şi imaginea mentală reprezintă scaunele reale din lume prin procesul asemănării. Imaginea mentală arată ca şi scaunele reale. Frege (ca Wittgenstein mult mai târziu) a considerat că această abordare este caducă şi a formulat o filosofie a limbajului mult mai bogată, dar cu toate acestea încă neadecvată.

Nimeni nu a acordat multă atenție lui Frege, cu excepția unor matematicieni europeni şi a unui filosof englez numit Bertrand Russell. Stilul specific de a face filosofie în secolul XX a început cu celebrul articol al lui Russell publicat în „Mind" în 1905, intitulat „Despre conotație" în care aplica metodele lui Frege pentru problemele speciale ale analizei propozițiilor la limbajul comun. Frege însuşi ura limbajul comun, îl considera incoerent şi autocontradictoriu, susținând că ar fi de preferat un limbaj logic perfect de tipul celui pe care îl inventase. Nici Russell nu era un admirator al limbajului comun, dar credea că acesta putea fi curățat de ambiguități şi imprecizii prin analizarea propozițiilor limbajului comun în calculul predicatelor. Filosofia în secolul XX avea trei caracteristici noi ca rezultat al revoluției generate de Frege, Russell şi studentul lui Russell, Wittgenstein, precum şi de colegul lui Russell, G. E. Moore. Întâi de toate logica lui Frege ne-a oferit un instrument mult mai puternic pentru analizarea relațiilor logice şi pentru discutarea problemelor filosofice în general, decât o făcuseră generațiile anterioare. În al doilea rând, însăşi analiza filosofică a limbajului a devenit o problemă centrală - unii ar spune problema centrală - în filosofie. Care este de fapt relația dintre limbă şi realitate? Cum pot cuvintele să reprezinte obiecte din lumea reală? Care este natura exactă a adevărului şi referinței? În al treilea rând, limbajul nu a fost doar obiectul investigării filosofice, deoarece analiza limbajului a fost considerată un instrument esențial de investigare pentru alte zone ale filosofiei. De aceea trebuie să facem distincție între filosofia limbajului şi filosofia lingvistică. Filosofia limbajului se ocupă de anumite trăsături generale ale limbajului, cum ar fi înțelesul, în timp ce filosofia lingvistică foloseşte metode ale analizei lingvistice pentru a încerca să rezolve probleme tradiționale. Spre exemplu, o problemă menționată anterior privind natura cauzalității a fost abordată de către filosofii secolului XX ca o problemă ce ține de analiza felului în care este folosit conceptul de cauzalitate atât în ştiință, cât şi în viața obişnuită. Ce se înțelege de fapt dacă spunem ca A cauzează B? Putem oare obține o analiză a relației de cauzalitate plecând de la trăsături fundamentale mai adânci? Filosofii secolului al XX-lea au perceput acest lucru nu atât ca pe o schimbare revoluționară în filosofie, cât mai degrabă o chestiune de a conferi unor modele preexistente în filosofie mai multă claritate şi precizie. Astfel, Hume a încercat să analizeze noțiunea de cauzalitate examinând ideile de cauzalitate din mintea sa. Şi filosoful secolului XX procedează prin analiză, dar în loc sa analizeze ideile de cauzalitate din mintea sa, el analizează limbajul folosit în exprimarea unor fapte cauzale privind lumea.

Nu vreau să creez impresia că filosofia a fost sau este acum un subiect unitar. Sunt multe şcoli, metode şi abordări în filosofie şi cea pe care am descris-o este îndeobşte numită „filosofie analitică". Nu este singura modalitate de a face filosofie, dar în Anglia, SUA şi în alte ţări vorbitoare de engleză, aceasta a devenit, fără îndoială, abordarea dominantă în filosofie şi este dominantă în toate marile universităţi. Există şi alte abordări precum existenţialismul şi fenomenologia. Fenomenologia cu succesorii săi poate fi descrisă ca metoda predominantă de a filosofa în anumite ţări ale Europei, mai ales în Franţa. Fără a încerca o clarificare a deosebirilor dintre aşa-numita filosofie continentală şi cea analitică, vom aminti totuşi o deosebire esenţială; filosofii analitici sunt mai interesaţi de ştiinţe şi văd în scopul filosofiei acelaşi tip de adevăr obiectiv la care se ajunge cu ajutorul ştiinţei. Din câte ştiu eu, filosofii continentali - cu puţine excepţii notabile - văd filosofia mai puţin asemănătoare cu ştiinţele şi mai degrabă ca pe un domeniu al literaturii, sau cel puţin în relaţie apropiată cu studiul literaturii şi al teoriei literare.

Se cere menţionată încă o caracteristică a filosofiei secolului XX. Am spus că filosofii acestui secol au acordat o atenţie specială limbajului, dar limbajul ca disciplină a fost el însuşi revoluţionat de opera lui Noam Chomsky şi alţii începând cu anii '50. Elementul esenţial în opera lui Chomsky este sintaxa limbilor naturale. Care sunt regulile după care oamenii alcătuiesc propoziţii în diferite limbi naturale? Şi care sunt regulile comune tuturor limbilor naturale, regulile „gramaticii universale"? Dar filosofii au fost întotdeauna mai interesaţi de semantică şi pragmatică decât de sintaxă. Semantica, într-o definiţie standard, se ocupă de condiţiile de adevăr ale propoziţiilor: În ce condiţii este o propoziţie adevărată sau falsă? Iar pragmatica se ocupă de folosirea propoziţiilor în situaţii umane reale, folosirea propoziţiilor pentru a da ordine, a face afirmaţii, promisiuni. Anumitor filosofi ai limbajului, mie inclusiv, ni s-a părut că ar trebui încercată o unificare a sintaxei lui Chomsky cu rezultatele cercetărilor din semantică şi pragmatică. Cred că acest efort a fost un eşec. Deşi Chomsky a revoluţionat într-adevăr subiectul lingvisticii, nu este deloc clar, la sfârşitul secolului, care sunt rezultatele palpabile ale acestei revoluţii. După câte ştiu nu există nici o regulă a sintaxei pe care sunt de acord să o accepte ca regulă toţi, sau măcar majoritatea lingviştilor competenţi.

La mijlocul secolului, imediat după cel de-al doilea Război Mondial, optimismul în privinţa folosirii logicii şi limbajului ca instrumente primare ale filosofiei a fost la cote maxime. Şi mi se pare că atunci s-a progresat cel mai mult în domeniu. Optimismul şi 'încrederea manifestate în acea perioadă se datorează acceptării a două distincţii lingvistice, întâi, distincţia dintre propoziţiile analitice şi cele sintetice; în al doilea rând, distincţia dintre enunţurile descriptive şi cele evaluative. Dacă aceste două distincţii sunt acceptate in formele lor pure - ceea ce mulţi filosofi au făcut — ele par să definească natura filosofiei şi să-i determine programul specific de cercetare. Prima deosebire între enunţurile analitice şi cele sintetice este, pe de-o parte, între cele adevărate sau false prin definiţie, precum cele din logică şi matematică, faţă de tautologii de tipul „Toţi burlacii sunt necăsătoriţi"; şi, pe de cealaltă parte enunţuri adevărate sau false *de facto* în lume, cum ar fi cele ce ţin de ştiinţele naturale, sau care vizează fapte contingente, de

genul „Majoritatea burlacilor beau bere". Cea de-a doua distincție, între afirmațiile descriptive și cele evaluative se face între acele declarații care descriu stări de lucruri în lume și astfel pot fi literal adevărate sau false și cele care servesc pentru exprimarea sentimentelor, atitudinilor și evaluărilor, neputând fi, conform teoriei, adevărate sau false în mod literal. Un exemplu de enunț descriptiv ar fi: „Incidența infracțiunilor cu violență a scăzut în ultima decadă". Un exemplu de enunț evaluativ ar fi: „Este rău să comiți o infracțiune". Clasa descriptivă include atât enunțurile analitice cât și cele sintetice. Conform celor care au acceptat această teorie, enunțurile din știință și matematică sunt descriptive pentru că descriu chestiuni obiective; în timp ce enunțurile din etică și estetică sunt evaluative, deoarece sunt folosite pentru a exprima sentimente și atitudini și mai degrabă pentru a îndruma comportamentul decât pentru a enunța fapte. Pentru cei care au acceptat aceste distincții și a căror viziune a ocupat un rol central în decadele de la mijlocul secolului, distincțiile au definit natura filosofiei. Scopul filosofilor era adevărul, așa că nu erau interesați în a face evaluări sau judecăți de valoare de vreun fel anume. Nu este problema unui filosof profesionist să le spună oamenilor cum să trăiască. Dar adevărurile din filosofie nu sunt nici tipul de adevăruri contingente sintetice ce se regăsesc în științele naturale. Ele sunt adevăruri analitice necesare despre concepte. Menirea filosofului, ca și cea a logicianului și a matematicianului, este să enunțe adevăruri analitice necesare. Aceste adevăruri sunt conceptuale, vizând explicarea unor concepte filosofice precum cauzalitate, cunoaștere, dreptate sau chiar adevăr.

Filosofia se definește ca analiză conceptuală și optimismul perioadei de mijloc a secolului XX a derivat din convingerea că filosofia avea un proiect de cercetare bine definit și metode bine definite pentru obținerea de rezultate. Încrederea în aceste distincții este mult slăbită acum. Limbajul nu mai pare atât de simplu, încât să putem împărți enunțurile acestea în categorii de genul „analitic" și „sintetic" sau „descriptiv" și „evaluativ". Parțial datorită lipsei de încredere în exactitatea acestor distincții a dispărut acum optimismul că am putea rezolva toate sau aproape toate problemele filosofice prin metodele analizei conceptuale. Rezultatul este că filosofia a devenit mai puțin încrezătoare în propriile posibilități decât era în anii '50–'60, dar este în același timp mult mai interesantă. Tot felul de întrebări care nu erau privite ca întrebări filosofice posibile în vremurile bune ale analizei limbajului au devenit posibile acum. În același timp există mai puțină încredere în ceea ce privește posibilitatea găsirii unor soluții definitive la problemele filosofice tradiționale folosind metodele analizei lingvistice.

Mai există o evoluție importantă în filosofia secolului XX căreia îi acord acum mai puțină încredere, dar al cărei rezultat poate fi unul foarte important. Timp de trei secole după Descartes, de la mijlocul secolului al XVII-lea până spre sfârșitul secolului XX singura mare preocupare a filosofilor a fost pentru problemele cunoașterii și scepticismului. Descartes a făcut ca epistemologia să ocupe locul central în filosofie. Pentru el întrebarea primară era ce fel de motivație solidă fundamentală putem găsi pentru presupusele noastre cunoștințe în domeniul științelor, religiei, matematicii etc. Alți mari filosofi care i-au urmat lui Descartes

precum Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Spinoza şi Kant au considerat că încercarea acestuia de a răspunde scepticismului era nepotrivită,, dar problema lui Descartes a rămas dominantă în opera lor filosofică, Locke, de exemplu, a considerat că întrebarea esenţială în filosofie este „Care este natura şi limita cunoaşterii umane?" Hume a ajuns la un scepticism mult mai radical decât şi l-ar fi putut închipui Descartes, dar el a crezut că putem accepta acest secpticism adoptând o atitudine complet naturală faţă de noi înşine şi faţa de lume. Kant l-a citit pe Hume şi a simţit că l-a trezit din „somnul său dogmatic." El a făcut un efort eroic pentru a înfrunta scepticismul lui Hume, dar şi acesta a eşuat. În secolul XX interesul filosofilor s-a îndreptat către limbaj şi înţeles şi nu către cunoaştere şi justificarea sa. Pe scurt, întrebarea lui Descartes „Cum ştii?", a fost transformată mai târziu de către Russell şi Moore în „Ce vrei să spui?". Totuşi, filosofi precum Russell, Moore, Wittgenstein şi Austin au încercat să înfrângă scepticismul folosind metode lingvistice. Deşi aceştia îşi îndreptau interesul către limbaj şi înţeles, în mare parte scopul analizei limbajului şi înţelesului era să explice şi să justifice noţiunile de adevăr, evidenţă şi cunoaştere. Sper sincer că această epocă a ajuns la final. Desigur, în filosofie nimic nu este definitiv încheiat, dar interpretarea mea privind scena intelectuală în prezent şi speranţa mea pentru secolul viitor este că putem merge mai departe cu aspectele constructive ale filosofiei.

Obsesia pentru epistemologie şi obsesia acesteia de a învinge scepticismul au dus la cea de-a doua caracteristică a filosofiei în cele trei secole de după Descartes. Pentru mulţi filosofi, progresul real necesită reducţie logică. Pentru înţelegerea unui fenomen trebuia să-l reducem la un fenomen mai simplu. De aceea, mulţi filosofi empirici au crezut că singura modalitate de a înţelege stările mentale era prin reducerea lor la comportament (behaviorism). în mod analog, unii filosofi credeau ca pentru înţelegerea realităţii empirice trebuie să o reducem la experienţele senzoriale (fenomenalism). Consecinţa naturală a acestei obsesii pentru epistemologie era găsirea soluţiei la problema scepticismului în reducţionism. Aşa că, în opinia mea, filosofia a fost dominată de erori paralele pe care sper că acum le-am depăşit. Acestea sunt scepticismul şi exagerarea reducţionismului.

Nu pot supraestima măsura în care predilecţia pentru epistemologie a influenţat negativ filosofia timp de aproape 400 de ani. Chiar şi în chestiunile ce par vag legate de epistemologie, întrebarea epistemică a devenit centrală pentru întregul subiect. Acest lucru e cel mai evident în etică şi filosofia politică. S-ar putea crede că întrebarea „Cum cunoaştem?" nu este larg reprezentată în aceste discipline, dar de fapt, problema centrală a eticii în epoca aceasta este „Cum putem dobândi cunoaştere obiectivă în etică?" „Cum putem, în judecăţile noastre etice, să avem certitudinea epistemică spre care tindem în judecăţile ştiinţifice?" O întrebare mai profundă pentru etică decât aceasta nici nu părea posibilă predecesorilor noştri. Desigur, pentru cei care au acceptat distincţia dintre descriptiv şi evaluativ, rezultatul analizei filosofice asupra discursului etic a fost sceptic. Conform acestei viziuni, cunoaşterea obiectivă în etică este imposibilă deoarece enunţurile ce ţin de aceasta nu pot fi adevărate sau false în mod obiectiv. O înclinaţie similară spre

epistemologie a afectat şi filosofia politică, întrebarea era din nou „Cum putem fi siguri, cum putem avea obiectivitate epistemică în privinţa judecăţilor politice şi a cerinţelor de obligativitate politică?" Aşa cum etica a fost contaminată de o formă de scepticism, filosofia politică a fost dominată de apatie din pricina aceluiaşi scepticism. Filosofia politică a fost revoluţionată şi revitalizată de publicarea lucrării lui John Rawls „O teorie a justiţiei". Niciunde nu a fost mai evidentă favorizarea epistemologiei ca în filosofia limbajului. Frege nu a avut temeri din punct de vedere epistemic în privinţa înţelesului, dar cei ce i-au urmat în secolul XX au transformat întrebările despre înţeles în întrebări despre cunoaşterea înţelesului. După părerea mea aceasta a fost o mare greşeală care persistă şi astăzi. Există o întreagă mişcare în filosofia limbajului care crede că întrebarea centrală este: „Ce fel de dovadă are un ascultător când atribuie înţeles vorbitorului unei limbi?" „Ce fel de dovadă am eu că atunci când tu rosteşti cuvântul „iepure" te referi la acelaşi lucru pe care-l înţeleg şi eu prin „iepure"? Şi răspunsul la această întrebare este, din nou în mod greşit după părerea mea, considerat nu numai un reper epistemic privind felul în care hotărâm asupra problemelor de sens, ci cheia înţelegerii însăşi naturii sensului, înţelesul este analizat în întregime în funcţie de natura cunoştinţelor auditorilor despre ceea ce vorbitorul vrea să spună. Mulţi filosofi importanţi au crezut că întrebarea epistemică ne-a dat deja un răspuns la întrebarea ontologică, dar certitudinile privind înţelesul erau complet conţinute în dovezile pe care le putem avea despre înţeles. Cred că această viziune este la fel de greşită în filosofia limbajului precum este greşită în ştiinţe şi filosofie în general. E ca şi cum cunoaşterea din fizică ar trebui să fie cunoaşterea în întregime a experimentelor şi măsurătorilor, din moment ce folosim experimente şi măsurători pentru a ne testa cunoaşterea privind universul fizic, în mod analog, este la fel de greşit sa presupunem că faptele ce ţin de înţeles sunt fapte despre circumstanţele în care oamenii rostesc expresii, din moment ce folosim circumstanţele în care ei le rostesc ca reper/dovadă pentru judecăţile privind semnificantul. Cred că înclinaţia către epistemologie este eroarea filosofică a epocii noastre şi mă voi referi la ea în secţiunea următoare.

Când propun să abandonăm scepticismul şi reducţionismul am în vedere un obiectiv intelectual specific. Cred că nu obţinem o analiză constructivă satisfăcătoare a limbajului, mentalului, societăţii, raţionalităţii, justiţiei politice etc. dacă nu abandonăm obsesia că ipoteza oricărei investigaţii este întâi de toate să ofere o justificare pentru posibilitatea cunoaşterii şi că progresul real în cunoaşterea filosofică în general necesită reducerea fenomenelor de nivel mai înalt la fenomene fundamentale din punct de vedere epistemologic. Modalitatea de a face faţă scepticismului nu constă în a-l nega în propriii săi termeni, ci în a-l depăşi prin trecerea la rezolvarea unor probleme abordabile. După cum am menţionat anterior, nu sunt convins că aceasta este situaţia în care ne aflăm, dar este cu siguranţă punctul în care mă găsesc în propria mea evoluţie intelectuală, în interpretarea pe care eu o dau scenei filosofiei contemporane, scepticismul a încetat să fie o precupare principală a filosofilor, iar reducţionismul a eşuat în general. Situaţia în care ne aflăm este într-o oarecare măsură similară celei cu care s-au confruntat grecii în perioada tranziţiei de la Socrate şi Platon la Aristotel. Socrate şi Platon au

luat scepticismul în mod foarte serios şi au abordat şi cele mai mărunte probleme. Aristotel nu a privit paradoxurile sceptice ca pe o ameninţare asupra încercării sale de a crea o filosofie teoretică, sistematică şi constructivă. Cred că noi avem acum mijloacele necesare pentru a avansa la o versiune contemporană a filosofiei lui Aristotel. Wittgenstein, unul dintre cei mai importanţi filosofi ai secolului XX, credea că teoriile generale în filosofie sunt imposibile, în mod paradoxal, ajutând la risipirea scepticismului, Wittgenstein a încercat la fel ca şi ceilalţi să facă posibile teoriile filosofice generale.

Datorită naturii subiectului, nu cred că este posibilă proiectarea unui curs de filosofie cu încrederea cu care se poate proiecta un curs ştiinţific, deşi acesta nu este în sine un lucru uşor de făcut. Ceea ce voi face totuşi este să iau în considerare câteva investigaţii filosofice care sunt foarte vii în momentul prezent şi să le discut statutul şi perspectivele, în unele cazuri sunt destul de încrezător că voi face aprecieri corecte, în altele pot doar să fac nişte remarci critice şi să sper în cercetarea viitoare a decadelor ce vin.

PROBLEMA TRADIŢIONALĂ MINTE – TRUP

Încep cu această problemă tradiţională deoarece cred că este problema contemporană care se pretează cel mai bine unei soluţii ştiinţifice: Care sunt relaţiile dintre conştiinţă şi creier? Mi se pare că ştiinţele neurologice au progresat până la punctul în care putem aborda această problemă ca pe una neurobiologică şi unii neurobiologi fac exact acest lucru. Simplu, întrebarea este cum pot procesele neurobiologice din creier să producă procese şi stări conştiente şi cum sunt percepute acestea de creier? Enunţată astfel, problema pare a fi una ştiinţifică empirică. Seamănă cu probleme de genul „Cum cauzează procesele biochimice de la nivelul celulelor cancerul?" şi „Cum produce structura genetică a unui zigot trăsături fenotipice într-un organism matur?" Cu toate acestea există obstacole pur filosofice în obţinerea unei soluţii neurobiologice satisfăcătoare la problema conştiinţei şi voi încerca aici să îndepărtez unele dintre ele.

Obstacolul principal in găsirea unei soluţii la problema tradiţională minte-trup este persistenţa unui set de categorii depăşite cum ar fi minte-trup, materie-spirit, mental-fizic. Câtă vreme continuăm să considerăm mentalul şi fizicul două zone diferite, relaţia dintre creier şi conştiinţă va rămâne misterioasă şi nu vom găsi o explicaţie satisfăcătoare pentru relaţia dintre activitatea neuronilor şi conştiinţă. Primul pas către progresul filosofic şi ştiinţific este renunţarea la dualismul cartezian şi reconsiderarea fenomenelor mentale ca fenomene biologice comune, asemenea fotosintezei sau digestiei. În loc să ne punem problema abilităţii creierului de a influenţa conştiinţa, să admitem pur şi simplu că o face. Trebuie abandonate noţiunile mental şi fizic şi vom accepta faptul că trăim într-o singură lume şi că toate trăsăturile ei, de la quark şi electron până la naţiuni sau balanţe de plăţi sunt, în moduri diferite, părţi ale acestei lumi. Mi se pare uimitor că nişte categorii depăşite precum minte şi materie continuă să împiedice progresul. Mulţi oameni de ştiinţă cred ca pot investiga doar zona „fizicului" şi nu se încumetă să

abordeze conştiinţa, deoarece aceasta pare să aparţină zonei „mentalului". Aşa cum Einstein a iniţiat o transformare conceptuală pentru a desfiinţa distincţia dintre spaţiu şi timp, este nevoie de desfiinţarea delimitării mental-fizic.

Eroarea logică pe care o induce acceptarea categoriilor tradiţionale se referă la următoarea situaţie: Conştiinţa este prin definiţie subiectivă, în sensul că, pentru a exista, o stare de conştiinţă trebuie trăită de un subiect conştient, în acest sens, conştiinţa are o ontologie de persoana întâi, existând doar din punctul de vedere al unui subiect uman sau animal, un „eu" care are experienţa în mod conştient. Ştiinţa nu este obişnuită să abordeze fenomene cu ontologie de persoana întâi, în mod tradiţional ea abordează fenomene „obiective" evitând tot ceea ce este „subiectiv". Astfel, mulţi filosofi şi oameni de ştiinţă pleacă de la ideea că ştiinţa este obiectivă prin definiţie şi deci nu poate exista o ştiinţă a conştiinţei, deoarece aceasta din urmă este subiectivă. Această întreagă argumentaţie se bazează pe una dintre cele mai persistente confuzii în civilizaţia noastră intelectuală. Sunt două sensuri diferite ale distincţiei obiectiv-subiectiv. În sens epistemologic este distincţia cunoaştere obiectivă şi subiectivitatea opiniei. Dacă spun, de exemplu, „ Rembrandt s-a născut în 1606", acest enunţ este epistemologic obiectiv, în sensul că se poate dovedi adevărat sau fals independent de atitudini, sentimente, opinii sau prejudecăţi ale agenţilor ce investighează problema. Dacă spun „Rembrandt a fost un pictor mai bun decât Rubens", aceasta nu presupune o cunoaştere obiectivă, ci este o chestiune de opinie subiectivă. Pe lângă distincţia între aserţiuni obiective şi subiective din punct de vedere epistemologic, există o distincţie între entităţi cu existenţă obiectivă în lume cum ar fi munţii sau moleculele şi entităţi cu existenţă subiectivă, cum ar fi durerile şi senzaţiile plăcute. Eu numesc această distincţie privind modurile de existenţă sensul ontologic al distincţiei obiectiv-subiectiv.

Ştiinţa este într-adevăr obiectivă din punct de vedere epistemic, în sensul că oamenii de ştiinţă încearcă să stabilească adevăruri ce pot fi verificate independent de atitudinile şi prejudecăţile lor. Dar obiectivitatea epistemică a unei metode nu exclude subiectivitatea ontologică a subiectului. Aşa că nu există în principiu nici o obiecţie în a avea o ştiinţă obiectivă din punct de vedere epistemic privind un domeniu subiectiv din punct de vedere ontologic, precum conştiinţa umană.

O altă dificultate pentru o ştiinţă a subiectivului este aceea de a verifica afirmaţiile privind conştiinţa umană şi animală. În cazul oamenilor, dacă nu experimentăm pe noi în mod individual, concluziile noastre privind prezenţa şi natura conştiinţei se bazează pe ceea ce spune şi face subiectul, iar subiecţii nu sunt credibili, în cazul animalelor ne aflăm într-o situaţie şi mai dificilă, deoarece trebuie să ne bazăm doar pe comportamentul lor ca răspuns la stimuli.

Acest obstacol nu mi se pare mai serios decât cele întâlnite în alte forme de investigare ştiinţifică în care trebuie să ne bazăm pe mijloace indirecte de verificare a presupoziţiilor noastre. Nu avem cum să investigăm găurile negre şi nici să observăm direct particulele atomice şi subatomice. Cu toate acestea, avem observaţii ştiinţifice corecte în aceste domenii şi dificultăţile în verificarea acestor ipoteze ar trebui să ne ofere un model pentru verificarea ipotezelor în studiul subiectivităţii umane şi animale. Caracterul „privat" al conştiinţei umane şi animale

nu face imposibilă o ştiinţă a conştiinţei, în ce priveşte „metodologia", problemele metodologice au mereu acelaşi răspuns: pentru a afla cum funcţionează lumea poţi folosi orice instrument pe care poţi pune mâna sau care aparent e eficientă.

Presupunând că nu ne preocupă problema obiectivităţii şi subiectivităţii şi suntem pregătiţi să căutăm metode de verificare a ipotezei privind conştiinţa, cum procedăm? Eu găsesc că majoritatea cercetărilor în privinţa conştiinţei sunt fundamentate pe o greşeală. S-a adoptat ceea ce eu numesc teoria blocului în construcţie şi investigaţiile se fac în concordanţă cu aceasta. Această teorie presupune că nivelul nostru conştient este compus din diverse blocuri în construcţie cum ar fi experienţa vizuală, cea auditivă, tactilă, fluxul gândirii, etc. Sarcina unei teorii ştiinţifice a conştiinţei ar fi să găsească corespondentul neurobiologic al conştiinţei (NCC) şi, în conformitate cu teoria amintită, dacă se găseşte un singur NCC, cum ar fi de pildă cel pentru vederea în culori, s-ar găsi cheia pentru construcţiile celorlalte modalităţi senzoriale şi pentru fluxul gândirii. Acest program de cercetare s-ar putea dovedi corect până la urmă. Totuşi, îndoielile mele vin din următorul motiv. Am spus că esenţa conştiinţei e subiectivitatea. Fiecare stare a conştiinţei conţine o anumită trăsătură calitativă subiectivă. Un aspect al acestei subiectivităţi, şi încă unul necesar, este că stările de conştiinţă vin spre noi într-o formă unificată. Nu percepem doar culoarea sau forma, sau sunetul unui obiect, le percepem pe toate acestea simultan într-o experienţă conştientă unificată. Subiectivitatea conştiinţei implică unitate. Ele nu sunt două aspecte separate ale conştiinţei, ci aparţin aceleiaşi trăsături. Astfel corespondentul neuro-biologic al conştiinţei (NCC) pe care-l căutăm nu este cel pentru diferitele construcţii de culoare, gust, sunet, ci mai degrabă domeniul de bază al conştiinţei, adică presupunerea că în primul rând există experienţă conştientă de fapt. Acest domeniu al conştiinţei nu trebuie privit ca o sumă de blocuri care-l compun, ci mai degrabă ca o zonă unitară, modificată de către diverşi stimuli pe care eu şi alte fiinţe umane îi primesc. Deoarece există dovezi datorate studiului leziunilor, că distribuţia conştiinţei nu acoperă întregul creier şi că există conştiinţă în ambele emisfere, cred că trebuie să căutăm tipul de procese neurobiologice care produc un câmp complet de conştiinţă. Acestea cred că s-ar găsi în majoritate în sistemul talamo-cortical. Ipoteza mea ar fi atunci că trebuie să căutăm corespondentul câmpului unitar al conştiinţei în modelele sincronizate ale impulsurilor neuronale.

FILOSOFIA MENTALULUI ŞI ŞTIINŢELE COGNITIVE

Relaţia minte-trup face parte dintr-o gamă mai largă de preocupări ale filosofiei mentalului. Aceasta mai include probleme precum natura minţii şi conştiinţei, a percepţiei şi a intenţionalităţii, a acţiunii intenţionale şi gândirii. În ultimele 2-3 decade filosofia mentalului s-a deplasat spre centrul filosofiei. Unele domenii importante ale filosofiei, precum epistemologia, metafizica, filosofia acţiunii şi chiar a limbajului sunt abordate ca domenii ale filosofiei mentalului.

Filosofia limbajului se afla în această poziție cu 50 de ani în urmă și iată că acum filosofia mentalului e considerată „prima filosofie". Două motive se evidențiază în acest context.

Întâi, a devenit tot mai clar pentru filosofi că înțelegerea noastră în privința naturii sensului, raționalității și limbajului în general presupune înțelegerea proceselor mentale fundamentale. De exemplu, felul în care limbajul reprezintă realitatea este dependent de modurile biologice fundamentale în care mintea reprezintă realitatea și într-adevăr, reprezentarea lingvistică este o extensie mai vastă și mai puternică a reprezentărilor mentale de bază cum ar fi credințele, dorințele și intențiile.

În al doilea rând, dezvoltarea științelor cognitive a deschis noi domenii de cercetare a cunoașterii umane în toate formele. Științele cognitive au fost inventate de un grup interdisciplinar compus din filosofi ce se împotriveau behaviorismului în psihologie, împreună cu psihologi, lingviști și informaticieni. Cred că domeniul cel mai activ, zona cea mai fructuoasă de cercetare în filosofie se regăsește azi în științele cognitive.

Materia de studiu a științelor cognitive este intenționalitatea în toate formele sale. „Intenționalitate" este un termen tehnic ce se referă la toate fenomenele mentale ce țin de obiectele și stările de lucruri din lume. Definită astfel ea nu mai are nici o legătură specială cu intenția în sens propriu. Intenția este doar un tip de intenționalitate printre altele. Intenționalitatea include credințe, dorințe, amintiri, percepții, intenții (în sensul comun), acțiuni intenționale și emoții.

În mod paradoxal, științele cognitive se fundamentează pe o greșeală. La urma urmei multe discipline s-au fundamentat pe o greșeală - chimia, de exemplu, a plecat de la alchimie. Perseverența este însă în cel mai bun caz ineficientă și un obstacol spre progres, în cazul științelor cognitive greșeala a fost considerarea creierului un computer și a minții un program al computerului. Cel mai simplu mod de a infirma aceasta este evidențierea faptului că un program de computer se definește în întregime în termenii proceselor simbolice și sintactice, independent de conținutul *hard*-ului. Pe de altă parte, mintea conține mai mult decât componente simbolice ori sintactice, ea conține stări mentale reale cu conținut semantic sub forma gândurilor, sentimentelor etc și acestea sunt cauzate de procese neurobiologice specifice în creier. Mintea nu se poate reduce la un program deoarece operațiunile sintactice ale programului nu sunt suficiente în sine pentru a garanta conținutul semantic al proceselor mentale în fapt. Am demonstrat aceasta cu ani în urmă cu așa numitul „argument al camerei chinezești".

Dezbaterile pe acest subiect și alte versiuni ale teoriei mentalului continuă. Unii cred că introducerea computerelor care folosesc procesare distribuită paralel (PDP), numită și „conecționism", ar răspunde obiecțiilor mele. Dar eu nu văd diferența. Problema este că orice operațiune ce poate fi efectuată de un program conecționist poate fi efectuată de asemenea și de un sistem tradițional von Neumann. Din rezultatele matematice știm că orice funcție „informatizabilă" este astfel pentru o mașină universală Turing. În acest sens nu se adaugă nimic la

capacitatea computerului, deşi sistemele sale pot fi influenţate să lucreze mai repede, deoarece mai multe procese informatice diferite lucrează în paralel şi interacţionează unele cu altele. Datorită faptului că puterea unui sistem conecţionist nu este mai mare decât cea a unui sistem tradiţional von Neumann, şi noi îl considerăm în continuare superior, trebuie să existe o altă trăsătură a sa la care să se recurgă. Singura trăsătură a sistemului conecţionist ar trebui să fie detectabilă în implementarea *hard*-ului care operează mai degrabă în paralel decât în serie. Doar că, dacă considerăm că arhitectura conecţionistă este cea responsabilă de procesele mentale mai degrabă decât operaţiunile conecţioniste, nu vom avansa în teoria mentalului, ci ne lansăm în speculaţii neurobiologice. Cu această ipoteză am abandonat teoria informatică a mentalului în favoarea speculaţiilor privind neurobiologia.

Ceea ce se întâmplă de fapt în ştiinţele cognitive este o deplasare a paradigmei de la modelul computerial al minţii spre o concepere a acesteia bazată pe neurobiologie. Pe măsură ce înţelegem mai multe despre operaţiunile creierului vom reuşi să înlocuim ştiinţa cognitivă computerială cu ştiinţa cognitivă neurală. Cred că această transformare se petrece deja.

Progresul neuroştiinţei cognitive poate să creeze mai multe probleme filosofice în loc să le rezolve. De exemplu în ce măsură o înţelegere extinsă a operaţiunilor creierului ne obligă să facem transformări conceptulale în vocabularul nostru pentru a descrie procesele mentale aşa cum se petrec în gândire şi acţiune? în cazurile cele mai simple asimilăm pur şi simplu descoperirile neuroştiinţelor cognitive în aparatul nostru conceptual existent. Astfel, nu operăm o transformare majoră în conceptul nostru de memorie când introducem distincţiile pe care investigaţia neurobiologică ni le-a evidenţiat. Distingem acum în vorbire între memoria de scurtă şi lungă durată şi fără îndoială că pe măsură ce continuă cercetările vom face şi alte distincţii. Probabil conceptul de memorie convenţională (iconic) intră deja în vocabularul oamenilor educaţi. Dar în unele cazuri trebuie să reconsiderăm anumite concepte. Cred că accepţiunea comună a memoriei ca depozit al experienţei şi cunoaşterii anterioare este neadecvată atât din punct de vedere psihologic, cât şi biologic. Cercetările contemporane par să confirme aceasta; trebuie să vedem în memorie un proces creativ mai degrabă decât unul de recuperare. Unii filosofi cred că descoperirile în neurobiologie vor impune interpretări şi mai radicale.

O altă gamă de probleme filosofice apare când examinăm relaţiile dintre dovezile privind dezvoltarea fenomenelor mentale şi fenomenele mentale aşa cum apar ele la adulţi. Aparent copiii au o concepţie diferită privind relaţia dintre ceea ce cred şi ceea ce este adevărat în comparaţie cu adulţii. Cât de serios trebuie să privim aceste deosebiri? Este oare nevoie să completăm teoria intenţionalităţii incluzând datele privind dezvoltarea? Încă nu ştiu, dar vreau să subliniez că şi după ce îndepărtăm eroarea filosofică ce presupune identificarea creierului cu un computer şi avem o neuroştiinţă cognitivă mai matură şi elaborată, tot mai avem de răspuns la unele întrebări filosofice.

FILOSOFIA LIMBAJULUI

Spuneam că filosofia limbajului a fost filosofia centrală pe aproape toată durata secolul XX. Spre sfârşitul secolului se pare că programele de cercetare au ajuns într-un oarecare impas. Voi menţiona trei dintre motive:

Întâi, domeniile de succes ale filosofiei limbajului se apropie acum de lingvistică. Cercetările pe care noi le-am făcut în urmă cu 30 de ani în teoria actelor de vorbire şi a folosirii limbajului au devenit parte a „pragmaticii" lingvistice de care se ocupă publicaţii speciale, conferinţe anuale etc. Pe scurt, această parte a filosofiei limbajului părăseşte filosofia şi se apropie de ştiinţele sociale. Cred că acest fenomen, pe care-l salut, este un exemplu al faptului că pe măsură ce zonele de investigare ajung să-şi stabilească metodologii de cercetare, ele tind să fie considerate mai mult ştiinţifice şi mai puţin filosofice.

În al doilea rând, unul dintre principalele programe de cercetare în filosofia limbajului suferă de obsesia cognitivă amintită. Persistenţa într-o anumită formă de empirism şi chiar behaviorism i-a condus pe unii filosofi spre încercarea de a oferi o analiză a sensului conform căreia ascultătorul se angajează în procesul epistemic de a încerca să înţeleagă ce vrea să spună vorbitorul, fie încercând să-i observe comportamentul ca răspuns la stimuli, fie observând condiţiile în care enunţul poate fi adevărat. Ideea este că dacă am putea descrie felul în care ascultătorul rezolvă problema epistemică am analiza înţelesul.

Această abordare nu duce nicăieri din cauza obsesiei privind modul în care aflăm ce vrea să spună vorbitorul, problemă ce pune încă distincţia între CUM ştie interlocutorul ce vrea să spună vorbitorul şi CE ştie auditorul. Cred ca epistemologia joacă în filosofia limbajului acelaşi rol pe care-l joacă în geologie. Geologul e interesat în probleme precum plăcile tectonice, sedimentare şi straturi de rocă şi va folosi orice metodă la îndemână pentru a afla cum funcţionează aceste fenomene. Filosoful limbajului este interesat de sens, adevăr, referinţă şi necesitate, şi în mod analog trebuie să folosească orice metodă existentă pentru a înţelege cum funcţionează acest fenomen în mintea vorbitorilor şi ascultătorilor. Ne interesează care sunt faptele cunoscute şi mult mai puţin cum ajungem să cunoaştem aceste fapte.

În sfârşit, cred că sursa cea mai importantă a vulnerabilităţii filosofiei limbajului este faptul că proiectul său de cercetare cel mai important se fundamentează pe o eroare. Frege, fondatorul filosofiei limbajului, plasa sensul cuvintelor în mintea vorbitorilor limbii respective. El accentua faptul că sensurile nu sunt entităţi psihologice, dar credea că pot fi percepute de către vorbitorii unei limbi. El credea că într-un limbaj public este posibilă comunicarea numai deoarece există un domeniu ontologic obiectiv de înţelesuri abordabil atât pentru vorbitori cât şi pentru ascultători. Alţi autori cred însă că sensul e o problemă de relaţii cauzale între rostirea cuvintelor şi obiectele din lume. De exemplu cuvântul „apă" înseamnă ce înseamnă pentru mine nu pentru că am vreun conţinut mental asociat cu acel cuvânt, ci deoarece există un lanţ cauzal care mă conectează de diverse

exemple ale apei în lume. Concepția aceasta numită „externalism" se opune în mod tradițional „internalismului". Externalismul a condus spre un proiect extins de cercetare încercând să descrie natura relațiilor cauzale care produc înțelesuri. Problema acestui proiect a fost că nimeni n-a putut explica în mod plauzibil natura acestor lanțuri cauzale. Ideea că sensurile sunt exterioare minții este larg acceptată, dar nimeni n-a putut explica înțelesul în aceşti termeni.

Eu prevăd că nu se va putea da o explicație satisfăcătoare deoarece astfel de fenomene externe nu ar putea funcționa pentru a conecta limbajul cu lumea în felul în care sensul relaționează cuvintele cu realitatea, în rezolvarea acestei dispute între internaliști și externaliști este nevoie de o noțiune mai sofisticată privind felul în care conținutul mental din capul vorbitorului ajută la relaționarea limbajului în particular și a agenților umani în general cu lumea reală a obiectelor și stărilor de lucruri.

FILOSOFIA SOCIETĂȚII

Faptul că noi ramuri ale unui domeniu se creează ca răspuns la dezvoltarea intelectuală din interiorul și exteriorul filosofiei este specific istoriei filosofiei. De exemplu, la începutul secolul XX, filosofia limbajului a fost creată în mare măsură ca răspuns la dezvoltarea logicii matematice și la cercetările privind bazele matematicii. Filosofia mentalului a evoluat similar. Cred că în secolul XXI vom simți nevoia dezvoltării unei așa numite filosofii a societății. Eu propun o filosofie socială care să reprezinte pentru științele sociale ceea ce reprezintă filosofia mentalului pentru psihologie și științe cognitive, sau filosofia limbajului pentru lingvistică, în particular, cred că trebuie să ne ocupăm mai mult de problemele ontologiei realității sociale. Cum pot oamenii, prin interacțiunile lor sociale, să creeze o realitate socială obiectivă a banilor, proprietății, căsătoriei, guvernului, războaielor, jocurilor etc când astfel de entități există într-un anume sens numai datorită unei înțelegeri colective sau datorită credinței că ele există? Cum poate exista o realitate socială obiectivă numai datorită faptului ca noi credem că există?

După ce se vor clarifica problemele ce țin de ontologia socială, cred că cele privind filosofia socială își vor găsi locul la rândul lor. Am aici în vedere natura explicației în științele sociale și relația filosofiei sociale cu filosofia politică. Am început cercetarea în acest domeniu în lucrarea „Construcția realității sociale".

Cred că în studierea realității sociale și politice avem nevoie de concepte care să ne permită să o descriem de la o „distanță medie". Problema este că operăm cu concepte extrem de abstracte - cum ar fi în filosofia politică acelea de contract social sau luptă de clasă. Alte concepte sunt în mod esențial jurnalistice și țin de probleme de strategie și relații de putere. Avem teorii elaborate privind justiția și găsim criterii pentru estimarea justiției sau injustiției în unele instituții. Mult din progresul în acest domeniu i se datorează lui John Rawls care a revoluționat studiul filosofiei politice cu lucrarea „A Theory of Justice". Dar când vorbim despre științe

politice, categoriile care le aparţin în mod tradiţional nu se ridică mult deasupra nivelului jurnalismului. De aceea, când citeşti o lucrare de ştiinţe politice din ultimii 20 de ani observi că o mare parte a discuţiei este depăşită.

Cred că trebuie să dezvoltăm un set de categorii care ne permite să evaluăm realitatea sociala într-un mod mai abstract decât jurnalismul şi în acelaşi timp să ne permită să studiem realităţi şi instituţii politice specifice într-un mod în care filosofia politică tradiţională nu a reuşit să o facă. Cred, de exemplu, că evenimentul politic major al secolului XX a fost eşuarea ideologiilor fasciste şi comuniste şi în particular a socialismului în diversele sale forme. Ceea ce este interesant pentru analiza de faţă este că ne lipsesc categoriile în conformitate cu care să abordăm eşecul socialismului. Dacă prin „socialism" înţelegem posesia şi controlul asupra mijloacelor de producţie, atunci eşecul socialismului definit în acest fel este unicul eveniment social important al sec. XX.

Când vorbesc despre eşecul socialismului am în vedere nu numai eşecul socialismului marxist ci şi al socialismului democratic aşa cum a existat în Europa de Vest. Partidele socialiste din aceste ţări au continuat să folosească vocabularul socialismului, dar convingerea privind mecanismul de bază al schimbării sociale, adică proprietatea comună şi controlul asupra mijloacelor de producţie, a fost abandonată. Care este analiza filosofică corectă a acestui întreg fenomen?

Evaluarea instituţiilor naţionale ar ridica la rândul său probleme similare. De exemplu, pentru majoritatea politologilor ar fi dificil să analizeze înapoierea şi corupţia unor instituţii politice din mai multe state contemporane. Datorită ataşamentului politologilor pentru activitatea ştiinţifică şi din pricina unui număr limitat de categorii de care dispun, aceştia nu pot nici măcar schiţa o descriere a stadiului în care se află multe ţări. Ele au în aparenţă instituţii politice precum constituţie, partide politice, alegeri libere şi cu toate acestea felul în care acţionează este fundamental corupt. Putem discuta despre aceste instituţii la un nivel abstract, iar Rawls şi alţii ne-au oferit instrumentele pentru a face aceasta. Dar eu aş dori o filosofie socială extinsă care să ne pună la dispoziţie instrumente de analiză a instituţiilor sociale aşa cum există ele în societăţi reale şi într-un mod care să ne permită să facem comparaţii între diverse ţări şi societăţi mai mari fără a ne ridica la un nivel de abstractizare de la care să nu putem formula judecăţi de valoare specifice privind structuri instituţionale specifice. Lucrările filosofului economist Armatya Sen sunt un pas în această direcţie.

ETICA ŞI RAŢIUNEA PRACTICĂ

Pentru multă vreme în secolul XX obiectul de studiu al eticii a fost dominat de o versiune a aceluiaşi scepticism care a afectat alte ramuri ale filosofiei timp de mai multe secole. Aşa cum filosofia limbajului a fost dezavantajată de încercarea de a-i trata pe interlocutori ca pe nişte cercetători angajaţi într-o încercare epistemică de a-şi imagina ce vrea să spună vorbitorul unei limbi, etica a fost

obsedată de problema obiectivității. Preocuparea principală în etică a fost dacă poate exista obiectivitate epistemică în etica. Viziunea tradițională în filosofia analitică era că obiectivitatea etică este imposibilă și că nu se poate, așa cum spunea Hume, să derivi un „ar trebui" dintr-un „este". Prin urmare, enunțurile etice nu pot fi în mod literal adevărate sau false, ci funcționează doar pentru a exprima sentimente sau a influența comportamente. Ieșirea din aceste dezbateri sterile nu se face încercând să dovedim că enunțurile etice sunt adevărate sau false, asemeni celor științifice, deoarece există în mod clar diferențe importante între cele două. Ieșirea din impas este condiționată de abordarea eticii ca ramură a rațiunii practice și raționalității. Care este natura raționalității în general și ce înseamnă să acționezi rațional? Cred că aceasta este o abordare mai fructuoasă decât cea tradițională care se ocupă de obiectivitatea enunțurilor etice. Se pare că a început deja studierea raționalității ca succesoare a eticii. Există încercări de a actualiza doctrina lui Kant privind imperativul categoric. Kant credea că natura raționalității impunea anumite constrângeri formale privind un motiv acceptabil pentru acțiune din punct de vedere etic. Nu cred că aceste eforturi vor reuși, dar mai important decât succesul sau eșecul lor este faptul că etica ca ramură independentă a filosofiei - eliberată de obsesia epistemică de a găsi o formă a obiectivității și de scepticism când eșuează în căutarea obiectivității - pare să fi redevenit posibilă. Nu sunt sigur care sunt motivele acestei schimbări, dar, mai mult decât orice, lucrarea lui Rawls nu numai ca a reactualizat filosofia politică, ci a făcut ca etica independentă să pară posibilă.

Filosofia științei în secolul XX a împărtășit obsesia epistemică a restului filosofiei. Problemele majore pentru filosofia științei includeau verificarea științifică și s-au depus numeroase eforturi pentru a învinge diverse paradoxuri sceptice cum ar fi problema tradițională a inducției. Aproape pe toată durata secolului XX filosofia științei a fost condiționată de ideea distincției între propozițiile analitice și cele sintetice. Concepția standard a filosofiei științei era că oamenii de știință tind să obțină adevăruri contingente sintetice sub forma legilor științifice universale.

Legile stabileau adevăruri generale privind natura realității și problema principală a filosofiei științei o constituia natura testării și verificării lor. Principiul guvernant dezvoltat la mijlocul secolului presupunea că știința acționează în virtutea metodei „ipotetico-deductive". Oameni de știință formulau ipoteza, deduceau consecințele sale logice și apoi testau acele consecințe sub forma experimentelor. Această concepție a fost formulată mai mult sau mai puțin independent de către Karl Popper și Carl Gustav Hempel.

Oamenii de știință interesați în filosofia științei au admirat ideile lui Popper, deși mare parte din admirația lor se baza pe o neînțelegere. Ceea ce cred eu că admirau la el era ideea că știința acționează în virtutea unor acte de imaginație și originalitate. Omul de știință trebuie să formeze o ipoteză bazată pe propria sa imaginație și intuiție. Nu există nici o „metodă științifică" pentru a ajunge la ipoteze. Atunci procedeul omului de știință este testarea ipotezei prin experimente și respingerea ipotezelor care au fost infirmate.

Mulți oameni de știință nu realizează cât de anti-științifice sunt viziunile lui Popper. Pentru el știința nu este o acumulare de adevăruri privind natura și omul de știință nu ajunge la adevăruri despre natură, ci mai degrabă tot ceea ce conține știința este o serie de ipoteze neinfirmate până acum. Dar ideea că omul de știință tinteşte spre adevăr și că în diverse științe avem de fapt o acumulare de adevăruri, aceasta fiind presupoziția majorității cercetărilor actuale, nu este, cred eu, în concordanță cu concepția lui Popper.

Interpretarea științei ca acumulare de adevăruri sau chiar ca progresie graduală prin acumulare de ipoteze neinfirmate până acum a fost atacată de către Thomas Kuhn în *Structure of Scientific Revolution*, 1962. Este uluitor efectul dramatic pe care această carte l-a avut, mai cu seamă că nu vorbeşte strict despre filosofia științei, ci despre istoria științei. El argumentează prin faptul că dacă privim istoria științei vom observa că aceasta nu este o acumulare progresivă de cunoştințe despre lume, dar că știința este obiectul unor masive transformări periodice, prin care viziuni întregi ale lumii sunt răsturnate și când o paradigmă existentă este răsturnată de către o nouă paradigmă științifică. Caracteristic pentru cartea lui Kuhn este că sugerează că omul de știință nu ne oferă adevăruri despre lume, ci o serie de modalități de a rezolva probleme și o serie de modalități de abordare a unor probleme dificile în interiorul unei paradigme. Când paradigma ajunge la probleme pe care nu le poate rezolva, aceasta este înlăturată și o nouă paradigmă este ridicată în locul său, care la rândul ei inițiază o nouă activitate de cercetare. Din acest punct de vedere este interesant în cartea lui Kuhn faptul că sugerează că nu ne apropiem în mod progresiv de adevărul privind natura în științele naturale, ci doar de o serie de mecanisme care la rândul lor ridică întrebări. Omul de știință se mișcă între o paradigmă și alta din motive care n-au nimic de-a face cu intenția de a oferi o descriere exactă a realității, ci mai de grabă din motive mai mult sau mai puțin iraționale. Fără să fie bine primită de către oamenii de știință, cartea a avut un efect enorm asupra științelor umane, mai ales cele privind studiul literaturii, deoarece părea să sugereze că știința nu ne oferă mai mult adevăr despre lumea reală decât o fac operele de ficțiune sau de critică literară, căci știința este în mod esențial o activitate irațională prin care oamenii de știință formulează teorii care sunt „constructe" sociale și apoi le abandonează în favoarea altor teorii care la rândul lor sunt nişte „constructe" sociale arbitrare.

Oricare ar fi fost intențiile lui Kuhn, eu cred că efectul său asupra culturii în general a fost nefericit deoarece a servit la „demitizarea" științei, Ia a dovedi că ea nu este ceea ce cred oamenii obişnuiți. Kuhn a deschis drumul viziunii și mai sceptice a lui Paul Feyerabend, care susținea că, în ceea ce priveşte găsirea unor adevăruri privind lumea, știința nu este mai bună decât vrăjitoria.

Părerea mea este că aceste probleme sunt periferice în filosofia științei secolului XXI. Cred că problema esențială este aceasta: știința secolului XX a pus sub semnul întrebării un număr de idei filosofice dominante privind natura și noi pur și simplu nu am asimilat încă aceste progrese științifice. Mă gândesc în primul rând la mecanica cuantică. Cred că putem asimila teoria relativității mai mult sau

mai puțin deoarece ea poate fi construită ca extensiune a concepției newtoniene despre lume. Trebuie să ne revizuim ideile despre spațiu și timp și relația lor cu constante fizice fundamentale precum viteza luminii. Dar mecanica cuantică nu amenință în mod fundamental viziunea noastră asupra lumii și noi pur și simplu nu am asimilat-o încă. Mi se pare scandalos că filosofii științei, inclusiv fizicienii interesați de filosofia științei, nu au oferit până acum o descriere coerentă a felului în care mecanica cuantică se potrivește cu concepția noastră generală despre univers, în particular în privința cauzalității și a determinării.

Asemeni majorității oamenilor educați de azi, majoritatea filosofilor au o concepție despre cauzalitate care este rezultatul unei combinații între bunul simț și mecanica newtoniană. Filosofii tind să creadă că relațiile cauzale sunt întotdeauna etape ale unor legi cauzale strict deterministe și că relațiile cauză-efect se află unele față de altele ca și relațiile mecanice simple dintre roți care pun în mișcare alte roți și alte astfel de fenomene newtoniene. Știm, la un oarecare nivel abstract, că nu este corect, dar nu am înlocuit această concepție ce ține de bun simț cu una științifică. Cred că aceasta este sarcina filosofiei științei în secolul XXI: să ofere o descriere a mecanicii cuantice care să ne permită să o asimilăm într-o perspectivă generală asupra lumii. Cred că trebuie revizuite unele noțiuni cum ar fi aceea de cauzalitate; aceasta va avea efecte importante asupra unor probleme ce țin de determinism și de voința liberă. Acest proces a început deja și sper să continue cu succes în secolul XXI.

CONCLUZIE

Așa cum o descriu manualele standard, istoria filosofiei este în mare măsură istoria operelor unor genii. De la Socrate, Platon și Aristotel până la Wittgenstein și Russell, rezultatele esențiale în filosofie se regăsesc în lucrările acestor personalități. Faptul că din acest punct de vedere nu există astfel de genii în prezent nu se datorează lipsei lor de talent. Dimpotrivă, motivul pentru care nu sunt recunoscute geniile în prezent este că există mai mulți filosofi acum decât erau în trecut. Deoarece există atât de mult talent atât de multe lucrări de valoare este imposibil ca o singură figură sau câteva figuri să domine, așa cum s-a întâmplat la începutul secolul XX. Aceasta este valabil și pentru celelalte domenii - aparenta criză de genii este mai degrabă rezultatul unui surplus decât al unui deficit de talent. În filosofie, numărul mare de talente face imposibilă evidențierea unei elite. Acesta este un avantaj deoarece filosofia ca încercare comună este mai ușor de abordat decât în trecut.

După părerea mea, cel mai mare obstacol în fața progresului teoretic sistematic este obsesia privind epistemologia. Cred că problemele epistemice, „Cum putem dobândi cunoaștere în ciuda diverselor paradoxuri sceptice?", trebuie privite așa cum au fost privite alte asemenea paradoxuri în istoria filosofiei.

Paradoxurile lui Zenon despre spațiu și timp pun întrebări interesante, dar nimeni nu-și poate închipui că nu vom încerca să traversăm o cameră până când găsim răspunsuri la scepticismul lui Zenon privind posibilitatea mișcării în spațiu. Cred că trebuie să avem aceeași atitudine față de paradoxurile referitoare la posibilitatea cunoașterii avansate de către sceptici. Sunt întrebări interesante pentru filosofii tineri, dar nu trebuie să ne închipuim că posibilitatea cunoașterii și înțelegerii presupune în primul rând capacitatea de a infirma scepticismul lui Hume. Nu pot să prevăd ce se va întâmpla în acest secol, dar pot să-mi exprim speranța că, dacă se va renunța la tendință epistemică în filosofia limbajului, filosofia mentalului, etică, filosofie politică și filosofia științei, putem accede la o înțelegere teoretică mai profundă și la studii teoretice mai constructive decât am avut vreodată.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY

FILOSOFIA ŞTIINŢEI, 1950-2000. DESPĂRŢIREA DRUMURILOR*

ERNAN McMULLIN

Abstract. The author deals with the development of philosophy of science in the "analytic" tradition, in the second half of the past century. McMullin focuses on the historicist turn of the sixties, its antecedents and its consequences. In the author's view the profound change in the philosophy of science in the '60 and '70 was not abrupt at all, it was anticipated long before Kuhn's *Structure of Scientific Revolutions* by the various disagreements and development within the period of positivist dominance (Carnap, Neurath, Popper, Frank, Quine, Hanson, Polanyi). „The parting of the ways" in the philosophy of science was marked in the post-positivist era by Kuhn's work *Structure of Scientific Revolutions,* which accomplished the needed paradigm-change, by the author's pointing on the general features of science: hisioricity, subjectivity and sociality. The most important conclusion of McMullin's paper is that science is not only an atemporal propositional form, but a living and dynamic organism.

1. INTRODUCERE

Secolul trecut a fost cu siguranţă unul turbulent în filosofia ştiinţei. Disciplina însăşi, desigur, are o istorie îndelungată începând de la *Republica* lui Platon şi *Analiticele secunde* ale lui Aristotel. Dar aşa cum ştiinţele însele au crescut rapid în putere şi complexitate în decursul secolului trecut, tot astfel s-a întâmplat şi cu reflecţia de ordin secund asupra acestor ştiinţe, cu ceea ce noi numim filosofia ştiinţei şi care a devenit mult mai bogată şi de asemenea mai disputată! *Istoria* filosofiei ştiinţei a apărut, de fapt, ca o disciplină de ordinul al treilea cu drept deplin[1]. Obiectivul simpozionului nostru este în primul rând unul istoric: ni se cere să urmărim evenimentele din filosofia ştiinţei în decursul secolului care tocmai a trecut şi să identificăm câteva repere semnificative. Evident, trebuie să fim foarte selectivi.

Voi restrânge sfera acestei lucrări în mai multe modalităţi. În primul rând, mă voi ocupa în principal cu a doua jumătate a secolului care a trecut. Eu mi-am început studiile de filosofia ştiinţei la Universitatea din Louvain în toamna anului

---

* Conferinţă susţinută de Ernan McMullin la *Congresul de Logică, Metodologie şi Filosofia ştiinţei* de la Cracovia, august 1999, trimisă de autor pentru a fi publicată în limba română în „Revista de filosofie". Traducere Elena Gheorghe.

[1] Ea are acum propria sa organizaţie internaţională HPS (Istoria Filosofiei Ştiinţei), a treia întâlnire a acesteia va avea loc în iulie la Viena în anul 2000.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1950, astfel încât mijlocul secolului îmi pare un punct de plecare potrivit pentru trecerea în revistă pe care o efectuez. În al doilea rând, voi trata numai filosofia științei, nu și grupul de domenii mult mai diverse, numite în mod obișnuit filosofii ale științelor. Acestea din urmă tratează filosofic rezultatele diferitelor științe particulare, ca: fizica, biologia, psihologia, economia etc. Problemele sunt specifice unei anumite științe și sunt de obicei cele cu care se confruntă practicienii acestor științe, de pildă, problema complexității din fizica cuantică sau problema altruismului în biologia evoluționistă. Filosofia științei în sensul mai îngust al termenului este un demers mult mai puțin specializat. Ea se ocupă cu probleme epistemologice generale comune științelor sau, cel puțin, comune unei mari părți a științelor. Aceasta tratează subiecte precum: validarea, explicația, cauza și altele asemenea, în timp ce filosofia științelor, cu originile sale îndepărtate în filosofia naturii, este legată istoric de științele individuale, filosofia științei are asociații filosofice mult mai largi și a avut într-adevăr în secolele recente o influență puternică asupra filosofiei în general din care ea face parte, asupra epistemologiei în special. Relația sa cu propria-i istorie este cea a filosofiei cu *propria* sa istorie; direcții explorate în trecut au o relevanță pentru prezent, într-adevăr, așa cum vom vedea, filosofia științei poate avea o și mai strânsă relație cu istoria sa decât filosofia în general.

O altă restrângere a sferei acestei lucrări ar putea părea mai problematică. Eu intenționez să limitez expunerea mea la filosofia științei în tradiția ei larg „analitică" (efectiv, cea anglo-americană) lăsând deoparte discuțiile substanțiale asupra științei în tradiția „continentală" din Franța și Germania. Divergența dintre cele două orientări, care a început cu pozitivismul logic și s-a adâncit în perioada de după cel de al doilea război mondial prin atitudinile critice față de știință promovate de abordările existențialiste și cele morale și politice din Europa Occidentală, a fost, până nu de mult, atât de adâncă, încât ar fi dificil să facem dreptate ambelor părți în limitele unui eseu scurt, în timp ce una din abordări urmărea să explice știința mai mult sau mai puțin ca un dat, cealaltă considera știința ca fiind o abstractizare riscantă care se rupe de întregul impregnat de valori al cunoașterii umane, de unde și eticheta „critica științelor" (Gutting, 1979). În timp ce o orientare valoriza claritatea lingvistică și rigoarea argumentelor, cealaltă le privea cu un grad de neîncredere și tindea să se bazeze mai degrabă pe resursele metaforei și ale invenției lingvistice.

Nu vreau, totuși, să las ca prăpastia să pară de netrecut. Bachelard, în anii '30, a anticipat deja câteva din temele principale din filosofia științei anglo-americane de mai târziu, în special, caracterul în esență istoric al științei, prezența discontinuităților *(ruptures)* în istoria științei și încărcătura teoretică a rapoartelor de observație. Evoluții mai recente de ambele părți au relevat afinități de interese evidente și chiar, ocazional, au dus la un dialog prudent (Bernstein 1983; Gutting, 1998). Refacerea istoriei științei întreprinsă de Foucault, în care el punea accent pe discontinuitățile descoperite, are similitudini evidente cu scrierile lui Kuhn.

Foucault şi Hacking găsesc uneori o cauză comună şi în abordările lor privitor la instituţiile ştiinţifice. Analiza lui Habermas privitor la interesele cognitive care guvernează dezvoltarea ştiinţei ar putea oferi câteva repere pentru dezbaterile despre construcţia socială în partea anglofonă. Într-adevăr, prăpastia dintre cele două tendinţe tinde, dacă nu să dispară, cel puţin să se diminueze, pe măsură ce sociologia cunoaşterii ştiinţifice, îndeosebi în Marea Britanie, îşi formulează provocările la adresa filosofiei ştiinţei, în accepţiunea sa tradiţionalistă.

Privind înapoi la istoria densă a filosofiei ştiinţei în decursul secolului care s-a încheiat, ne întrebăm, ce evenimente par să fi fost cele mai semnificative? Eu presupun că va exista un acord larg în legătură cu trei asemenea momente relevante: transformarea în cadrul filosofiei ştiinţei indusă de pozitivismul logic în al doilea sfert al secolului; apoi, declinul rapid al pozitivismului logic şi înlocuirea sa virtuală de către un set larg de abordări istoriste diferite, în al treilea sfert al secolului, şi, în fine, după ce istorismul s-a impus într-un anumit grad (nu fără luptă), acceptarea faptului că istoria şi practica contemporană stau mărturie pentru un rol mai important şi mai constructiv al factorilor sociali în luarea deciziilor ştiinţifice decât a fost acest lucru recunoscut în trecut. Dezbaterile despre meritele (şi limitele) constructivismului social au fost, poate, cele mai notabile, şi cu certitudine cele mai controversate trăsături ale filosofiei ştiinţei în ultimul sfert de veac. Criticile postmoderne ale raţionalităţii ştiinţifice de felul celor prezente îndeosebi în revistele literare au stârnit iritarea oamenilor de ştiinţă chiar mai mult decât a filosofilor ştiinţei; în „războaiele ştiinţei" care au urmat, cele două părţi par adesea să tragă una împotriva celeilalte. Mă voi referi pe scurt doar la acest ultim moment.

În acest eseu, mă voi concentra în principal pe varianta istoristă a anilor '60, pe antecedentele şi consecinţele sale, pe controversele între apărătorii realismului ştiinţific şi criticii lui, printre aceştia din urmă îndeosebi promotorii versiunii mai radicale a constructivismului social. Ar fi prea mult să spunem că ultimii se identifică în întregime cu anti-realismul, întrucât câţiva din cei mai cunoscuţi anti-realişti manifestă puţin interes faţă de iniţiativele constructivismului social. Dar ar fi potrivit, cred, ca limitele acestor iniţiative să fie stabilite mai degrabă prin referirea la forme bine definite de realism ştiinţific decât prin abordarea problemei mult mai generale a raţionalităţii ştiinţifice.

Când scriem despre profunda schimbare care a avut loc în preocupările filosofilor ştiinţei în anii '60 şi '70, este important să facem ca tranziţia să nu pară întru totul bruscă, ca o schimbare de paradigmă în sensul clasic kuhnian. Ea, într-adevăr, nu a fost bruscă, au existat anticipări semnificative mult înainte de indicatorul convenţional al schimbării: apariţia lucrării lui Kuhn *Structura revoluţiilor ştiinţifice* în 1962. De aceea, pentru o introducere la tema pe care o abordăm, ar putea fi aceste „anticipări": diferite dezacorduri şi evenimente care s-au petrecut chiar în perioada dominaţiei pozitiviste şi care apar, în retrospectivă cel

B.C.U. "M. EMINESCU" IASI

puțin, ca fiind semne prevestitoare pentru o filosofie a științei foarte diferită de cea din lucrarea lui Carnap *Aufbau* care în 1928 anunța și ea o abordare radical nouă a filosofiei științei și a filosofiei în general.

2. ANTICIPĂRILE

Proiectul lui Carnap viza descoperirea sintaxei logice care ar trebui să caracterizeze limbajul științei. Aceasta ar trebui să fie o logică extensională nou formulată în *Principia Mathematica* al lui Russell și Whitehead. Pentru ca un asemenea proiect să fie operativ ar fi trebuit să existe premise pentru ca o astfel de logică să funcționeze, iar știința a cărei sintaxă va fi definită să aibă acces la enunțuri de bază, „propoziții de protocol", care ar fi fost garantate direct de către experiență, potrivit cu o reconstrucție empiristă radicală. Ele vor fi furnizat în acest mod „baza fermă căreia toate cunoștințele noastre îi datorează validitatea pe care ele o posedă", după cum se exprima Schlick, cel mai devotat apărător al acestui ideal fondator (Schlick 1959, 210). Neurath era sceptic totuși de la început față de acest ideal. Invocând imprecizia limbajului obișnuit care intra în mod necesar în enunțurile de bază fundamentale despre lumea fizică, el insista asupra faptului că: „Nu există nici o modalitate de a lua propozițiile pure de protocol stabilite concluziv drept punctele de plecare ale științelor... noi suntem ca marinarii care trebuie să-și reconstruiască nava în larg, niciodată capabili să și-o demonteze în docuri și să o reconstruiască acolo din cele mai bune materiale" (Neurath, 1959, 201).

Forța argumentelor lui Neurath l-a făcut în cele din urmă pe Carnap să fie de acord cu ei, amândoi îndreptându-se către o explicare în termeni de coerență asupra adevărului, ceea ce i-a îndepărtat de empirismul fundaționalist pe care s-a bazat pozitivismul logic la originile sale. Între timp, s-a formulat îndoiala dintr-un domeniu diferit, în legătură cu fermitatea enunțurilor de bază pe care se baza știința empirică. Pentru ca noțiunea sa atractivă de falsificabilitate să funcționeze în calitate de caracteristică distinctivă a științei, Popper avea nevoie de ceva asemănător propozițiilor de protocol care să funcționeze ca falsificatori. Dar se puteau aceștia menține imuni la testare? Popper și-a dat seama că va ajunge la inconsistență. Dar cum putea fi evitat, în acest caz, un regres distructiv? Răspunsul lui a fost să conceadă că într-un anumit moment trebuie să ne oprim și „să spunem că suntem satisfăcuți pe moment" (Popper, 1959, 104). Astfel, Popper a admis un element „de decizie sau convenție", deși a crezut că arbitrariul la care a consimțit Neurath va putea fi evitat dacă ar putea fi specificat un criteriu, și anume facilitatea în testare. Deși a acceptat că aceasta va face loc uneori „nu numai pentru convingeri subiective, ci și pentru înclinații subiective" (110), chiar la bazele evaluării teoretice în știință, n-a văzut nici o cale de a evita dificultatea în întregime. Nu e greu să se descopere aici în relaxarea treptată a imperativului auster fundaționalist, anistoric, câteva sclipiri ale istorismului care va urma.

Alt exemplu al acestei relaxări va fi admiterea graduală de către Carnap a insuficienței sintaxei pentru analiza filosofică a limbajului științei; el susține că va fi nevoie și de semantică pentru un limbaj cu aplicații empirice complexe. Aceasta l-a dus pe Carnap la o distincție fericită între problemele „interne" și „externe" care pot fi puse în legătură cu un cadru lingvistic (Carnap, 1956). Întrebări, de pildă, despre existența unei clase particulare de entități fie ele empirice sau abstracte, care sunt interne, adică legate de un cadru lingvistic dat, pot căpăta răspuns printr-o analiză semantică a însuși cadrului. Dar întrebări „externe" privind întreaga clasă de entități asociate cu un cadru lingvistic dat sunt cu adevărat, pretinde el, întrebări ascunse privind însăși utilitatea cadrului și pot avea răspuns numai prin formularea problemelor pragmatice despre scopurile acestui limbaj, despre cât de bine au fost ele realizate. O întrebare despre existența numerelor care nu poate primi un răspuns pe baze strict empirice, de pildă, se reduce la o întrebare care poate primi răspuns ușor cu privire la utilitatea limbajului numeric în general.

Dar această invocare a pragmatismului este bogată în consecințe. Ea s-ar putea aplica la *orice* cadru teoretic, la *orice* teorie științifică, prin urmare, așa cum au realizat Philipp Frank și Quine. O întrebare privind existența electronilor s-ar putea, deci, reduce la problema simplă a utilității practice a limbajului despre electroni (McMullin, 1983, 13). Frank susținea că teoriile științifice nu ar trebui considerate ca „replici ale realității" din două motive: în primul rând „ele nu sunt determinate neambiguu de către faptele observate" (Frank, 1957, 355). Și al doilea, chiar mai important, între rațiunile practice care ar trebui să determine acceptarea unei teorii particulare este „capacitatea sa de a susține doctrinele morale și politice dezirabile". Celor care ar obiecta că factorii sociali de acest fel nu ar trebui să fie introduși forțat în evaluarea teoretică din știință, Frank le răspunde: fapt este că aceștia *pătrund,* și mai mult, *ei trebuie să o facă,* de vreme ce criteriile empirice tradiționale ale evaluării teoriei în sine sunt insuficiente pentru a determina alegerea teoriei. Mai mult, „capacitatea de a susține un comportament dezirabil al cetățenilor, sau pe scurt, de a sprijini un comportament moral, a servit de-a lungul anilor ca un motiv pentru acceptarea teoriei" (Frank, 1957, 356-354). Ar putea fi relevant să ne reamintim faptul că Frank ținea cursuri la Harvard atunci când Kuhn era student acolo. Dar ar trebui notat de asemenea faptul că Thomas Kuhn nu s-a aventurat niciodată atât de departe în direcția istorist-constructivistă cum a făcut-o pozitivistul de odinioară.

Printre filosofii din afara orbitei pozitiviste care au anticipat unul sau altul din elementele cotiturii istoriste și care l-au influențat pe Kuhn mai mult sau mai puțin direct, putem aminti patru personalități în mod deosebit. Primul dintre aceștia a fost, bineînțeles, colegul său de la Harvard, Quine, care a respins cele două „dogme" pe care el le considera implicite în noțiunea verificaționistă a semnificației care stătea la baza întregului demers pozitivist. In loc de aceasta el propunea o teorie holistă a semnificației potrivit căreia „afirmațiile noastre despre

lumea exterioară înfruntă tribunalul experienței simțurilor, nu individual, ci ca un "corp întreg" (Quine, 1953, 41), în acest mod empirismul ar putea fi încă salvat, dar numai cu prețul unei noțiuni mai largi a semnificației empirice. O experiență care infirmă, departe de a falsifica imediat o teorie, ar putea în principiu să o confirme după ajustări făcute în rețeaua enunțurilor care constituie teoria. Asemenea ajustări vor fi ghidate de obiective practice ca maximizarea simplității și cauzarea unei cât mai mici perturbări posibile în rețea. Dacă asemenea obiective ar putea fi coerente cu scopurile în general instrumentaliste prevăzute de Quine pentru știință nu a devenit foarte clar.

Criticul cel mai influent al pozitivismului logic din acei ani ai declinului ar fi Paul Feyerabend, care, asemenea lui Quine, s-a inspirat în principal din filosofia științei, dar care, spre deosebire de Quine, s-a bazat puternic pe referințe ilustrative din istoria științei. El era considerat în mod popular drept „copilul teribil" printre critici, deși, pentru a spune adevărul, va deveni „mai teribil mai târziu, ca adult, decât a fost vreodată în copilărie". Influențat de Popper și în mai mică măsură de Wittgenstein, el s-a manifestat printr-o serie de eseuri intuitive, cu mare deschidere, deși nu întotdeauna consistente, în care evidențiia ceea ce el considera a fi problemele empirismului, așa cum a fost el susținut de către Cercul de la Viena. Ținta sa principală era noțiunea de invarianță a semnificației, pe care el o considera ca fiind punctul de sprijin principal al empirismului (Feyerabend, 1962, 31). În locul acesteia propunea o noțiune „contextuală" a semnificației, susținând că toate cuvintele își obțin sensul din ceea ce el numea contextul lor „teoretic", înțeles ca punct de vedere general privind stările de fapt (Preston, 1997, cap. II). Acest holism l-a condus pe Feyerabend la susținerea faptului că schimbarea de semnificație este o trăsătură necesară a schimbării teoriei științifice și chiar a unei viziuni mai controversate, dezvoltată în parte în discuție cu Kuhn, viziune după care teoriile succesive pot fi incomensurabile unele cu altele, ducând la probleme legate de evaluarea lor unele în raport cu altele.

Capitolele introductive ale cărții lui Hanson, *Patternuri ale descoperirii,* (1958), au oferit o critică accesibilă a rolului semnificației în formarea datelor senzoriale, în spiritul *Investigațiilor filosofice* ale lui Wittgenstein. Hanson susținea că elementele cheie din explicația empiristă a științei, *observația* și *faptul,* sunt în mod radical dependente de limbaj. A observa nu înseamnă doar a vedea ceva, ci înseamnă a-l vedea *ca* un *lucru* anumit. Astfel, doi oameni care privesc același obiect pot raporta observații diferite: de pildă, „un aparat cu raze X", „un obiect de metal mare", în funcție de experiența lor anterioară și de resursele lor lingvistice. Concluzia sa: observațiile sunt în general încărcate de teorie, unde termenul „teorie" numește presupoziții de orice fel (Hanson, 1958, 19; Gutting, 1980, prima parte). Duhem a teoretizat același lucru cu o jumătate de secol înainte, bazându-se în principal pe o analiză detaliată a practicii științifice, în ciuda referirilor sale constante la istoria științei, Hanson se bazează aici mai mult pe analiza limbajului obișnuit. Utilizarea diagramelor luate din psihologia gestaltistă pentru a teoretiza

diferența dintre *a vedea* și *a vedea ca* va găsi un ecou mai târziu în lucrarea lui Kuhn. Accentul pus de Hanson pe capacitățile umane ale perceperii pattern-urilor a fost poate exagerat, întrucât ele joacă un rol foarte mic în citirea cadranelor instrumentelor și a altor indicatori care constituie în mare parte observația în știința modernă. Iar reiterarea istoriei, după care Ptolemeu și Kepler, privind orizontul în zori, ar fi observat unul soarele răsărind, iar celălalt, pământul, apunând, duce prea departe punctul său de vedere despre încărcătura teoretică. Dar efortul său de a extinde preocuparea filosofică la problema descoperirii științifice, care fusese considerată de către pozitiviști imposibil de analizat logic și filosofic, a dat roade în cele din urmă (Nickles, 1980a, 1980b). Ceea ce lipsește lucrării sale din punct de vedere al rigorii logice este cu siguranță compensat de imaginație.

O altă lucrare apărută în același an cu cea a lui Hanson și care la început nu a stârnit interes printre filosofii științei, dar al cărei impact în cele din urmă a fost totuși considerabil este cartea lui Polanyi *Cunoașterea personală.* Ca și *Noul Organon* al lui Bacon sau *Tratatul* lui Wittgenstein, această lucrare a pătruns în filosofie din afara sa hrănindu-se cu resurse străine de tradiția filosofică prevalentă (Polanyi, 1958, 1961). Polanyi era un specialist în chimie-fizică care atunci când s-a orientat spre filosofie, a găsit analiza logicistă a Cercului de la Viena străină de știința pe care el o practica și despre care susținea că este o activitate complexă învățată care implică pricepere și chiar pasiune. Ceea ce făcea o știință să fie bună, erau, înainte de orice, oamenii de știință valoroși. Și ceea ce îi făcea pe oamenii de știință valoroși nu putea fi în întregime redus la reguli, care ar putea fi învățate dintr-o carte de reguli. Criticii au considerat că dimensiunea tacită a cunoașterii pe care Polanyi a introdus-o în știință ar putea submina obiectivitatea garantată numai de o aderare verificabilă la norme și reguli deschise la un examen public. Kuhn va fi confruntat cu o provocare similară.

3. DESPĂRȚIREA DRUMURILOR

Noi suntem acum într-un punct crucial al relatării noastre. Atât noțiunile empiriste de semnificație, cât și idealurile logiciste ale reducției care defineau programul pozitivist original pentru filosofia științei au fost în acest punct puse sub semnul întrebării și aceasta atât din interiorul însuși al mișcării pozitiviste, cât și din afara sa. În retrospectivă, s-ar putea spune că ceea ce apărea acum necesar era o lucrare care să concentreze acele întrebări și care să îndeplinească schimbarea de paradigmă în pregătire de mult timp.

Această lucrare s-a dovedit a fi lucrarea lui Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice,* al cărei impact asupra filosofiei științei în bine sau în rău nu mai poate fi negat. Cartea de filosofie care s-a vândut cel mai bine în acest secol (sau cel puțin așa s-a spus), îndeosebi datorită influenței sale asupra domeniilor îndepărtate de știință, și totodată, datorită recordului său în atragerea criticilor și admiratorilor în

egală măsură, prezenta o viziune asupra științei diferită de cea pozitivistă originală în aproape fiecare detaliu esențial. Acolo unde obiectivul pozitivist de a supune știința unei analize filosofice riguroase cerea ca aceasta să fie redusă la o structură prepoziționlă atemporală în care doar aspecte precum semnificație, verificare, explicație rămâneau să fie discutate, Kuhn propunea să recâștige, pe cât posibil, complexitatea științei așa cum s-a manifestat ea în realitate, extinzând modalitatea analizei, de la cea îngust logică la cea larg istorică (Gutting, 1980; Hoyningen-Huene, 1993).

Viziunea lui Kuhn despre istoria științei ca fiind constituită din perioade lungi numite „știință normală" și punctată de schimbări bruște de paradigmă, este atât de familiară încât nu mai are nevoie de a fi detaliată. Mai degrabă voi întreba: la ce trăsături generale ale științei se referă Kuhn? După aprecierea mea acestea sunt trei: 1. știința este o întreprindere istorică al cărei caracter istoric trebuie luat în considerare în mod serios; 2. subiectivitatea umană pătrunde în operațiile cotidiene ale științei la un nivel mult mai adânc decât ar fi putut admite modelul pozitivist; și 3. știința are un caracter social care nu poate fi eliminat, care pune amprenta pe operațiile sale în modalități cruciale, îmi propun să urmăresc aceste trei direcții pe rând: istoricitatea, subiectivitatea și socialitatea. Mare parte a dezbaterilor în filosofia științei de la începutul anilor '60 până azi au fost propulsate de încercările de a explora și determina limitele acestor trei teme așa cum apar ele în interpretarea științei.

Ele sunt, în fapt, strâns intercorelate și totuși distincte; sunt, de asemenea, ambigue, așa că va fi util să le clarificăm întrucâtva înainte de a intra în mai multe detalii asupra fiecăreia. Să începem cu istoricitatea și cu „ism-ul" care i se asociază, și care poate fi în contextul filosofiei științei cel mai ambiguu dintre cei trei termeni (McMullin, 1979b). Kuhn invocă tema istoricității cel puțin în trei modalități distincte: mai întâi, există istoricitate la un nivel meta. Să ne amintim propoziția care deschide *Structura...*: „Istoria, dacă este concepută mai mult decât ca o anecdotică sau cronologie, ar putea produce o transformare decisivă în imaginea asupra științei de care suntem stăpâniți acum".

Teza implicită aici este că garanția adecvată pentru filosofia științei, în întregime sau în parte, este istoria și practica științei. Acesta va fi numit mai târziu printr-un termen și mai ambiguu, naturalism epistemologic.

A doua modalitate în care istoricitatea apare în lucrarea lui Kuhn se referă la accentul deosebit pus de el pe știința în proiect, știința în procesul cercetării și în ultimă instanță manualul *(textbook)*, ca un fenomen *istoric* care cunoaște o schimbare discontinuă. Desigur, nimeni n-ar fi negat că știința în acest sens are o istorie. Dar ceea ce mulți dintre cititorii lui Kuhn văd aici, în accentul său pe revoluțiile succesive, fiecare aruncând peste bord paradigma care a dominat anterior, este un istoricism sceptic, care pune la îndoială caracterul progresiv al științei și stabilitatea pe care se baza pretenția sa la obiectivitate (Scheffler, 1967; Shapere, 1964).

Dimensiunea istorică a ştiinţei se poate manifesta şi în a treia modalitate care vede raţionalitatea ştiinţifică, adică normele care constituie ştiinţa *ca* ştiinţă, ca fiind supusă schimbării, ca dependentă de un context istoric. Istoricitatea raţionalităţii ştiinţifice este o altă cerinţă pe care nimeni nu ar părea să o nege; ceea ce apare ca raţional ştiinţific azi, evident nu este identic cu ce a fost pentru Aristotel sau Galilei. Dar dezacordul profund apare referitor la cât de departe putem împinge această pretenţie şi care sunt consecinţele sale epistemologice.

Mai există încă o însuşire a dimensiunii temporale a ştiinţei pe care Kuhn nu o semnalează, dar care va câştiga importanţă în discuţiile de mai târziu asupra realismului ştiinţific. Mulţi realişti au susţinut că evaluarea teoriei trebuie să ia în considerare caracterul temporal al teoriei, capacitatea sa de a prevedea rezultate noi sau de a se ocupa de anomalii cu succes. Acestea sunt trăsături care au fost pierdute din vedere (spun ei) de către concepţia prepoziţională statică a teoriei pe care o promovau pozitiviştii; dar tot acestea sunt trăsăturile care contează cel mai mult în decizia de a da o interpretare realistă unei anumite teorii (McMullin, 1996; Leplin, 1997).

Dar ce putem spune despre a doua temă, subiectivitatea? Noi am văzut deja că Popper şi Carnap au fost forţaţi să permită intervenţia unui element subiectiv în decizia de a accepta o anumită propoziţie de observaţie ca fiind în mod just de bază (fundamentală). Popper vorbea despre ceva convenţional; Carnap a acceptat un element pragmatic. Problema era că o astfel de decizie trebuie luată, dar ea nu e simplu guvernată de reguli. Hanson şi Kuhn vor afirma că propoziţiile de observaţie sunt în mod necesar încărcate teoretic (sau, mai exact evaluativ); oameni de ştiinţă diferiţi ar putea invoca diferite evaluări care reflectă un anumit grad de alegere subiectivă. Chiar mai semnificativ, spune Kuhn[2], alegerea teoriei însăşi nu se poate reduce la stabilirea de reguli; ea implică mai degrabă maximizarea valorilor ce vor produce dezacord printre oamenii de ştiinţă în legătură cu caracterul şi greutatea lor relativă. Aici, de asemenea, alegerea subiectivă poate interveni în funcţionarea obişnuită a ştiinţei. Faptul că oamenii de ştiinţă competenţi de regulă nu cad de acord asupra celei mai bune teorii şi că asemenea controverse pot dura mult, este o mărturie de netăgăduit. Filosofii nu sunt de acord cu privire la câtă greutate să dea şi îndeosebi cum ar putea fi limitată o astfel de subiectivitate în cele din urma.

În fine, cea de a treia temă, este socialitatea, caracterul social al cercetării ştiinţifice, o temă deja subliniată încă din secolul XVII îndeosebi de Bacon şi Boyle. Kuhn a accentuat rolul comunităţii ştiinţifice în formarea viitorului om de ştiinţă şi a definit noţiunea de „ştiinţă normală" în raport cu această comunitate. El a evidenţiat rolul jucat de comunitate în certificarea concluziilor observaţiei şi în soluţionarea alegerilor în cazul teoriilor controversate. Totuşi, Kuhn acceptă că

[2] Această temă este deja prezentă în *Structura revoluţiilor ştiinţifice* dar este mult mai clar dezvoltată în capitolul: *Obiectivitate, judecată de valoare şi alegerea teoriei*, p. 320-329 din lucrarea sa *Tensiunea esenţială* (1977).

rolul comunităților sociale și politice mai largi ar putea fi distorsionant și că o comunitate științifică ar putea și ar trebui să se distanțeze de aceste influențe sociale prea largi: „Practicienii unei științe mature sunt efectiv izolați de mediul cultural în care ei își trăiesc viețile extraprofesionale" (Kuhn, 1977, 119). Aici, așa cum vom vedea curând, Kuhn este cel care s-a dovedit a fi conservator!

Lărgirea preocupării filosofice și dimensiunile științei, care au fost neglijate sau tratate cu reticență în decursul erei pozitiviste, cuprind mai mult decât cele trei elemente deja enumerate. Dar cele trei au conturat mai bine dezbaterile în decursul anilor. Este greu să găsim un singur termen, un singur „ism" pentru a acoperi această eră a inițiativelor diverse. A avut loc cu siguranță o despărțire a drumurilor. Dar în afară de termenul vag și nu foarte informativ de „post-pozitivism" nu s-a căzut de acord asupra altei etichete de către istorici sau de către înșiși protagoniștii. Poate că ar fi mai bine a susține inițiativele istoriste, subiective și sociologice separat, deoarece, în afara respingerii constrângerii pozitiviste, implicațiile lor pentru discuțiile viitoare par că merită să fie menționate în mod distinct.

Până acum am prezentat generalități. Sunt însă necesare și detalii istorice în legătură cu fiecare dintre cele trei abordări post-pozitiviste pe rând. Mai întâi despre provocările istoriste.

4. METAMETODOLOGIA ISTORISTĂ

Pe ce se bazează filosofia științei ca disciplină de sine? Dacă ea este tratată ca o logică, apelul se va face la intuiție sau la ceva asemănător și explicația rezultată va fi considerată ca normativă, fie că logica va fi una deductivă ca la Aristotel sau Descartes, sau una inductivă ca la Mill sau Carnap. Dar chiar începând de la *Apologia pro Tychone* a lui Kepler sau *Filosofia științelor inductive* a lui Whewell, s-a apelat la istoria practicii științifice însăși ca la garanția potrivită pentru o filosofie a științei. Declarațiile lui Kuhn par a-l solidariza cu aceștia și, cu siguranță, este sensul în care a fost interpretată lucrarea sa. Dar se impune puțină precauție. Cartea sa este încărcată de detalii istorice, cu certitudine, și aceasta îi servește la teoretizarea pe care o face el despre paradigme, știința normală etc. Dar fără o examinare mai apropiată, filosofia limbajului în tradiția lui Quine și Feyerabend pare a fi aproape la fel de importantă, și cel puțin în privința unei probleme cruciale, incomensurabilitatea care generează schimbarea de paradigmă, filosofia limbajului constituie în mod clar sursa sa principală de inspirație. Criticii au pus la îndoială multe din afirmațiile lui Kuhn privind fundamentele *istorice*, de pildă, ideea conform căreia criza este o condiție necesară pentru apariția unei noi paradigme, cea potrivit căreia schimbarea de paradigmă trebuie să se petreacă "brusc", sau faptul că incomensurabilitatea între schimbările succesive de paradigme duce „inevitabil" la dificultăți de comunicare de-a lungul procesului revoluționar (Kuhn, 1971, 77, 150, 149). Și ei au semnalat dificultatea generală de

a deduce garanția pentru o filosofie a științei din repovestirea episoadelor din istoria științei, de vreme ce repovestirea va implica inevitabil interpretarea în chiar termenii cadrului filosofic care este în discuție. Când, de pildă, Kuhn afirmă că Priestley și Lavoisier vedeau lucruri diferite când ei priveau la aceleași fenomene chimice sau, mai general, că alegerea între paradigme concurente implică în mod tipic „o alegere între moduri de viață comunitară concurente" (Kuhn, 1971, 120. 94), se pune întrebarea dacă istoria servește drept garanție sau ca ilustrare?

Această dificultate a devenit și mai pronunțată în cazul apelurilor ulterioare la istoria științei pentru a susține o anumită filosofie a științei. Lakatos a făcut din metametodologia istoriei o piatră unghiulară a metodologiei sale privind programele de cercetare științifică. Dar el a trebuit să admită că într-un anumit grad ceea ce el numește „reconstrucția rațională" a istoriei va fi implicat în mod necesar, chiar în admiterea posibilă a faptului că actuala practică a științei nu se conformează modelului pe care l-ar fi reclamat M.P.C.S.-ul său[3] (Metodologia Programelor de Cercetare Științifică). A apela la istorie ca o garanție ar implica cel puțin o opțiune cu privire la care explicațiile rivale ar necesita cea mai mică cantitate de "reconstrucție rațională"[1] pentru a se potrivi cu dovada istorică. Chiar mai tulburătoare era provocarea veche la adresa inductivismului pe care Popper, mentorul lui Lakatos, a dus-o atât de departe: cum poate cineva să evite înclinațiile personale sau preferințele personale în selectarea studiilor de caz istorice pentru a-și susține afirmația presupus bazată pe inducție? În final, apelul metodei științifice a lui Lakatos la schimbări de probleme progresive și degenerative, la centuri de premise protectoare și cu miez tare, și la celelalte, a derivat cel puțin tot atât dintr-o raționalitate prioritară a simțului comun, cât dintr-o presupusă adecvare la istorie.

În lucrarea sa *Progresul și problemele sale,* Laudan propunea un model al raționalității științifice care l-ar fi făcut dependent de apelul la anumite dezvoltări „arhetipale" din istoria științei certificate în avans ca raționale de către ceea ce el numește „intuiții pre-analitice" ale filosofului, istoricului (Laudan, 1977). Acestea ar fi fost considerate „raționale" datorită succesului lor în ceea ce el numea „soluționarea problemei". Sarcina filosofului științei ar fi fost deci să construiască o explicare a raționalității științifice care să se potrivească cu cât mai multe asemenea intuiții posibile. Dar cu siguranță există aici amenințarea unei circularități: nu avem noi deja nevoie să avem în minte o noțiune definită a raționalității sau, alternativ, a soluționării cu succes a problemei pentru a putea selecta arhetipurile de care este nevoie? (McMullin, 1979). Laudan s-a confruntat cu aceste obiecții și cu altele legate de metametodologia istoristă sau, cum a mai fost numită, „naturalistă", în scrierile de mai târziu, și a întreprins o testare pe scară largă a explicației sale despre raționalitatea științifică în raport cu un set de studii de caz istorice special prezentate (Donovan et al. .., 1992). Dar obiecțiile au persistat la acest fel de abordare inductivistă. Pare limpede de acum că filosofia de

[3] Lakatos (1971), vezi McMullin (1978). O colecție de studii de caz care a intenționat să susțină abordarea lui Lakatos din acest punct de vedere poate fi găsit în Howson (1976).

bază a ştiinţei nu poate nici să ignore practica istorică a ştiinţei, nici să o considere ca o normă suficientă, anterioară oricărei decizii privind modul cum trebuie reconstruită însăşi istoria ştiinţei. Proiectul extragerii unei forme de raţionalitate din episoadele istoriei trecute a ştiinţei, de care înşişi participanţii ar putea să nu fi fost conştienţi, cere în mod evident o apropiere atentă!

5. RAŢIONALITATEA ŞI SCHIMBAREA TEORIEI

Suficient, deci, despre istoria ştiinţei ca garanţie. Dar în nici un caz nu acesta a fost mesajul principal pe care primii cititori ai lucrării lui Kuhn l-au interceptat. Ei au considerat cartea ca fiind istoristă într-un mod mult mai controversat, ca provocând într-adevăr însăşi raţionalitatea ştiinţei de pe baze istoriste. Tema majoră a cărţii era discontinuitatea schimbării de paradigmă şi consecinţele sale. Nu se mai putea spune în mod adecvat că stadiile mai târzii ale dezvoltării teoriei ar fi mai aproape de adevăr decât au fost stadiile mai timpurii. Metaforele conversiei religioase şi schimbarea gestalt, accentul pe incomensurabilitate au atras imediat atenţia. Cartea în întregime părea destinată să provoace raţionalitatea, cea dătătoare de temei, care a definit ştiinţa naturii din fazele sale cele mai timpurii.

Într-o postfaţă la ediţia a doua a *Structurii...* şi într-un număr de eseuri din lucrarea sa ulterioară, *Tensiunea esenţială,* Kuhn a căutat să demonstreze că implicaţiile concepţiei sale privind schimbarea de paradigmă pentru *raţionalitatea* acestei schimbări erau de departe mai puţin radicale decât au presupus criticii săi. Dezvinovăţirile sale nu au avut succes în întregime; criticii săi continuau să folosească termeni ca „iraţionalist" sau „relativist", „subiectivist", ca să descrie mesajul său. Retorica primei ediţii a *Structurii...* persista în mod evident încă în mintea oamenilor. Eu voi afirma, totuşi, că, dacă am lua scrierile sale în întregime, ar fi corect să afirmăm în retrospectivă că el a încercat să *redefinească* raţionalitatea schimbării de paradigmă în ştiinţă mai degrabă decât să o submineze în mod fatal (McMullin, 1993).

În primul rând, Kuhn a accentuat întotdeauna că există „temeiuri bune" pentru schimbarea de paradigmă (Kuhn, 1971, 199) şi anume perceperea anomaliei şi recunoaşterea unei alternative la paradigma care domină. Ceea ce a vrut să evidenţieze este faptul că aceste motive nu sunt coercitive, că ele nu pot *constrânge* consimţământul şi că nu există un punct precis de la care apărarea vechii paradigme devine ilogică, în al doilea rând, cu toate că a accentuat faptul că factorii care guvernează alegerea teoriei în ştiinţă funcţionează ca valori care trebuie maximizate, mai degrabă, decât ca reguli logice care să fie urmate mecanic, Kuhn a susţinut în lucrări de mai târziu că aceste valori sau criterii împărtăşite, duc la bun sfârşit schimbarea de paradigmă; ele sunt, afirma el cu curaj, „atribute permanente ale ştiinţei" (Kuhn 1977, 315), capabile să ghideze schimbarea de paradigmă. Nu are importanţă cât de adâncă poate fi incomensurabilitatea dintre două limbaje

paradigmatice succesive, valorile care guvernează alegerea teoriei sunt prezente acolo ca să servească drept criterii aplicabile fiecărei paradigme. Susținătorii celor două paradigme, continuă Kuhn, vor fi în dezacord în legătură cu ponderea relativă care trebuie acordată criteriilor, dar fapt este că fiecare va avea un set de motive perfect valabile, deși nu constrângătoare, pe care le invocă în sprijinul propriilor lor paradigme, în al treilea rând, provocarea incomensurabilității, care părea aproape insurmontabilă în prima ediție a lucrării *Structura...*, pare a se diminua în lucrările de mai târziu, în special în ultima sa abordare a acestui subiect, în eseul final al *Festschrift,* în *World Changes* (Horwich, 1993) în care el clarifică, mai bine decât a făcut-o până acum, ideea că a numi două paradigme incomensurabile nu implică faptul că ele nu pot fi comparate rațional, întrucât e perfect evident că și în cazul celei mai profunde schimbări de paradigmă din istoria științelor naturii, cea galileană, însuși Galilei putea compara paradigma aristotelică a lucrărilor sale timpurii cu cea nouă pe care o propunea el pentru mecanică. O astfel de clarificare din partea lui Kuhn a fost binevenită.

Dar dacă opiniile lui Kuhn asupra raționalității schimbării de paradigmă s-au dovedit în cele din urmă mai puțin radicale decât păreau ele la început, el nu și-a moderat niciodată afirmația radicală după care istoria științei demonstrează faptul că știința nu poate fi construită ca fiind convergentă asupra adevărului despre lumea naturală; discontinuitățile în registrul istoric sunt compatibile cu o noțiune modificată a raționalității științifice, dar nu (pretindea el) și cu viziunea tradițională asupra științei progresând către o tot mai adâncă înțelegere a structurii reale. Nu există progres în acest sens ontologic de la Aristotel la Newton sau Einstein, ci doar o îmbunătățire în soluționarea problemelor, în acuratețea și sfera de competență a predicției; într-o propoziție celebră, el a declarat: „ideea unei corespondențe între ontologia unei teorii și contrapartea sa «reală» din natură ni se pare acum iluzorie în principiu" (Kuhn, 1971, 206). Cu toate că a relevat clar faptul că motivația sa pentru această opinie anti-realistă asupra teoriei se origina în primă instanță în filosofia limbajului, Kuhn pretindea că ea a găsit confirmarea în studierea istoriei. Kuhn admitea poziția că ar putea părea multora relativistă, dar a insistat asupra faptului că era punctul până la care istoria științei permitea cuiva să ajungă.

Eu voi reveni imediat asupra acestei provocări la adresa realismului tradițional al științelor și asupra influenței pe care a exercitat-o în anii care au urmat. Dar mai întâi trebuie menționată o altă posibilă intruziune a istoricității în logica științei cândva atemporală.

6. ISTORICITATE ȘI RAȚIONALITATE

Kuhn, după cum am văzut, a răspuns la acuzația de iraționalism îndreptată împotriva lui, pretinzând că era perfect pregătit să admită pe bază istorică faptul că schimbarea de paradigmă, și mai general, evaluarea teoriei sunt modelate de criterii

care rămân relativ neschimbate de-a lungul timpului. Autori de mai târziu au încercat să pună la îndoială această restrângere a tezei istoriste, argumentând că, în general, criteriile evaluării teoriei, ca şi acceptarea unei concluzii în legătură cu observaţia, s-au schimbat ele însele în mod substanţial de-a lungul anilor. Shapere şi Laudan, de pildă, au oferit explicaţii diferite despre motivele şi modalităţile acestei schimbări (Shapere, 1984; Laudan, 1984a). Ca şi Kuhn, ei erau dornici să menţină raţionalitatea atotcuprinzătoare a evaluării teoriei în ştiinţă şi au crezut că acest lucru poate fi făcut prin furnizarea unei explicaţii de ordinul doi despre modul cum aceste criterii înseşi s-ar putea schimba, pe baze care pot fi descrise ele însele ca fiind raţionale.

Soluţia ar fi de a arăta, pe baze istorice sau logice, cum pot fi adecvate criteriile alese pentru a servi scopurile mai generale ale ştiinţei. Desigur, se poate pune următorul semn de întrebare istorist: nu s-ar putea ca însăşi scopurile însele să se schimbe şi *această* schimbare să fie considerată totuşi raţională? Laudan a dezvoltat un model „reticulat" al cercetării ştiinţifice, care cuprinde: scopuri, metode pentru atingerea acestor scopuri şi la nivelul de bază, afirmaţii factuale. Fiecare din cele trei elemente, susţinea el, le calibrează pe celelalte, permiţând fiecăruia să se schimbe, dar ţinând întregul într-un fel de echilibru meta-raţional. Pare limpede că scopurile ştiinţei *s-au schimbat,* de fapt, de-a lungul istoriei: scopul demonstraţiei lui Aristotel, oricât de valoros era, s-a dovedit impracticabil, tot aşa cum a fost în secolul al XVII-lea scopul explicării mecanice universale aşa cum era înţeles acest scop atunci. Provocarea era deci de a reconcilia această versiune a scopurilor care se maturizează cu cerinţa unei forme de raţionalitate complexă, în care acurateţea predicţiei este posibil să îndeplinească un rol cheie la un meta-nivel (McMullin, 1989, Introducere).

7. SUBIECTIVITATEA

Am dedicat o bună parte a timpului pentru ceea ce eu consider a fi cel mai caracteristic accent în filosofia ştiinţei a ultimei jumătăţi a secolului trecut, anume, accentul pus pe istoricitate într-o formă sau alta. Dar, se impun, de asemenea, a fi tratate şi alte teme. În tabloul logicist al ştiinţei, subiectul individual era aproape invizibil; accentul cădea pe *regulă,* aplicabilă universal. Deja chiar printre pozitivişti, cum am văzut, a fost realizat treptat faptul că deciziile umane apar în multe din momentele cheie ale cercetării ştiinţifice. Când şi cum putea fi certificată o observaţie ca fiind fundamentală? Dintre două teorii suficient de eficace care era de preferat? Există loc pentru dezacorduri îndreptăţite în răspunsul la acest fel de întrebări. Popper şi Carnap au folosit termenul delicat de „convenţie"; alţii vorbeau despre elemente „decizionale". Desigur, ideea că afirmaţiile ştiinţifice sunt în mod obişnuit subdeterminate de datele oferite în sprijinul lor, nu era deloc nouă. Ea devenise un loc comun încă din secolul al XVII-lea, deşi a fost din nou oarecum pusă în umbră în era newtoniană.

Noi am văzut deja cum argumenta Kuhn faptul că toate criteriile implicate în evaluarea teoriei trebuie privite ca valori ce trebuie maximizate mai degrabă decât ca reguli care trebuie urmate. Oamenii de ştiinţă diferiţi vor înţelege valori precum coerenţa, simplitatea etc., în mod diferit şi le vor evalua importanţa diferit. Astfel, prevalenţa controversei în punctele de creştere ale ştiinţei devine inteligibilă ca o trăsătură a ştiinţei care a rezistat explicaţiei în termeni tari şi exacţi favorizată de pozitivismul strict (Engelhardt şi Caplan, 1987). Una din problemele cele mai vii în filosofia post-pozitivistă a ştiinţei se referă la posibilitatea de a accepta că anumite consideraţii metafizice afectează evaluarea teoriei. Este limpede că ele o fac, în fapt uneori chiar în mod dramatic, de exemplu, în disputa celebră dintre Bohr şi Einstein privitor la meritele noii teorii a cuantelor. Dar *ar trebui* să o facă? Metafizica, la urma urmelor nu este în afara sferei de acţiune a argumentului raţional; ea nu ar trebui redusă la o chestiune de gust sau de background personal, aşa cum criticii săi pozitivişti au acuzat-o adesea. Sunt desigur probleme dificile care nu sunt noi, dar care se prezintă aici într-o formă nouă. Mi se pare corect să spun că ele probabil nu se vor rezolva curând!

8. DEZBATEREA REALISMULUI

Impulsul filosofiei ştiinţei în deceniile recente a fost, după cum am văzut, să pună sub semnul întrebării multe din idealizările de care depindea programul logic-empirist. Redarea dimensiunii istorice a ştiinţei, recunoaşterea faptului că multe din deciziile pe care oamenii de ştiinţă le iau pe parcursul muncii lor, sunt departe de a fi simple reguli, au dus de la logicism la ceea ce uneori ajungea a fi anti-logicism, vizibil în forma sa extremă în lucrările târzii ale lui Feyerabend. Nimeni n-a fost înclinat să nege caracterul progresist al ştiinţei, chiar dacă ea a fost văzută mai ales ca un instrument de predicţie sau ca un set de devize de soluţionare a problemelor. Ar fi desigur dificil, chiar pentru un filosof, în societatea noastră condusă de tehnologie, să pună la îndoială puterea accelerată a ştiinţelor naturii de a modela lumea în conformitate cu nevoile umane, întrebarea apare în legătură cu ontologia, cu capacitatea ştiinţelor de a revela structurile care stau la baza lumii naturale. Faptul că ştiinţa poate să facă aceasta ar părea neîndoielnic pentru mulţi oameni de ştiinţă sau nespecialişti. Cum se explică atunci apariţia anti-realismului printre filosofii ştiinţei în anii '60 şi '70? Era oare numai perversitatea profesională a filosofilor care arăta înclinaţia lor nereprimată de a pune la îndoială evidenţa? Sau era o consecinţă care se putea anticipa de la declinul pozitivismului?

Un comentariu preliminar: anti-realismul în forma sa instrumentalistă a fost o trăsătură recurentă a istoriei ştiinţei. El era de obicei local, adică afecta doar o ştiinţă particulară sau un grup de ştiinţe, mai degrabă decât global, adică să afecteze ştiinţele naturii în general. Astfel, o concepţie instrumentalistă asupra astronomiei matematice era mai mult sau mai puţin un standard în Evul Mediu şi în

Renaştere; o abordare similară a fizicii atomice era comună în secolul al XIX-lea. Existau motive specifice în fiecare caz pentru acest fel de reţinere în raport cu un anumit domeniu particular al ştiinţei. Explicarea empiristă a sensului i-a făcut pe pozitiviştii logici, în special în perioada timpurie, să fie precauţi în legătură cu limbajul teoretic şi să pună la îndoială, în consecinţă, ontologiile care îl însoţeau. Astfel, era o nuanţă anti-realistă asociată gândirii lor, de această dată de o natură globală, care arăta că succesul explicativ al teoriei fizice este o dovadă inadecvată a existenţei entităţilor postulate de către teorie. Hempel, într-un eseu care a avut influenţă intitulat *Dilema teoreticianului,* punea sub semnul întrebării acest scepticism ontologic şi a continuat mai târziu el însuşi să apere o formă puternică de realism (Hempel, 1958; 1966).

Dar Kuhn, după cum am văzut, a apărat anti-realismul ca o consecinţă directă a concepţiei sale privind semnificaţia şi schimbarea paradigmei. De vreme ce fiecare paradigmă are tendinţa să o înlăture pe cea precedentă, nu poate exista certitudine în legătură cu permanenţa entităţilor teoretice asociate cu fiecare paradigmă în parte, indiferent cât de bine susţinută pare a fi această paradigmă. Autori de mai târziu, ca Laudan, Rorty şi Fine, au dezvoltat această teorie istoristă, Laudan îndeosebi angajând o polemică eficientă împotriva a ceea ce numea el realism convergent (Laudan, 1984b). Anti-realismul global de acest fel, care înlătura orice real, are o consecinţă neplăcută: el pune sub semnul întrebării orice fel de afirmaţie asupra realităţii entităţilor a căror existenţă ar fi garantată de succesul explicativ al teoriilor în care ele apar. Aceasta ar include atunci *toate* teoriile istorice, cosmologia, biologia evoluţionistă, paleontologia, toate încercările de a stabili secvenţele de evenimente în trecutul îndepărtat, ca şi felul entităţilor care au populat universul cu mult timp înainte sau chiar nu atât de demult. Ne vine în minte imediat adagiul medieval: *Quod nimis probat, nihil probat;* însemnând: „ceea ce dovedeşte prea mult, nu dovedeşte nimic" (McMullin, 1984).

Formele globale de anti-realism, inspirate de concepţiile cu privire la semnificaţia teoretică sau la schimbarea teoriei, de atacuri asupra a ceea ce în mod impropriu se numeşte „inferenţa la cea mai bună explicaţie" sau de formele extreme ale constructivismului social, sunt toate vulnerabile la acest fel de obiecţii ale bunului simţ, cu toate că a fost avansată o modalitate mai tehnicistă de apărarea unei versiuni a realismului. Hacking, de pildă, în lucrarea sa *Reprezentare şi intervenţie,* a pledat pentru o formă de realism care nu se bazează pe apelul la virtuţile explicative ale teoriei (Hacking, 1983). Mult mai viabile sunt anti-realismele locale sau selective îndreptate împotriva realismului ştiinţelor particulare din motive specifice acelor ştiinţe. Nu este un accident faptul că cei mai eficienţi critici ai realismului ştiinţific în ultimele decenii sunt filosofi ai fizicii cuantice, ca van Fraassen, care sunt motivaţi în primul rând de către concluziile ontologice ale propriului lor domeniu (van Fraassen, 1980). Într-adevăr, opinia lui van Fraassen despre adecvarea empirică l-ar condamna pe acesta implicit la un fel de realism pentru entităţi altele decât cele neobservabile cu care se ocupă fizica

cuantică. Ar fi destul de potrivit să ezităm a acorda statut ontologic entităților câmpului și cuantelor care au fost invocate de către fizicianul teoretician și totuși să susținem o abordare realistă mai generală. A găsi o garanție filosofică convingătoare pentru realismul științific în fața argumentelor invocate dinspre instabilitatea istorică a teoriilor sau de către aparenta circularitate a argumentelor care se bazează pe cea mai bună explicație a succesului explicativ al teoriilor specifice constituie esența dezbaterilor curente. De aceea, cazul anti-realist pare adesea a se reduce la o critică a argumentelor avansate în mod curent pentru realism mai degrabă decât la oferirea unei apărări și a unei clarificări ale implicațiilor practice ale anti-realismului ca un drept al său. Eu voi susține că, acordând atenție specială criteriilor *diacronice* ale teoriei, adică acelora care au marcat teoriile specifice de-a lungul timpului, criterii ca rodnicia de pildă, oferim cel mai eficient argument pozitiv în sprijinul unei forme calificate de realism[4]. Dar urmărirea acestui obiectiv m-ar duce pe mine prea departe.

9. COTITURA SOCIALĂ

Am lăsat la urmă ceea ce a fost poate cea mai spectaculoasă evoluție în filosofia științei din ultimii 30 de ani: apariția și diversificarea rapidă a abordărilor sociale în înțelegerea științei (Mendelsohn și alții, 1977; Barnes și Edge, 1982; Brown, 1984; McMullin, 1992). Această dezvoltare esențială a luat două forme diferite. Aderarea la linia lui Kuhn, care a atras atenția asupra practicii științei în sensul cel mai larg, a dus la o transformare a istoriografiei științei prin includerea de teme și abordări care mai înainte ar fi fost considerate marginale în raport cu urmărirea istoriei „reale" a științei, adică, în raport cu istoria ideilor științifice și validarea lor. Merton și studenții săi au aplicat tehnicile sociologiei la comunitatea oamenilor de știință chiar din anii '30, tratând-o, așa cum o va face mai târziu Kuhn, ca pe una relativ izolată. Dar această atitudine reverențială nu a durat mult. Eforturile combinate ale istoricilor, sociologilor, etnografilor, antropologilor începând cu anii '70 până în prezent au început să prezinte un tablou mult mai complex al practicii reale a științei, atât contemporane, cât și istorice.

Tema experimentului, idealizată exagerat în filosofia științei timpurii a fost supusă unei analize intense și clarificatoare (Franklin, 1986; Galison, 1987; Gooding, 1989). "Stilurile" diferite ale diferitelor laboratoare, de pildă, păreau a fi teme care meritau o analiză mai atentă asemenea acelei pe care antropologii o întreprindeau în legătură cu culturile diferitelor triburi (Traweek, 1988). Ca o consecință a cercetării continue, noi avem acum o înțelegere mult mai completă a realității complexe a științelor naturii care cuprind diferite feluri de practici.

Dar chiar de la început a existat și un alt proiect mai ambițios cu un caracter diferit care se dezvolta sub stindardul generos al „socialului". Cu toate că evolua sub numele de sociologie, scopurile sale erau deschis filosofice. Reprezentanții săi se întrebau cum trebuie să înțelegem noi natura cunoașterii „științifice" în lumina

acestui nou accent pus pe aspectele sociale ale ştiinţei ca o practică şi nu doar ca un set de propoziţii dematerializate? Exponenţii timpurii a ceea ce se numea „sociologia cunoaşterii ştiinţifice" erau asociaţi cu Universitatea din Edinburgh şi aşa numitul lor „program tare" intenţiona nu doar să amendeze, ci să înlocuiască filosofia ştiinţei aşa cum a fost ea practicată de la Aristotel până în zilele noastre. Concentrarea tradiţională pe propoziţional va fi înlocuită cu o preocupare nouă şi mai amplă pentru social, în toate aplicaţiile elastice ale acestui termen.

Bloor şi Barnes, când au anunţat concepţia lor despre un nou domeniu, sociologia cunoaşterii ştiinţifice, care, considerau ei, va fi mai mult sociologie decât filosofie, s-au bazat pe afirmaţia că factorii sociali, în mod deosebit cei numiţi de ei „interese", sociale, politice, personale, au jucat un rol semnificativ pe orice treaptă a dezvoltării ştiinţei, îndeosebi în conturarea „datelor" experimentale şi în etapele finale ale evaluării teoriei (Bloor, 1976; Barnes, 1976). Până acum, aceasta ar putea să nu pară foarte diferită de doctrina Idolilor a lui Bacon din *Noul Organon* sau de noţiunea de „convenţie" pe care am găsit-o în lucrările lui Popper şi Carnap. Ea diferă totuşi prin faptul că susţinătorii sociologiei cunoaşterii ştiintifice înţeleg aceste influenţe sociale drept constitutive şi de neeliminat, ca o parte *necesară* a luării deciziilor ştiintifice care (pretind ei) este în mod radical subdeterminată din partea lumii fizice. Teoriile ştiintifice sunt, prin urmare, în măsură semnificativă construcţii sociale impuse asupra realităţii. Problema adevărului lor nu se pune în acest punct. Entităţilor pe care ele le postulează le lipseşte o afirmare credibilă a realităţii; ele nu sunt, în fapt, mai mult decât ajutoare în predicţie. Aici versiunile constructivist-sociale ale antirealismului se întâlnesc cu acelea care derivă din explicările istorice asupra schimbării teoriei.

Nu toate filosofiile ştiinţei de inspiraţie socială sunt atât de categorice în provocarea la adresa obligaţiilor tradiţionale obiectiviste. Unele, într-adevăr, sunt extremiste în această privinţă (de pildă, Woolgar, 1988). Există un dezacord considerabil între exponenţii sociologiei cunoaşterii ştiinţifice mai înclinaţi spre filosofie şi susţinătorii orientaţi spre abordarea etnometodologică[4]. De asemenea, există un consens în legătură cu modul în care să se răspundă cel mai bine la provocarea reflexivităţii în cerc vicios (nu trebuie oare considerate afirmaţiile sociologiei cunoaşterii ştiinţifice ca fiind construite social şi astfel ca având în cel mai bun caz o slabă stăpânire a adevărului?) (Ashmore, 1989).

Provocarea constructivismului social la adresa obiectivităţii judecăţii ştiinţifice se confruntă cu o problemă particulară (McMullin, 1984b). Dacă alegerea teoriei este atât de puternic influenţată de factori socio-politici şi de alţii care în aparenţă sunt non-epistemici, de ce ar trebui să se producă teorii tot mai bune cu privire la problemele cruciale ale predicţiei făcute cu acurateţe? Un răspuns a fost cel privind respingerea distincţiei dintre epistemic şi non-epistemic. Altul se referea la faptul că anumiţi factori sociali pot fi de asemenea epistemici, adică producători de adevăr. Unii filosofi feminişti ai ştiinţei, printre care Helen

[4] Vezi, de pildă, controversa dintre Bloor şi Lynch în Pickering (1992).

Longino, susţin că valorile feministe pot duce la o abordare holistă în domenii ca neuro-fiziologia, o abordare care este mai probabil să producă ştiinţă bună în cele din urmă (Longino, 1990). Aceasta este o propunere interesantă, una care ar putea fi testată în principiu. Există în mod evident o şansă mai bună ca o viziune filosofică asupra lumii să apară a fi un factor epistemic mai adecvat în alegerea teoriei, decât, să spunem, interesul de clasă sau rivalitatea dintre grupuri concurente de cercetători.

Ceea ce este în discuţie nu se referă la faptul dacă interesele sociale, politice şi personale joacă un rol în luarea deciziilor ştiinţifice cu semnificaţie cognitivă. Ele în mod evident au acest rol, aşa cum au evidenţiat-o studiile de caz asupra controverselor ştiinţifice (Englehardt şi Caplan, 1987) şi cum este în orice caz evident chiar la cea mai mică familiarizare cu cercetarea ştiinţifică. Dezacordul între cele mai subiective explicaţii sociale şi cele mai tradiţionale filosofii ale ştiinţei priveşte faptul dacă rolul factorilor particulari non-epistemici tinde să fie limitat progresiv de către operaţiile normale ale ştiinţei în decursul timpului şi dacă, în consecinţă, este corect a pretinde că o teorie îndelung testată este mai mult construcţie socială decât o pură reprezentare a structurilor reale extra-sociale din lumea naturală.

10. CONCLUZII

În această prezentare generală şi rapidă am încercat să evidenţiez temele care au angajat cel mai activ filosofii ştiinţei în decursul ultimei jumătăţi a secolului trecut. Inevitabil multe lucruri n-au fost menţionate. Eu am accentuat cotitura istoristă a anilor '60 şi '70. Dar paginile principalei reviste de specialitate din S.U.A., „Philosophy of Science", sau ale revistei „British Journal for the Philsophy of Science", reamintesc oricui câte aspecte au rămas aceleaşi. Mulţi autori încă se confruntă cu aceleaşi teme logice – reducţia, teoria probabilităţii, validarea inductivă ... – ca acelea care au preocupat pe filosofii ştiinţei în anii '30. Mult mai mulţi se îndreaptă însă către teme noi în filosofia ştiinţelor, îndeosebi în domenii ale biologiei evoluţioniste şi ale mecanicii cuantice. Cea mai nouă generaţie de filosofi ai ştiinţei pare a fi atrasă de către aceste domenii din urmă, poate în parte datorită faptului că emoţia intelectuală generată de cotitura istoristă de acum aproape 40 de ani a slăbit în oarecare măsură în intensitate.

Poate cea mai izbitoare evoluţie în ultima jumătate a secolului a fost totuşi dezvoltarea filosofiei ştiinţei ca o disciplină profesională. Eu am participat la primul congres LMPS care s-a ţinut la Stanford University din S.U.A. în 1960. Era o întâlnire restrânsă comparativ cu congresele din ultimii ani. Îmi aduc aminte că atunci când ne-am propus câţiva ani mai târziu să organizăm prima întâlniere bienală a Asociaţiei de Filosofie a Ştiinţei din S.U.A. la Pittsburgh, o încăpere restrânsă a fost suficientă pentru participanţi. Acum sunt sute de filosofi ai ştiinţei răspândiţi în multe ţări şi zeci de reviste şi documente-program ale conferinţelor

dedicate acestui domeniu. Eu mă îndoiesc însă că avem acum atâtea figuri proeminente în domeniul nostru câte am avut în acele decenii foarte prolifice ale mijlocului de secol. Dar cantitatea muncii de înaltă calitate este mai mare astăzi decât înainte. Şi o trăsătură a cotiturii istoriste pe care eu am relevat-o se referă tocmai la cercetarea impresionantă a studiilor de caz în domeniul istoriei ştiinţei ca şi în cel al istoriei filosofiei ştiinţei, ale căror rezultate se publică în reviste de prestigiu ca: „Studies in the History and Philsophy of Science", „Perspectives on Science"[1], „Science in Context". Noi înţelegem un domeniu cel mai bine, fie că este vorba de ştiinţă sau de filosofia ştiinţei, prin studierea lui nu doar ca o formă propoziţională atemporală, ci, de asemenea, ca un organism viu şi în schimbare.

Această înţelegere a fost principala achiziţie a anilor tumultoşi '60 şi '70. Excesele acelor ani şi a celor următori sunt încă evidente azi. Dar ele nu trebuie să ne împiedice să vedem importanţa înţelegerilor care au fost realizate, ca şi a problemelor care s-au ridicat atunci, multe dintre ele doar parţial soluţionate până acum. Ele ne vor însoţi şi în noul mileniu.

BIBLIOGRAFIE

1. Ashmore, M., 1988, *The Reflexive Thesis: Weighting Sociology of Scientific Knowledge,* Chicago University of Chicago Press. Asquith, P.D. and H.E. Kyburg,, 1979, *Current Research in the Philosophy of Science,* Philosophy of Science Association, E. Lansing MI.
2. Ayer, A.J., 1959, *Logical Pozitivism,* Frce Press, Glencoe IL.
3. Barnes, B. and D. Edge (eds.), 1982, *Science in Context,* Open University, Milton Keynes, U.K. Barnes, B., 1976, *Interests and the Growth of Knowledge,* Routledge, London.
4. Bernstein, R., 1983, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis,* University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
5. Bloor. D., 1976, *Knowledge and Social Imagery,* London Routledge. Brown. James Robert (ed. J, 1984, *Scientific Rationality: The Sociological Turn,* Dordrecht Reidel.
6. Carnap, R., 1956, *Empiricism, semamics, and ontology,* în *Meaning and Necessity,* Chicago, University of Chicago Press, p. 205–221.
7. Donovan, A., L. Laudan, R. Laudan, 1992, *Scrutinizing Science: Empirical Studies of Scientific Change,* Baltimore Johns Hopkins Press. Engelhardt, H.T. and A. Caplan (eds.), 1987, *Scientific Controversies: Case Studies in the Resolution and Closure of Disputes,* Cambridge, Cambridge University Press.
8. Feyerabend, P., 1962, *Explanation, reduction, and empiricism,* în H. Feigl and G. Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 3, p. 28–97.
9. Fine, A., 1986, *The Shaky Game,* Chicago, University of Chicago Press.
10. Frank, P., 1957, *Philosophy of Science; The Link between Science and Philosophy,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ.
11. Franklin, Allan, (l 986), *The Neglect of Experiment,* Cambridge, Cambridge University Press.
12. Galison, P., 1987. *How Experiments End,* Chicago, University of Chicago Press.
13. Gooding, D. *et al.* (eds.), 1989, *The Uses of Experiment,* Cambridge, Cambridge University Press. Gutting, G., 1979. *Continental philosophy of science,* în Asquith and Kyburg (1979), p. 74–116.
14. Gutling, G. (ed.), 1980, *Paradigms and Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science,* University of Notre Dame Press.

15. Gutting, G., 1998, *French philosophy of science,* în E. Craig (ed.), *Routledge Enciclopedia of Philosophy,* London, Routledge, 3, 779–786.
16. Hacking, I., 1983, *Representing and Intervening,* Cambridge, Cambridge University Press.
17. Hanson, N.R., 1958, *Patterns of Discovery,* Cambridge, Cambridge University Press.
18. Hempel, C.G., 1958, *The theoretician's dilemma,* în H. Feigl *el al., Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2, p. 37–98.
19. Hempel, C.G., 1966. *Philosophy of Natural Science.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ.
20. Horwich, P. (ed.), 1993, *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science,* MIT Press, Cambridge MA.
21. Howson, C. (ed.), 1976, *Method and Appraisal in the Physical Sciences,* Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge.
22. Hoyningen-Huene, P., 1993, *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science,* Chicago, University of Chicago Press.
23. Kuhn T.S., 1971, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, University of Chicago Press, second edition.
24. Kuhn, T.S.: 1977, *The Essential Tension,* Chicago, University of Chicago Press.
25. Lakalos, I.: 1971, *History of science and its rational reconstructions,* în R.C. Buck and R.S. Cohen (eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science,* Dordrecht, Reidel, 8, p. 91–134.
26. Laudan, L., 1977, *Progress and Its Problems,* Berkeley, University of California Press.
27. Laudan, L., 1984a, *Science and Values,* Berkeley, University of California Press.
28. Laudan, L., 1984b, *A confutation of convergent realism,* în Leplin (1984), p. 218–249. Leplin, J. (ed.); 1984, *Scientific Realism,* Berkeley University of California Press.
29. Leplin, J., 1997, *A Novel Defense of Scientific Realism,* New York, Oxford University Press. Longino, H., 1990, *Science as Social Knowledge,* Princeton, Princeton University Press.
30. McMullin. E., 1978, *Philosophy of science and its rational reconstructions,* în G. Radnitzky and G. Anderson (eds.), *Progress and Rationality in Science,* Dordrecht, Reidel, p. 221–252.
31. McMullin, E., 1979a, *Laudan 's Progress and its Problems,* „Philosophy of Science", 46, 623–644.
32. McMullin, E., 1979b, *The ambiguity of historicism,* în Asquith and Kyburg (1979), p. 55–83.
33. McMullin, E., 1983, *Values in science,* în P.D. Asquith and T. Nickles (eds.), *PSA* 1982, Philosophy of Science Association. E. Lansing MI, p. 3–28.
34. McMullin, E., 1984a, *A case for scientific realism,* în Leplin (1984), p. 8–40.
35. McMullin, E., 1984b, *The rational and the social in the history of science,* în Brown (1984), p. 127–163,
36. McMullin, E. (ed.), 1989, *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality,* University of Notre Dame Press, Notre Dame IN.
37. McMullin, E., 1991. *Selective anti-realism,* „Philosophical Studies", 61, 97–108.
38. McMullin, E. (ed.), 1992, *The Social Dimcnsions of Science,* University of Notre Dame Press, Notre Dame IN.
39. McMullin, E., 1993, *Rationality and paradigm-change in science* in Horwich (1993), p. 55–78.
40. McMullin, E., 1996, *Epistemic virtue and theory appraisal,* în I. Douven and L. Horsten (eds.J, *Realism and the Sciences,* Leitven University Press, Leuven, p. 1–34).
41. Mendelsohn, E., P. Weingart, and R. Whitley (eds.), 1977, *The Social Produciion of Scientific Knowledge,* Dordrecht, Reidel.
42. Neurath. O., 1959, *Protokoltsätze,* „Erkenntnis", 3, 1932/3; 204–214; trad. în Ayer (1959), p. 199–208.
43. Ntckles. T. (ed.), 1980, *Scientific Discovery, Logic, and Rationality,* Reidel, Dordrecht.
44. Nickles, T. (ed.), 1980, *Scientific Discovery: Case Studies,* Reidel, Dordrecht.
45. Nolan, Daniel, 1999, *Is fertility virtuous in its own right?,* „British Journal for the Philosophy of Science", 50, 265–282.
46. Pickering, A. (ed.): 1992, *Science as Practice and Culture,* Chicago, University of Chicago Press. Polanyi, M.: 1958, *Personal Knowledge,* London, Routledge.
47. Polanyi, M., 1961, *The Tacit Dimension,* New York, Doubleday. Popper, K., 1959, *The Logic of Scientific Discovery.* London, Hutchinson.

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

48. Preston, J., 1997, *Feyerabend: Philosophy, Science, and Society,* Cambridge, Polity Press.
49. Quine, W.V., 1953, *Two dogmas of empiricism,* în lucrarea sa *From a Logical Point of View,* Cambridge MA. Harvard University Press, p. 20–46.
50. Rony, R.: 1982, *Consequences of Pragmatism,* Minneapolis, University of Minnesota.
51. Scheffler, I., 1967, *Science and Subjectivity,* Bobbs-Merrill, Indianapolis.
52. Schlick, M., 1959. *Über das Fundament der Erkenntnis,* „Erkenntnis", 4, 1934, 79–99; iransl. în Ayer. (1959), p. 209–227.
53. Shapere, D., 1964, *The structure of scientific revolutions,* „Philosophical Review", 73, 383–394. Shapere, D., 1984, *Reason and the Search for Knowledge,* Dordrecht, Reidel.
54. Traweck, S., 1988 *Beamtimes and Lifelimes: The World of Higk-Energv Physicists,* Cambridge MA, Harvard University Press.
55. Tuana, N. (ed.); 1989, *Feminism and Science,* Bloomington IN, Indiana University Press.
56. Van Fraassen. B., 1980, *The Scientific Image,* Oxford, Clarendon Press.
57. Woolgar, S. 1988, *Science: The Very Idea,* London, Tavistock.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„ACORD NEFORȚAT" ȘI „ACORD FORȚAT" ESTE ȘTIINȚA NATURII UN GEN NATURAL?

MIRCEA FLONTA

Abstract. The expressions „unforced agreement" *versus* „forced agreement" and „natural genre", the last one of these used in reference to the science of nature, appear in Richard Rorty's writings. Rorty characterizes the agreement amongst active individuals, in different intellectual disciplines, as an „unforced agreement". Thus, Rorty approaches the critical features of critical discussion and consent. The author of this study critically investigates the quality of a „natural genre" to the modern natural sciences.

Expresiile „acord neforțat" *versus* „acord forțat" și „gen natural", cea din urmă utilizată cu referire la știința naturii, apar în scrieri ale filosofului american Richard Rorty. Rorty caracterizează acordul pe care îl realizează persoane active în cele mai diferite discipline intelectuale drept un „acord neforțat". Un asemenea acord survine, afirmă el, într-o măsură mai mică sau mai mare, în toate domeniile culturii, de la critica literară și filosofie la știința naturii. Rorty susține de asemenea că nu există anumite caracteristici ale discuției critice și ale consensului care ar conferi științelor moderne ale naturii un statut aparte, un loc distinct în raport cu celelalte configurații ale culturii, altfel spus calitatea de „gen natural"[1]. Îmi propun să prezint și să examinez critic acest punct de vedere.

Rorty este recunoscut și apreciat drept un gânditor deosebit de inventiv și îndrăzneț, un maestru al retoricii, al analogiilor sugestive sprijinite pe o erudiție istorică impresionantă. Aceste înzestrări, precum și compasul tematic deosebit de cuprinzător al operei sale, i-au asigurat o audiență pe care o au puțini gânditori în viață. Rorty a devenit un autor cunoscut mult dincolo de cercurile celor care se îndeletnicesc în mod profesional cu filosofia. Faptul că prin scrierile lui Rorty

[1] Aceasta este traducerea românească a expresiei engleze *natural kind*, o expresie puțin utilizată încă în limba română. Expresia este folosită pentru a desemna entități reale sau conceptuale care sunt delimitate prin granițe ce pot fi trasate relativ net, granițe asemănătoare celor care despart diferite specii de plante și animale. Distincțiile principiale, de natură, desemnate prin expresia *gen natural*, sunt contrastante cu distincțiile graduale. Distincția dintre specia *homo sapiens* și diferite specii de maimuțe antropoide este o distincție de gen, în timp ce deosebirile dintre inteligența diferitelor exemplare ale unei specii de animale superioare sunt distincții graduale. A afirma că știința naturii este un gen natural este totuna cu a susține că ea este delimitată de alte discipline intelectuale prin granițe ce pot fi trasate relativ net.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

filosofia intră în contact cu un public mult mai larg decât cel care citeşte literatura de specialitate conferă confruntării cu vederile sale un plus de interes şi de însemnătate.

Acestei observaţii i se poate adăuga o alta. Împletirea deosebit de seducătoare a vioiciunii şi incisivităţii gândului cu farmecul expresiei, proprie scrierilor lui Rorty, face ca până şi cititorul exersat să sesiseze mai greu slăbiciuni ale argumentării sale. Una dintre acestea mi se pare tipică. De obicei, Rorty îşi desfăşoară argumentarea raportându-se la categorii de cel mai înalt nivel de generalitate – lume, natură, minte, reprezentare, limbaj. El apelează la acest gen de demers chiar şi atunci când este vorba de subiecte în cazul cărora relevantă ar fi fost, în primul rând, luarea în considerare şi examinarea mai îndeaproape a particularităţilor distinctive ale anumitor forme de viaţă şi activităţi omeneşti. Consideraţiile ce urmează îşi propun să susţină şi să ilustreze această observaţie.

Pentru un autor american va fi întotdeauna un motiv de mândrie să creadă că opera lui ar fi demonstrat modul în care pragmatismul rămâne o filosofie vie şi promiţătoare până în zilele noastre. Este ceea ce crede şi Rorty. Fără îndoială că scrierile sale nu îl recomandă drept un pragmatist ortodox. Ceea ce Rorty percepe drept esenţial şi deosebit de actual în filosofia de orientare pragmatistă este contestarea unei venerabile tradiţii, a tradiţiei metafizice, pe care el obişnuieşte să o numească „tradiţia platonică". Este tradiţia de gândire care subliniază distincţia dintre realitate şi aparenţă, dintre obiectiv şi subiectiv, dintre ceea ce spunem că „descoperim" şi respectiv „inventăm". Schimbarea de perspectivă pe care îşi propune să o promoveze Rorty conduce la o imagine nouă nu numai a filosofiei, ci şi a ştiinţei naturii. Distanţându-se de poziţii ale clasicilor pragmatismului, în primul rând de cele ale eroului său filosofic John Dewey, Rorty se opune unei orientări a gândirii care pune în contrast, pe axele obiectivului şi subiectivului, ale descoperirii şi invenţiei, ştiinţa naturii cu ideologia, metafizica sau religia.

Este interesant de remarcat că doi dintre autorii cei mai reprezentativi pentru două generaţii care au ilustrat filosofia americană în cea de a doua jumătate a secolului trecut, Willard van Orman Quine şi Richard Rorty, s-au declarat *pragamtişti* formulând, totodată, puncte de vedere incompatibile asupra poziţiei ştiinţei naturii în cultura modernă.

Quine considera ştiinţa naturii drept realizarea exemplară a cunoaşterii cu valoare obiectivă şi credea că pot fi trasate clar contururile care o disting nu numai de pseudoştiinţă, ci şi de alte arii ale culturii. „În anumite folosiri aberante, care pretind a fi deosebit de adânci, - scria Quine - cuvintele «cunoaştere» şi «adevăr» sunt colorate de o aură mistică. Nu este însă nevoie să existe un mister în legătură cu vreunul dintre ele. Adevărul este o proprietate a propoziţiilor; este trăsătura împărtăşită în mod egal de toate acele propoziţii care vor fi afirmate în mod corect. Iar cunoaşterea, în sensul ei cel mai clar, este ceea ce obţinem atunci când opiniile noastre sunt întemeiate destul de solid."[2] Referindu-se, într-un alt text, la acei

[2] W. V. Quine, J. S. Ullian, *The Web of Bilief*, Second Edition, New York, Random House, 1970, p. 13.

filosofi care încearcă să discrediteze „noțiunea de observație ca sursă imparțială și obiectivă a datelor de bază ale științei", Quine sublinia că „ceea ce contează drept propoziție de observație variază în funcție de tipul comunității considerate". Pentru membrii aceleiași comunități, propozițiile de observație sunt însă ceva care se impune într-un mod constrângător, dacă facem abstracție de cazurile deviante. Pentru evaluarea pretențiilor de cunoaștere, aceste propoziții reprezintă „un standard absolut, dacă luăm în considerare toți vorbitorii unei limbi sau pe cei mai mulți dintre ei. Este o ironie a sorții că filosofii, constatând că epistemologia tradițională nu poate fi susținută ca întreg, au reacționat prin dezavuarea unei părți a acesteia care abia acum a fost pusă într-o lumină clară."[3]

Modul cum vede Rorty știința naturii este într-un contrast evident cu modul cum a văzut-o ilustrul său coleg mai vârstnic de care îl leagă aprecierea pentru tradiția pragmatistă. Rorty susține tocmai unul din acele puncte de vedere pe care le vizează observația de mai sus a lui Quine. Într-un text, care își propune să dea „o descriere generală a concepției pragmatismului despre natura adevărului și a științei", el remarcă, în stilul său caracteristic, că Dewey a considerat „chimia, critica literară, paleontologia, politica și filosofia progresând cot la cot, camarazi egali cu interese diferite, care se deosebesc *numai* prin aceste interese, nu și prin statutul lor cognitiv".[4] Referirea la Dewey nu ne împiedică să ne dăm seama că aceste rânduri reprezintă, de fapt, o prezentare a poziției lui Rorty. Vom fi, desigur, nerăbdători să aflăm cum poate fi ea susținută.

Ceea ce îl desparte pe Rorty nu numai de Quine, ci și de comunitatea filosofilor profesioniști de limbă engleză, este exprimat foarte bine prin observația că pragmatismul american ar fi oscilat „între încercarea de a ridica restul culturii la nivelul epistemologic al științelor naturii și încercarea de a coborî științele naturii la egalitate epistemologică cu arta, religia și politica"[5]. Rorty pare să fie de acord cu alți filosofi că primul țel este iluzoriu, dar el nu ezită să se îndepărteze de aceștia asumându-l pe cel de al doilea drept unul realist. Strategia pe care o adoptă în urmărirea acestui obiectiv poate fi caracterizată drept o reformulare a holismului, o temă a filosofiei pragmatiste, într-un mod care vizează ștergerea liniilor de despărțire dintre știința naturii și restul culturii.

Argumentarea pe care se sprijină contestarea locului aparte al științei naturii în raport cu alte discipline intelectuale, a calității ei de gen natural, este desfășurată de Rorty în zonele cele mai înalte ale filosofiei. Pivotul acestei argumentări îl

---

[3] W.V. Quine, *Epistemologie naturalizată*, traducere de C. Stoenescu, în (Ed.) M. Flonta, C. Stoenescu, Gh. Ștefanov, *Teortia cunoașterii*, ediția a II-a, Editura Universității din București, 2005, p. 197.

[4] R. Rorty, *Texte și mase amorfe*, în R. Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice 1*, traducere din Mihaela Căbulea, Editura Univers, 2000, p. 172

[5] „Din această perspectivă, lumea constă dintr-o totalitate fixată de obiecte independente de minte. Există numai o singură descriere adevărată și completă a «modului cum este lumea». Adevărul implică un anumit gen de relație de corespondență între cuvinte sau semne ale gândurilor și mulțimi de lucruri externe. Voi nu numi această perspectivă externalistă deoarece punctul ei de vedere este punctul de vedere al ochiului lui Dumnezeu." (H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p. 53.)

constituie ceea ce el numeşte *antireprezentaţionalism*, o concepţie opusă concepţiei familiare potrivit căreia cunoaşterea este constituită din reprezentări mai mult sau mai puţin adecvate ale obiectelor reprezentate. *Reprezentarea* este conceptul pe care Rorty doreşte să-l elimine deoarece crede că acest concept nu poate fi disociat de înţelegerea devărului drept o corespondenţă între enunţuri şi realitate, aşa cum este ea independent de orice descriere, de ceea ce un alt bine cunoscut filosof american, Hilary Putnam, a caracterizat drept concepţia *realismului metafizic* asupra cunoaşterii. O reformulare a conceptelor *cunoaştere* şi *adevăr* – afirmă Rorty – ar fi în spiritul gândirii pragmatiste. „Printr-o descriere antireprezentaţionalistă eu înţeleg o descriere pentru care cunoaşterea nu este o promblemă de înţelegere corectă a realităţii, ci mai degrabă o problemă de dobândire a unor obiceiuri de acţiune, pentru a face faţă realităţii."[6] Rorty afirmă că orice încercare de a delimita din punct de vedere epistemologic ştiinţa naturii drept gen natural implică acceptarea realismului metafizic, caracterizarea cunoaşterii drept un contact cu „realitatea independentă – de minte şi independentă – de limbaj". El nu ia pur şi simplu în considerare posibilitatea ca o delimitare a cunoaşterii obiective să poată fi realizată fără adoptarea explicită sau tacită a unei concepţii de mare anvergură filosofică asupra cunoaşterii, o concepţie cum este realismul metafizic. Dacă admitem că enunţurile şi teoriile fizicii nu pretind să descrie realitatea aşa cum este ea independent de limba noastră şi de limbajele noastre, că enunţurile ei nu sunt mai independente de particularităţile fiinţei omeneşti decât cele ale astrologiei sau ale criticii literare, ar rezulta că nu există o bază principială pentru delimitarea ştiinţei naturii de alte domenii ale culturii. Singura alternativă la concepţia reprezentaţionalistă asupra cunoaşterii, pe care Rorty o asociază cu realismul metafizic, ar fi renunţarea la distincţia principială dintre cunoaştere obiectivă şi opinii, dintre obiectivitate şi subiectivitate. Odată cu renunţarea la asemenea distincţii tradiţionale nu ar mai exista nici un suport pentru o delimitare a ştiinţei naturii.

Se poate constata – observă Rorty – că în toate disciplinele intelectuale au loc confruntări de opinii. Dacă aceste confruntări vor fi discuţii libere, atunci deznodământul lor nu va putea fi decât un acord intersubiectiv "neforţat" sau „toleranţă reciprocă"[7]. Singura deosebire care va putea fi constatată între ştiinţele naturii, pe de o parte, discipline sociale (bunăoară sociologia sau antropologia culturală) şi umaniste (de pildă critica şi istoria literaturii sau a artei), pe de altă parte, este că în cazul primelor cercetătorii ajung la consens într-o măsură mai mare[8]. Dar aceasta este o dosebire de ordin sociologic, şi nu epistemologic. Este

---

[6] R. Rorty, *Introducere: antireprezentaţionalism, etnocentrism şi liberalism*, în R. Rorty, *Op.cit.*, p. 46.

[7] Vezi *Op. cit.*, p. 58. În ştiinţa naturii, raportarea la *fapte*, gândite drept o instanţă exterioară care exercită o constrângere raţională, este tot atât de puţin relevantă ca şi în orice alt domeniu al dezbaterii de idei. Rorty neagă că o asemenea raportare intervine în procedurile folosite pentru a realiza acordul dintre cercetători.

[8] „Dacă spunem că sociologia sau critica literară <nu sunt ştiinţe> vom înţelege prin aceasta doar că gradul de acord între sociologi sau critici literari asupra a ceea ce contează drept operă semnificativă, operă care trebuie continuată, este mai mic decât între microbiologi, de exemplu." (R. Rorty, *Ştiinţa ca solidaritate*, în *Op. cit.*, p. 105.)

„distincția sociologică neproblematică dintre domenii în care acordul neforțat este relativ rar și domenii în care el este relativ frecvent"[9]. Refuzul de a accepta distincții de alt gen, distincții epistemologice între știința naturii și restul culturii ne conduce, crede Rorty, la o concepție mai „slabă" despre știință și raționalitate, o concepție care contrastează cu cea asociată unor noțiuni cum sunt adevărul obiectiv, corespondența cu realitatea sau „metoda științei"[10].

Cum s-a impus însă, totuși, punctul de vedere că delimitarea științei naturii ar fi o temă demnă de atenție? Gânditorul pragmatist va fi înclinat, afirmă Rorty, să oferă un răspuns bazat pe rațiuni psiho-istorice. În loc de a se angaja pe calea „idealizării ținței", a înfățișării ei drept un gen natural, el se va mulțumi să observe că cercetătorii naturii reușesc să-și impresioneze semenii prin virtuți morale cum ar fi deschiderea față de critică, onestitatea, răbdarea, moderația. Sunt virtuți care fac din comunitatea cercetătorilor o comunitate exemplară „ca model de solidaritate umană". Admiratorii cercetătorilor naturii, cu deosebire cei din rândurile filosofilor, au fost însă tentați să explice asemenea trăsături demne de apreciere prin ntaura obiectului cercetării și prin specificul demersurilor de cercetare. Căutând o explicație „profundă" acolo unde ne-am putea limita la o simplă constatare[11], ei au văzut în loc de virtuți morale virtuți intelectuale cum ar fi „obiectivitatea" și „raționalitatea".

Există vreo deosebire între acordul dintre cercetătorii naturii și acordul la care ar putea ajunge oamenii instruiți bunăoară în probleme de ordin etic, se întreabă Rorty. Dacă se așteaptă un răspuns principial, fundamentat epistemologic, la această întrebare, un răspuns în spiritul acelei tradiții de gândire care ocupă încă o poziție dominantă, atunci el va fi unul negativ. Căci atât acordul științific, cât și acordul în probleme de ordin etic, este un „acord neforțat', acel acord la care oamenii ajung în urma unei confruntări libere a opiniilor. Se poate doar constata că acest acord se va realiza mai frecvent între cercetătorii naturii decât între persoanele care se angajează în discuții și controverse cu caracter etic. Dacă vom căuta doar trăsături care disting în mod relativ, gradual știința naturii vom găsi că una dintre ele este aceea asupra căreia a atras atenția încă Francis Bacon, și anume capacitatea științei naturii de a anticipa desfășurarea evenimentelor și de a ne permite astfel să le controlăm. Rorty se grăbește să adauge că tocmai valorizarea științei moderne din această perspectivă, ca și din cea a fluidității comunicării și a

---

[9] *Ibidem*, p. 106. Cât despre interesul pe care filosofii continuă să-l arate pentru concepte ca *statut cognitiv* și *obiectivitate*, acest interes va fi apreciat de Rorty, în mod ironic, drept caracteristic pentru o cultură „în care omul de știință înlocuiește preotul". (*Ibidem*, p. 97.)

[10] Vezi *Op. cit.*, pp. 100-101.

[11] „Prin urmare, noi, pragmatiștii, suntem înclinați să spunem că nu există o explicație *profundă* pentru care aceiași oameni care sunt buni în a ne furniza tehnologie servesc de asemenea drept exemple bune pentru anumite virtuți morale. Acesta este doar un accident istoric, așa cum este faptul că, în Rusia și Polonia contemporană, poeții, dramaturgii și romancierii servesc drept cel mai bun exemplu pentru alte virtuți morale." (R. Rorty, *Este știința naturii un gen natural?*, în *Op. cit.*, p. 139.)

uşurinţei relative de a ajunge la un „acord neforţat" în comunitatea cercetătorilor, ar fi condus la punctul de vedere, mult timp acceptat aproape fără contestare, potrivit căruia ceea ce distinge ştiinţa naturii este calitatea ei de „cunoaştere obiectivă"[12].

Se datorează, oare, acceptarea largă a acestui punct de vedere în cercurile ştiinţifice şi filosofice doar succesului unei anumite retorici, aşa cum sugerează Rorty? Nu este această acceptare o consecinţă a existenţei unei deosebiri de ordin principial între ştiinţa naturii şi domenii cum sunt arta, miturile, religia, teologia sau filosofia speculativă? Pentru a răspunde întrebării este potrivit să examinăm într-o anumită ordine afirmaţiile lui Rorty şi argumentele pe care se sprijină ele.

Mai intâi, unele precizări. Ceea ce poate fi considerat drept obiect al delimitării, drept candidat pentru calitatea de gen natural, nu este ştiinţa naturii, ci cunoaşterea obiectivă. Cele două nu coincid. Ştiinţa naturii este ilustrarea exemplară a cunoaşterii obiective, cunoaştere obiectivă prin excelenţă. Sfera cunoaşterii obiective este însă considerabil mai cuprinzătoare. În afara activităţilor specializate de cercetare, oamenii realizează în viaţa de fiecare zi un consens ferm asupra faptelor, ca şi asupra unor generalizări care sunt supuse în mod sistematic controlului faptelor. În acest sens, s-a afirmat pe bună dreptate că ştiinţa matură nu este decât o rafinare a cunoaşterii pe care oamenii o utilizează în viaţa curentă. Din punctul de vedere al acordului celor competenţi şi de bună credinţă şi a posibilităţii de a le controla prin raportare la fapte, nu există o deosebire semnificativă între regularităţi ale cunoaşterii comune şi corelaţii stabilite prin cercetarea ştiinţifică specializată. O investigaţie sistematică a faptelor şi a corelaţiilor dintre fapte, subordonată de cele mai multe ori unor nevoi practice, a existat cu mult înainte de apariţia ştiinţei naturii şi continuă să se desfăşoare până astăzi în afara cercetării ştiinţifice propriu-zise. Să ne gândim la cunoaşterea care susţine activităţi cum ar fi meşteşugurile şi alte practici empirice, afacerile şi bursa, activităţile administrative, anchetele sau stabilirea faptelor în tribunale. Uneori graniţa dintre o cercetare sistematică a faptelor în viaţa cotidiană şi o cercetare ştiinţifică va fi destul de greu de trasat. Interesul pentru dobândirea unei cunoaşteri obiective, în situaţii în care nu ne poate asista cercetarea ştiinţifică, este imperios deoarece numai o asemenea cunoaştere poate asigura decizii practice adecvate. Este adevărat că în lumea modernă un număr tot mai mare de activităţi devin cu timpul domenii ale ştiinţei

[12] Iată unul din comentariile lui Rorty asupra acestei teme: „Noi suntem moştenitorii a trei sute de ani de retorică cu privire la însemnătatea unei distincţii nete între ştiinţă şi religie, ştiinţă şi artă, ştiinţă şi filosofie ş.a.m.d. Această retorică a modelat cultura Europei. Ea ne-a făcut ceea ce suntem astăzi ... Dar a ne proclama loialitatea faţă de aceste distincţii nu este totuna cu a spune că există standarde <obiective> şi <raţionale> pentru a le adopta. Galilei a câştigat, pentru a spune aşa, şi noi stăm pe terenul comun al <grilei> de relevanţă şi irelevanţă pe care <filosofia modernă> a elaborat-o, drept o consecinţă a acestei victorii. Dar ce anume poate să probeze că disputa Bellarmino-Galilei se deosebeşte prin natura ei de disputa, să zicem, dintre Kerensky şi Lenin sau dintre Academia Regală şi Bloomsbury (în jurul anului 1910)?" (R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 330–31.)

aplicate, dar o cercetare ştiinţifică propriu-zisă nu este întotdeauna necesară pentru a dobândi cunoştinţe cu valoare obiectivă, adică acele cunoştinţe care ne permit să acţionăm în mod eficace. Domeniul în care oamenii interesaţi în cunoaştere realizează un consens ferm în ceea ce priveşte faptele este mai larg decât cel al ştiinţei naturii. Întrebarea dacă ştiinţa naturii este un gen natural va putea fi, prin urmare, reformulată drept întrebarea dacă cunoaşterea obiectivă în genere constituie un gen natural.

O altă precizare. Ştiinţa naturii şi acele aplicaţii care conferă rezultatelor ei o utilitate practică nemijlocită sunt două lucruri diferite. În cercetare, obţinerea cunoştinţelor reprezintă un scop în sine. Activitatea cercetătorului urmăreşte stabilirea unor fapte, a unor regularităţi, unificarea şi explicarea acestor regularităţi prin teorii şi aduce în acest fel o contribuţie mai mică sau mai mare la progresul cunoaşterii. Cercetătorul naturii speră, desigur, că rezultatele muncii sale se vor dovedi mai repede sau mai târziu utile, că pentru ele vor fi găsite aplicaţii practice. Identificarea acestora nu este însă, de obicei, problema lui. Un cercetător sau un grup de cercetători ai naturii vor socoti rezultatele validate ale muncii lor drept o contribuţie la cunoaştere independent de împrejurarea dacă există promisiunea utilizării lor practice sau dacă ele au căpătat deja o utilizare efectivă. Bunăoară valoarea rezultatelor unor cercetări experimentale în domenii ca fizica atomică sau biologia moleculară nu va fi stabilită în funcţie de perspectiva utilizării lor practice, ci, în primul rând, în raport cu relevanţa lor cognitivă, cu răspunsul pe care îl oferă la întrebări socotite importante şi presante de către cercetători. Chiar şi în viaţa de toate zilele, o persoană curioasă, cu interese de cunoaştere, va putea urmări cu perseverenţă testarea unei anumite ipoteze independent de orice interes practic şi va fi pe deplin satisfăcută dacă va putea ajunge la rezultate ce fac faţă cu succes controlului celor avizaţi. Perspectiva pe care Rorty o atribuie pragmatiştilor şi anume că „întrebarea trebuie să fie întotdeauna <Ce folos are?> mai degrabă decât <Este real?>"[13] nu este şi perspectiva cercetătorului naturii. Pentru cel din urmă există cunoştinţe independent de faptul dacă ele ne conferă un gen special de putere asupra lucrurilor. De aceea, cercetătorul nu va accepta delimitarea ştiinţei naturii în acel mod pe care Rorty îl caracterizează drept „pur baconian"[14]. Aplicaţii încununate de succes ale rezultatelor unei cercetări vor fi privite de omul de ştiinţa în primul rând drept o confirmare a valorii lor obiective, stabilită prin testări specifice. Spre deosebire de cercetătorii din ştiinţele aplicate şi din tehnologie, de ingineri, de medici şi de alţi practicieni, cercetărtorii din ramurile specializate ale stiinţei naturii vor considera succesul în utilizarea practică a rezultatelor cercetării drept o consecinţă a faptului că aceste rezultate posedă în mod intrinsec o valoare de cunoaştere. Utilitatea socială va fi tot atât de puţin luată în considerare atunci când este vorba de validarea rezultatelor obţinute în ramuri fundamentale ale

[13] R. Rorty, *Hilary Putnam şi ameninţarea relativistă*, în R. Rorty, *Adevăr şi progres. Eseuri filosofice 3*, traducere de Mihaela Căbulea, Editura Univers, 2003, p. 26.

[14] Vezi R. Rorty, *Op. cit.*, p. 136.

ştiinţelor naturii ca şi în validarea demonstraţiei propuse unei teoreme matematice. Pentru cercetătorii naturii întrebarea „Este real?" nu va putea fi câtuşi de puţin înlocuită, aşadar, cu întrebarea „Ce folos aduce?". În sprijinul acestei concluzii vine şi constatarea că în domenii noi ale cercetării naturii, cum sunt cercetarea sistemelor haotice şi complexe, modelele care descriu şi explică dinamica sistemelor nu au funcţii predictive. Aceste modele răspund unor interese de cunoaştere majore, dar ele nu cotribuie la creşterea capacităţilor de control şi de dirijare a proceselor. La întrebarea „Ce folos aduc?", cercetătorul va răspunde că prin aceste modele noi cunoaştem mai mult şi înţelegem mai bine, adica primim răspunsuri la întrebări legitime din punct de vedere cognitiv.

Un rol central în argumentarea prin care Rorty contestă ştiinţelor naturii calitatea de gen natural îl are susţinerea că singura alternativă la o caracterizare pur sociologică a deosebirilor dintre ştiinţa naturii şi alte domenii ale culturii ar fi acceptarea unei filosofii controversate a ştiinţei, a realismului ştiinţific, care susţine că ştiinţa naturii descrie o realitate independentă de minte şi de limbaj. Dacă acest punct de vedere nu poate să fie apărat, atunci trebuie să se renunţa la pretenţia că ştiinţele naturii deţin un privilegiu epistemologic, că ele constituie un gen natural. Doresc să fac, în această privinţă două observaţii principale.

Realismul ştiinţific este o poziţie filosofică care a cunoscut elaborări diferite. Aşa-numitul „realism metafizic", centrat pe ideea adevărului obiectiv al enunţurilor ştiinţei în sensul corespondenţei lor cu stările reale, este doar una dintre ele. Nu orice variantă a realismului ştiinţific are drept punct de sprijin consideraţii filosofice asupra relaţiei dintre enunţurile ştiinţei şi lumea aşa cum este ea în sine, consideraţii de tipul aceleia că „lumea face propoziţiile adevărate". Cei care argumentează, aşa cum face Rorty, că ideea adevărului obiectiv este de nesusţinut nu aduc, de aceea, un argument hotărâtor împotriva realismului ştiinţific în genere. Variante demne de atenţie ale realismului ştiinţific abandonează această temă. Este cazul acelui realism al structurilor, care a fost formulat de Ernan McMullin, sau a „realismului modest" al lui William Newton-Smith. Aceşti autori cred că o teorie realistă convingătoare a cunoaşterii ştiinţifice se poate dispensa de tema adevărului tratat ca noţiune metafizică, în sensul teoriei adevărului corespondenţă. Atacul său se îndreaptă nu împotriva realismului ştiinţific în general, ci împotriva unei teze metafizice tari, greu de apărat. Este trecută cu vederea existenţa unor formulări mai modeste, mai precaute ale tezei generale a realismului ştiinţific.

McMullin susţine, bunăoară, că fizicianul, chimistul, geologul sau biologul evoluţionist cred că reprezentările despre structuri inaccesibile observaţiei descriu ceva real deoarece acţiunea cauzală a acestor structuri oferă cea mai bună explicaţie a faptelor observate. Existenţa a ceva asemănător cu ceea ce afirmă omul de ştiinţă despre aceste structuri dă socoteală de faptul că demersurile cercetării au condus în mod neaccidental la anumite rezultate. Mai precis, de faptul că structurile postulate de cercetător, în calitate de metafore, orientează în mod fecund cercetarea, conduc în mod sistematic la descoperirea de noi fapte şi corelaţii între

fapte. McMullin distinge realismul său ştiinţific de varianta lui metafizică, care se bazează pe adoptarea unei teorii a adevărului. El scrie: „Nu cred că acceptarea unei teorii ştiinţifice implică convingerea că ea este adevărată. Ştiinţa ţinteşte spre metafore fertile şi spre structuri tot mai detaliate... În genere, oamenii de ştiinţă acceptă teoria cuantică a radiaţiei. Cred ei, oare, că ea este adevărată? Oamenii de ştiinţa nu se simt deloc în largul lor cu această utilizare a cuvântului «adevărat» deoarece ea sugerează că teoria este definitivă în formularea care i s-a dat. Aşa cum s-a arătat deseori, noţiunea de *acceptare* este foarte complexă, de fapt ambiguă. Ea este în esenţă o noţiune pragmatică: se acceptă o explicaţie ca fiind cea mai bună; se acceptă o teorie drept bază pentru cercetarea viitoare ş.a.m.d. În nici un caz nu va fi corect să se spună că acceptarea unei teorii implică încrederea în adevărul ei."[15]

Newton-Smith a propus un punct de vedere realist minimal, modest, pe care l-a caracterizat drept o extindere a realismului gândirii comune asupra demersurilor teoretice din ştiinţă. Suntem îndreptăţiţi să atribuim tot atâta realitate unor structuri inaccesibile observaţiei pentru a explica datele observaţiei ştiinţifice câtă realitate obişnuim să atribuim în viaţa comună acelor lucruri care oferă cea mai bună explicaţie a faptelor observate. „Fără îndoială că noi trebuie să fim modeşti şi precauţi atunci când trecem de la observabil la inobservabil... Dar nu s-a întreprins nimic pentru a arăta că discursul ştiinţific este atât de diferit, ca gen, de discursul obişnuit încât să avem nevoie de poziţii diferite pentru cele două discursuri. Există o ţesătură fără întrerupere. Când ne mişcăm de la inferarea existenţei şoricelului în casă la existenţa munţilor de pe lună sau la existenţa electronilor în tubul catodic ne mişcăm într-o direcţie de-a lungul căreia prudenţa ne dictează să fim precauţi. Nu întâlnim o ruptură dincolo de care totul este în întregime diferit şi inaccesibil."[16] Ceea ce nu înseamnă însă că nu vom putea califica descrierile ştiinţifice drept „adevărate" în acel sens în care calificăm diferite descrieri în viaţa curentă drept adevărate. „Spunând aşa ceva, noi nu invocăm nici una dintre noţiunile problematice din punct de vedere metafizic de Lume şi Corespondenţă."[17] Să observăm, în treacăt, că Newton-Smith semnalează cu insistenţă ceea ce apropie cunoaşterea ştiinţifică de cunoaşterea obiectivă din viaţa comună şi din activităţi practice specializate.

A doua observaţie este că acei cercetători ai naturii sau istorici ai ştiinţei care nu au preocupări filosofice, care nu vor manifesta interes pentru o caracterizare a descrierii ştiinţifice de genul celei pe care o dă realismul ştiinţific, au totuşi bune temeiuri să creadă că ştiinţa naturii oferă cunoaştere obiectivă prin excelenţă, deosebindu-se prin asta de alte configuraţii majore ale culturii. Ei vor fi înclinaţi să

---

[15] E. McMullin, *„A Case for Scientific Realism"*, în (Eds.) Y. Balashov, A. Rosenberg, *Philosophy of Science. Contemporary Readings*, London and New York, Routledge, 2002, p. 274–75.

[16] W. Newton-Smith, *Realismul modest*, în (Ed.) Angela Botez, *Realism şi relativism in filosofia ştiinţei contemporane*, traducere de Mircea Dumitru, Bucureşti, Editura DAR, 1993, p. 48.

[17] *Ibidem*, p. 53.

creadă că ştiinţa naturii reprezintă un gen natural, în acest sens. Iar dacă Rorty apreciază că de disputele în jurul caracterizării ştiinţei în termenii „corespondenţei cu realitatea" se interesează doar persoane cu preocupări filosofice[18], atunci ar fi firesc ca el să cadă de acord că dacă este vorba de a stabili specificul ştiinţelor moderne ale naturii va trebui să luăm în considerare cu deosebire ceea ce gândesc în această privinţă cei care trăiesc şi lucrează în aceste forme de viaţă. Căci una este să fii sceptic în legătură cu posibilitatea de a delimita ştiinţa naturii, ca gen natural, pe baza unui criteriu general şi alta să fii atent la ceea ce cred despre particularităţile ei cei care o practică. Faptul că tocmai reprezentările cercetătorilor sunt relevante într-o asemenea discuţie este un lucru care ar putea fi cu greu negat de către un autor care insistă asupra disctincţiei dintre „atitudini care sunt implicate în desfăşurarea cercetării ştiinţifice şi anumite suprainterpretări ale acestor atitudini: între practica ştiinţifică şi teorii scientiste despre aceste practici"[19].

Care este, aşadar, imaginea fizicianului, chimistului, biologului sau geologului cu privire la natura activităţii sale şi la calitatea rezultatelor ei? Ei constată că în comunitatea căreia îi aparţin există un consens ferm asupra rezultatelor validate ale cercetării, că acest consens distinge în mod clar ştiinţele naturii de domenii cum ar fi discplinele umaniste, teologia, filosofia sau artele. Dacă vor încerca să-şi explice cum e posibil acest consens, de care cercetătorii naturii (ca şi matematicienii) sunt mândri, ei vor cădea de acord că există fapte – *faptele ştiinţifice* – care se impun îm mod constrângător tuturor celor cu aceeaşi educaţie şi pregătire atunci când se angajează în cercetare sau controlează rezultate comunicate de către colegi. Existenţa unor asemenea fapte ei o vor pune nu numai pe seama formaţiei lor comune, a abilităţilor comune, a limbajului comun, ci o vor explica şi prin caracteristici proprii obiectului cercetării. Faptul că există un acord al tuturor celor competenţi asupra datelor de observaţie şi a semnificaţiei lor ei şi-l vor explica prin aceea că examinează conduşi de aceleaşi interese, cunoştinţe şi metode, însuşite printr-o educaţie comună, aceleaşi realităţi, aceleaşi obiecte, procese şi relaţii. Convingerile realiste ale cercetătorilor naturii sunt de acelaşi gen ca şi convingerile realiste ale oamenilor în viaţa de fiecare zi. Cercetătorii naturii nu se îndoiesc că tăria şi constanţa excepţională a consensului lor este consecinţa

[18] Rorty apreciază că aceste dispute „sunt la fel de zadarnice pentru nespecialişti ca şi cele dintre teologii care dezbat transsubstanţierea sau care se întreabă dacă e mai rău să ne reîncarnăm ca hermafrodit sau ca fiară. Caracterul tehnic, de despicare a firului în patru, al ambelor seturi de argumente este el însuşi un motiv pentru a suspecta că problemele pe care le dezbatem nu sunt prea strâns legate de practicile noastre sociale". (R. Rorty, *John Searle despre realism şi relativism*, în R. Rorty, *Adevăr şi progres*, p. 54.) Mai departe, Rorty afirmă explicit: „Dacă noi, cei care respingem reprezentaţionalismul şi teoria adevărului corespondenţă, vom câştiga vreodată disputa cu Searle, aceasta nu va constitui un motiv pentru istorici şi fizicieni să se comporte diferit faţă de cum se comportă în prezent." (*Op. cit.*, p. 61–62.)

[19] Robert B. Brandom, *Introduction*, în (Ed.) R. S. Brandom, *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, 2001, p. XIII.

faptului că minți echipate în același fel, asistate de aceleași instrumente, urmărind aceleași probleme, se confruntă cu aceeași realitate. Ei sut obișnuiți să facă o disctincție clară între opinii și presupuneri ipotetice, pe de o parte, fapte științifice bine stabilite și enunțuri generale care au fost supuse controlului faptelor, pe de altă parte. Atunci când le caracterizează pe cele din urmă, oamenii de știință se pot lipsi de cuvântul *adevăr*. Dacă ei spun însă că faptele științifice, enunțurile și teoriile bine confirmate de fapte sunt *adevărate*, atunci afirmația lor nu implică un angajament filosofic[20]. Pentru cercetătorul naturii, în calitate de cercetător al naturii, nu ca persoană care aderă la principii filosofice, o afirmație de genul „În lumina a ceea ce știm, a considerațiilor după care se conduce judecata comunității cercetătorilor nu putem formula nici o obiecție sau rezervă față de caracterizarea ipotezei x ca fiind bine confirmată și, cu toate acestea, s-ar putea ca ea să nu fie adevărată" va fi lipsită de sens. El va putea utiliza expresia *adevăr științific*, dar niciodată în acest fel.

Cercetătorii naturii pot susține, desigur, anumite opinii filosofice, inclusiv opinii asupra naturii cunoașterii științifice. Ei nu vor fi urmați însă, în această privință, de colegii lor care nu au interese filosofice bine conturate sau de cei ale căror opțiuni filosofice diferă. Între ei va exista însă un deplin acord în ceea ce privește acceptarea unor rezultate ale cercetării. Chiar și opiniile lor filosofice vor fi generate și uneori justificate de credința că ele favorizează descoperirea științifică. În răspunsurile date unor colegi fizicieni precum și unor filosofi care au contribuit la o un volum omagial ce i-a fost dedicat, Albert Einstein s-a exprimat într-un mod semnificativ asupra „filosofiei" cercetătorului naturii: „El va trebui să apară, așadar, teoreticianului sistematic al cunoașterii drept un anume fel de oportunist lipsit de scrupule; el apare ca *realist* în măsura în care încearcă să descrie o lume independentă de actele percepției; ca *idealist* în măsura în care privește conceptele și teoriile drept invenții libere ale spiritului uman (nederivabile logic din ceea ce este dat empiric); ca *pozitivist* în măsura în care el consideră conceptele și teoriile lui ca fiind întemeiate numai dacă ele oferă o reprezentare logică a relațiilor dintre trăirile senzoriale. El poate să apară chiar ca *platonist* sau *pitagorician* în măsura în care consideră punctul de vedere al simplității logice ca un instrument indispensabil și efectiv al cercetării sale."[21]

---

[20] Tot așa de puțin cât implică folosirea curentă a cuvântului *adevărat* în limba de toate zilele. Această folosire a fost caracterizată astfel: „Este posibil să crezi ceva numai dacă se știe că ceea ce crezi poate fi adevărat sau fals. Eu pot să cred că acum plouă, dar aceasta numai deoarece știu că faptul dacă plouă sau nu este ceva ce nu depinde de faptul dacă o cred sau o crede oricine sau este util să se creadă, deoarece știu că depinde de natură, nu de mine sau de societatea mea sau de întreaga istorie a rasei omenești. Ceea ce avem în vedere prin cuvintele noastre depinde de noi, dar aceasta este o chestiune diferită." (Donald Davidson, *Truth Rehabilitated*, în (Ed.) R. S. Brandom, *Op. cit.*, p. 72.)

[21] A. Einstein, *Observații asupra articolelor reunite în acest volum*, în A. Einstein, *Cum văd eu lumea*, traducere de M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici, Humanitas, 2005, p. 228.

Cum ni se înfăţişează acum poziţia lui Rorty care relativizează distincţia dintre ştiinţa naturii şi alte domenii ale culturii, contestând convingerea cercetătorului că enunţurile şi teoriile acceptate prin consensul ferm al comunităţii se află sub controlul faptelor într-un alt mod decât cele ale altor discipline intelectuale. Acestei convingeri Rorty îi opune „o analiză a naturii ştiinţei în interpretarea căreia celebra tărie a faptelor este un artefact produs de alegerea de către noi a unui joc de limbaj"[22]. Într-un anumit joc de limbaj, adică pe terenul consensului care există într-o comunitate, anumite constatări vor dobândi „tăria faptelor" susţine Rorty. Nu ar exista, din acest punct de vedere, vreo diferenţă principială între ştiinţa naturii şi celelalte domenii ale culturii: „În laborator, o ipoteză poate fi discreditată dacă hârtia de turnesol se albăstreşte sau dacă mercurul nu se ridică la un anumit nivel. Suntem de acord că o ipoteză a fost <verificată de lumea reală> dacă un computer afişează un anumit număr. În toate aceste cazuri, tăria faptelor coincide, în realitate, cu tăria acordurilor anterioare din cadrul unei comunităţi asupra consecinţelor unui anumit eveniment. Aceeaşi tărie triumfă în moralitate şi în critica literară dacă, şi numai dacă, comunitatea relevantă este la fel de fermă în legătură cu cine pierde şi cine câştigă."[23] Aşa-numitele „fapte tari", în ştiinţa naturii, ca şi în critica literară, ar depinde în egală măsură de interpretările care le sunt ataşate de către anumite grupuri şi comunităţi. Stimulări senzoriale produse de aceleaşi obiecte supuse cercetării nu determină însă constatări convergente ale cercetătorilor naturii integraţi în tradiţii diferite. Datele de observaţie, „faptele tari", se constituie prin mijlocirea unor interpretări variabile de la o comunitate ştiinţifică la alta. Prin urmare, subliniază Rorty, caracteristicile obiectelor cercetării dictează tot atât de puţin ceea ce acceptăm drept „fapte" în ştiinţă ca şi în teologie, în filosofia speculativă sau în critica literară. „Se poate spune că atunci când Galilei a văzut prin telescopul său sateliţii lui Jupiter, impactul asupra retinei sale a fost «tare» în sensul relevant, chiar dacă urmările lui au fost diferite pentru comunităţi diferite. Dacă pentru astronomii din Padua acest fapt n-a fost decât o anomalie suplimentară, care trebuia oarecum integrată într-o cosmologie mai mult sau mai puţin aristotelică, pentru admiratorii lui Galilei el a zdruncinat sferele cristaline odată pentru totdeauna"[24]. Iată şi concluzia lui Rorty: „Afirmaţia că trebuie să dovedim respect faţă de fapte coincide cu afirmaţia că dacă ne angajăm într-un anumit joc de limbaj, atunci trebuie să jucăm după reguli."[25]

Propunându-şi să arate că în ştiinţa naturii există tot atât de puţine fapte general recunoscute ca şi în alte domenii ale culturii, Rorty face să scape atenţiei cititorului său deosebirea dintre o situaţie excepţională şi una normală. Doar în

---

[22] R. Rorty, *Texte şi mase amorfe*, în *Op. cit.* , p. 167.
[23] *Ibidem*, p. 168.
[24] Idem.
[25] *Ibidem*, 169.

mod excepțional se vor confrunta într-un domeniu de cercetare două tradiții fundamental diferite, cum a fost cea a filosofiei naturale aristotelice și tradiția științei matematice a naturii, inaugurată de Galilei și Kepler. Una este să susții că nu există cerințe eterne, invariabile ale descrierii științifice a naturii, și cu totul altceva să contești forța constrângătoare a faptelor pentru cercetători care participă la una și aceeași formă istorică de viață științifică. Istoria științei a ilustrat adesea modul în care controversele dintre susținătorii unor ipoteze diferite încetează și acordul se restabilește sub presiunea unor fapte general recunoscute. Astfel determinarea consecințelor diferite ale teoriei ondulatorii și corpusculare a luminii – creșterea sau scăderea vitezei de propagare a luminii atunci când ea trece dintr-un mediu mai puțin dens într-un mediu mai dens – a permis efectuarea unor experimente care au impus teoria ondulatorie a luminii. Toți cercetătorii de bună credință au înțeles în același fel semnificația acestor experimente și au tras aceleași concluzii. Teoria generării spontane a ființelor vii a avut și ea mulți adepți înaintea vestitelor experiențe imaginate și executate de către Pasteur. Experimentele sale au probat că microorganismele se pot dezvolta doar din germeni care ajung într-un mediu hrănitor; ele nu iau naștere din materia nevie. După aceste experiențe, cei care au stăruit în susținerea teoriei generării spontane nu au mai fost considerați adevărați oameni de știință. Acordul cercetătorilor naturii integrați într-o formă de viață științifică asupra faptelor și a ideilor care se află sub controlul faptelor este, așadar, un „acord forțat". Așa cum nu este acordul între critici literari, teoreticieni ai artei sau ai politicii, care au beneficiat de aceeași formație. În toate aceste cazuri interacțiunea dintre cei competenți este una"liberă și deschisă" dar rezultatele ei vor fi esențial diferite. Consensul deosebit de ferm care, așa cum admite și Rorty[26], distinge comunitățile științifice nu poate fi explicat doar prin reguli și convenții specifice adoptate în aceste comunități. A nu recunoaște deosebiri semnificative între cercetarea fizică și critica literară în ceea ce privește rolul faptelor în realizarea consensului înseamnă până la urmă să pierzi contactul cu realități fundamentale ale vieții științifice. Consensul, solidaritatea cercetătorilor, sunt

[26] „Principala rațiune pentru care admiratorii fizicii nu au încredere în critica literară este aceea că nu pare să existe un consens asupra interpretării corecte a unui text: aici există puțină convergență de opinii. La extrema opusă, matematicienii sunt de obicei in unanimitate de acord dacă o teoremă a fost sau nu demonstrată. Fizicienii sunt mai aproape de extrema spectrului reprezentată de matematică, iar teoreticienii politicii și cercetătorii sociali mai aproape de extrema criticii literare." (R. Rorty, *Thomas Kuhn. Rocks and the Laws of Physics*, în R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999, p. 179–180.) Într-un alt text, Rorty afirmă că această „slăbiciune" a unei discipline ca critica literară în raport cu științele naturii este una „aparentă". Se va putea vorbi de o slăbiciune doar dacă se va admite că acordul intre cercetători constituie „țelul oricărei activități intelectuale responsabile". Putem, desigur, socoti că nu „orice activitate intelectuală responsabilă" are această țintă, chiar dacă nu putem trece cu vederea frustrările profunde pe care le generează lipsa consensului celor activi în domenii cum sunt critica literară. A afirma însă că nu consensul este țelul principal al unei activități intelectuale înseamnă a recunoaște implicit că aceasta nu urmărește, în primul rând, să ofere cunoaștere. Ceea ce va reprezenta, în mod indirect, recunoașterea existenței unei distincții esențiale între științele naturii și critica literară.

impuse în orice ştiinţă matură de forţa constrângătoare a faptelor. Nu poate fi vorba aici de „înlocuirea obiectivităţii cu solidaritatea", potrivit unei formule uzitate de Rorty. Dacă este adevărat că faptele acceptate într-o comunitate de cercetători nu sunt impuse pur şi simplu de natură, atunci este tot atât de adevărat că ele nu se constituie în afara unei interacţiuni cu natura. Tocmai ca urmare a acestei interacţiuni, cercetători cu aceeaşi formaţie ajung la aceleaşi constatări despre fapte. Cel care nu participă la acest consens nu va fi socotit competent sau onest. În alte domenii ale culturii, cum sunt cele amintite mai sus, susţinerea cu perseverenţă a unor puncte de vedere compatibile, acea interacţiune critică cu oponenţii care nu urmăreşte realizarea consensului, vor fi socotite, dimpotrivă, semnul distinctiv al personalităţii creatoare.

În argumentarea sa îndreptată împotriva conceptului cunoaşterii obiective, a recunoaşterii poziţiei aparte a ştiinţelor naturii în cultura modernă, Rorty îl invocă pe Thomas Kuhn. Referirile la Kuhn, pe care Rorty îl consideră nu numai un important istoric al ştiinţei, dar şi cel mai de seamă filosof al ştiinţei din cea de a doua jumătate a secolului XX, pot fi citite drept un apel la o autoritate[27]. Cine ar putea să judece mai bine dacă o anumită reprezentare despre ceea ce particularizează ştiinţa modernă a naturii este adecvată sau nu decât autorul *Structurii revoluţiilor ştiinţifice*? Rorty nu discută influenţa pe care a putut-o exercita Kuhn în cristalizarea judecăţilor sale asupra ştiinţei. El pare să creadă însă că acestea câştigă în plauzibilitate dacă se poate arăta că ele sunt în acord cu cele ale lui Kuhn. Are însă dreptul Rorty să creadă că se poate sprijini pe Kuhn? Cred că nu. În contestarea calităţii de gen natural a ştiinţelor naturii Kuhn nu ni se pare a fi alături de Rorty. Pot fi formulate obiecţii serioase împotriva modului cum percepe şi prezintă Rorty poziţia lui Kuhn.

În ce fel este invocat Kuhn de Rorty drept un aliat? Kuhn, susţine el, ar fi „slăbit distincţia dintre ştiinţă şi nonştiinţă" şi ar fi sugerat „abandonarea totală a distincţiei obiectiv-subiectiv"[27]. Rorty admite, ce-i drept, că există la Kuhn ezitări şi inconsecvenţe în raport cu această poziţie, dar crede că ea constituie, totuşi, mesajul esenţial al operei sale de istoric şi de filosof al ştiinţei. În sprijinul acestei aprecieri, Rorty invocă distanţarea critică a lui Kuhn faţă de filosofia realismului ştiinţific şi de supoziţia că ar exista o metodă a ştiinţei, norme şi criterii generale după care se conduc cercetătorii în evaluarea enunţurilor şi teoriilor ştiinţifice. Într-un text consacrat prezentării modului cum înţelege el semnificaţia operei lui Kuhn, Rorty atribuie acestuia abandonarea punctului de vedere, larg împărtăşit de istorici şi filosofi ai ştiinţei, că ar putea fi stabilită o ierarhie a disciplineolor intelectuale luând ca reper conceptul cunoaşterii obiective. Kuhn ar fi contestat că ştiinţele naturii ocupă, din acest punct de vedere, o poziţie distinctă. În acest sens, el, Rorty, şi Kuhn ar fi susţinut „aceeaşi doctrină"[28].

---

[27] Vezi R. Rorty, *Ştiinţă şi solidaritate*, în *Op. cit.*, pp. 101-102.

[28] Vezi R. Rorty, *Thomas Kuhn. Rocks and the Laws of Physics*.

Este adevărat că Thomas Kuhn a criticat realismul metafizic şi a respins ideea că cercetătorii naturii s-ar conduce în munca lor profesională după normele şi criteriile unei pretinse metode generale a cunoaşterii ştiinţifice. Punctul de sprijin al distanţării lui Kuhn de filosofia ştiinţei care s-a dezvoltat sub influenţa empirismului logic l-a constituit însă nu atât o reflecţie de principiu, cât studiul aprofundat al unor episoade semnificative din dezvoltarea ştiinţelor fizico-chimice în ultimele sute de ani. Kuhn şi-a propus să arate ce anume se poate învăţa cu privire la particularităţile ştiinţei moderne a naturii, la locul pe care îl ocupă ea în cultură, pe baza unei examinări atente, de aproape, a practicii ştiinţifice, a ceea ce cercetătorii naturii învaţă din experienţa muncii lor. Departe de a submina ideea obiectivităţii cunoaşterii oferite de ştiinţa modernă a naturii, cercetările istorice ale lui Kuhn îi oferă un nou contur şi îi sporesc consistenţa. Pivotul caracterizării pe care a dat-o el specificului unei discipline ştiinţifice mature îl constituie conceptul de ştiinţă sau cercetare normală. Cercetarea normală, bazată pe un consens ferm al grupului de cercetători, este pusă tot timpul în contrast cu controversele nesfârşite ce caracterizează în egală măsură acea cercetare a naturii care precedă stadiul ştiinţei normale, cât şi arii intelectuale ca filosofia, teologia, teoria literaturii, artei sau a politicii. Sunt controverse care nu pot fi depăşite prin raportare la consideraţii obiective, consideraţii care se impun tuturor celor care urmează glasul raţiunii. Subliniind varietatea istorică a reprezentărilor despre condiţiile descrierii naturii în tradiţii de cercetare ştiinţifică, Kuhn a calificat, totodată, drept „o totală neînţelegere"[29] sugestia că acel consens remarcabil al cercetătorilor care distinge ştiinţele mature ale naturii s-ar datora exclusiv acceptării unanime a unor convenţii, ca şi în cazul participanţilor la un anumit joc. Dacă între cercetătorii care lucrează în tradiţii diferite pot exista divergenţe asupra calificării anumitor rezultate ale observaţiei sau experimentului drept „constatări despre fapte", apoi între cei integraţi în aceeaşi tradiţie va exista un deplin acord asupra faptelor de observaţie şi experimentale, a recunoaşterii lor drept constrângeri obiective care nu lasă loc pentru divergenţe şi contestări[30].

Cât priveşte afirmaţia lui Rorty că ceea ce ar distinge ştiinţa modernă a naturii ar fi nu genul de cunoaştere pe care o oferă, ci o anumită comportare a cercetătorilor, ea conduce în mod firesc la anumite întrebări: Care sunt temeiurile

---

[29] Vezi, de exemplu, Th. S. Kuhn, *The Trouble with the Historical Philosophy of Science*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992, p. 18–19.

[30] În cuvintele importantului filosof ameerican contemporan care este Hilary Putnam, Kuhn a susţinut, în egală măsură că „normele şi standardele asertabilităţii garantate (*warranted assertability*) sunt produse istorice, că ele evoluează în timp" şi că „dacă un enunţ este garantat sau nu este ceva independent de faptul dacă majoritatea celor ce împărtăşesc o cultură spun că este garantat sau negarantat". Kuhn ar fi acceptat fără reţinere şi precizarea lui Putnam că „a spune într-o anumită situaţie problematică dacă există sau nu garanţii pentru a accepta o anumită judecată este ceva independent de acordul majorităţii asupra a ceea ce este garantat in această situaţie ţine de însuşi conceptul epistemologic al garanţiei". (H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1990, p. 21–22.)

comportării exemplare din punct de vedere moral a cercetătorilor naturii? Cum se explică faptul că tocmai în comunitățile de cercetători ai naturii întâlnim o deschidere deplină la critică, acea recunoaştere şi corectare fără resentimente a erorilor care face cu putință depăşirea într-o perioadă relativ scurtă a dezacordurilor şi consensul deplin al celor competenți? De ce, oare, un singur rezultat nou şi important, comunicat într-un articol de revistă, îi poate aduce unui tânăr cercetător al naturii până atunci necunoscut o recunoaştere generală, acea recunoaştere pe care autori deosebit de performanți în disciplinele umaniste nu o câştigă adesea la capătul unei lungi cariere? Abandonarea ideii cunoaşterii obiective, înlocuirea obiectivității cu solidaritatea – formula favorită a lui Rorty – nu pare să ofere perspectiva obținerii unui răspuns cu adevărat convingător la asemenea întrebări. Ceea ce a subliniat tot timpul Kuhn a fost că scepticismul față de o anumită reprezentare filosofică, aceea că ştiința modernă ar oferi adevăruri despre o lume exterioară aşa cum este ea independent de un anumit cadru conceptual, de o cultură[31], nu poate zdruncina convingerea celor în cunoştință de cauză că ea furnizează o cunoaştere care îi conferă o poziție aparte în cultura modernă. Se poate susține că departe de a şterge distincțiile dintre ştiință şi ceea ce nu este ştiință, dintre lumea cunoaşterii obiective şi alte domenii ale creației omeneşti, opera lui istorico-filosofică le-a trasat contururile într-un mod mai nuanțat şi mai realist.

[31] Vezi în această privință şi Mircea Flonta, *O prăpastie de neînțelegere: între relativismul radical şi realismul frust*, în „Mileniul III", Nr. 2, 1999, îndeosebi p. 182–85.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY

IRONIA PRIVATĂ ŞI SPERANŢA LIBERALĂ[1]

RICHARD RORTY

Abstract. Richard Rorty, maybe the most versatile and philosophically cosmopolitan philosopher in America, has sought to identify connections between the work of classical pragmatists, recent analytic philosophers, and continental philosophers such as Heidegger and Derrida, throughout his writings. In this essay, entitled „Private Irony and Liberal Hope", the author explains the postmodern, postmetaphysical philosophical position in terms of a notion of irony that goes back to Socrates but has both a nominalist and historicist philosophical spirit. Rorty sees Hegel as the first modern ironist who breaks with the metaphysical tradition from Plato to Kant, and the one who begins the tradition of ironist philosophy that is continued by Nietzsche, Heidegger, and Derrida. He draws a comparison of Hegelian dialectic to literary criticism and calls for recognition of the significant contribution ironists make to the redefinition of liberal society.

Richard Rorty este probabil cel mai versatil şi cel mai cosmopolit filosof din America. Încă dinainte de a-şi canaliza energiile spre filosofia continentală şi chiar dinainte de a încerca să stabilească un dialog între filosofiile americană, anglo-americană şi continentală el era deja o forţă intelectuală majoră în cercurile filosofiei analitice şi un susţinător binecunoscut al filosofului american John Dewey.

Prin scrierile sale a căutat să identifice conexiunile dintre opera pragmatiştilor clasici, cea a filosofilor analitici mai recenţi şi filosofi continentali ca Heidegger şi Derrida. Lucrarea sa *Philosophy and the Mirror of Nature* (*Filosofia şi oglinda naturii*) stabileşte o legătură între Dewey, Heidegger şi Derrida şi astfel deschide un dialog între tradiţiile filosofice care a părut aproape imposibil datorită unor metodologii şi stiluri ale limbajului care păreau nerelaţionate până atunci. Richard Rorty a adus întregului reprezentat de filosofia americană un sens al respectului mutual şi al civilităţii, dar şi un sens pentru interesul reînnoit într-o serie întreagă de proiecte ce au ocupat scena filosofică în Statele Unite ale Americii.„

În contextul în care spectrul larg al interesului manifestat de către Rorty în filosofia continentală este impresionant, el a fost totuşi în principal interesat de opera lui Martin Heidegger. De la Heidegger a învăţat importanţa pe care o are istoria pentru filosofie, o importanţă adesea desconsiderată de către pozitivismul logic. Rorty multiplică sensurile în care epoca pe care o trăim poate fi definită în termeni de a fi „post", adăugând noţiunii adesea folosite de „postmodernism", alte

[1] Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 44–66, traducere de Henrieta Anişoara Şerban.

expresii cum ar fi cele de „postanalitic" sau chiar „postfilosofic". Opera sa s-a aflat cu persistență în opoziție față de argumentația epistemologică îngust definită în favoarea unui concept cvasi-habermasian, în care filosofia este un fel de criticism cultural, constituindu-se în schimb ca un proiect filosofic pe care îl schițează în lucrările *Consequences of Pragmatism* (*Consecințe ale pragmatismului*) și în *Contingency, Irony and Solidarity* (*Contingență, ironie și solidaritate*). În ultima, Rorty apelează la o perspectivă socratică și kierkegaardiană asupra filosofiei ca ironie, într-o încercare de a reclama o valoare intelectuală transgresivă și o valoare socială pentru filosofie. Angajamentul lui Rorty pentru pragmatism este probabil fundamentul ideal pentru cineva a cărui operă filosofică este dedicată deschiderii de căi largi pentru comunicarea filosofică. După cum și-a situat gândirea la intersecția de căi ce se despart în abordări filosofice diferite, tot astfel, Rorty, a încercat și să deschidă filosofia influenței altor discipline și pentru a putea influența alte discipline la rândul său. În *Consequences of Pragmatism*, el analizează influența pe care o au Derrida și de Man în domeniul teoriei literare în America și inventează termenul de „textualism" ca o contrapondere distinctivă față de termenul „deconstrucție". Rorty are mult în comun cu filosofia continentală contemporană în abordarea textului dinspre dimensiunea sa dramatică și literară. El argumentează că poate fi realizat mult în filosofie sub forma narațiunii. În cea mai recentă lucrare a sa el își îndreaptă atenția spre întrebările politice și dezvoltă noțiune despre "utopia liberală", prin care regândește conexiunile dintre democrație și egalitate. Interesul primar al operei lui Rorty s-a axat pe dezvoltarea acestei idei: dacă nu aduce nimic pentru practică, n-ar trebui să se considere că are vreo importanță pentru filosofie.

Eseul său „Private Irony and Liberal Hope" explică poziția filosofică postmodernă, postmetafizică, în termenii unei noțiuni despre ironie care își revendică o semnificație complexă începând cu Socrate, dar este deopotrivă nominalistă și istoricistă în spiritul său filosofic. Astfel, Rorty vede în Hegel primul ironist modern care se rupe de tradiția metafizică ce se întinde de la Platon și până la Kant și care începe o tradiție a unei filosofii ironiste, continuată de către Nietzsche, Heidegger și Derrida. El schițează o comparație între dialectica hegeliană și criticismul literar, solicitând și recunoașterea contribuției semnificative pe care ironiștii o aduc la redefinirea societății liberale.

Toate ființele umane poartă cu ele un set de cuvinte pe care le folosesc pentru a-și justifica acțiunile, credințele și viețile. Acestea sunt cuvintele în care ne formulăm laudele pentru prieteni și disprețul pentru dușmani, proiectele pe termen lung, cele mai adânci îndoieli și cele mai înalte speranțe. Sunt cuvintele în care spunem, uneori în perspectivă și alteori retrospectiv, povestea vieții noastre. Voi numi aceste cuvinte „vocabularul final" al unei persoane.

Acesta este „final" în sensul că, dacă îndoiala este exprimată prin calitatea acestor cuvinte, utilizatorul lor nu are nici un recurs argumentativ non-circular. Acestea sunt cuvintele cu care el poate ajunge cel mai departe cu limbajul; dincolo de ele rezidă doar pasivitatea neajutorată sau un recurs la forță. O mică parte a vocabularului final este format din termeni fini, flexibili și ubicui cum ar fi „adevărat", „bun", „drept" și „frumos". Cea mai mare parte conține termeni mai greoi, mai rigizi și mai parohiali, cum ar fi „Hristos", „Anglia", „standarde profesionale",

„decență", „bunătate", „Revoluția"[2], „Biserica"[3], „progresist", „riguros", „creator". Termenii parohiali fac cea mai mare parte a muncii (de justificare – n. trad.).

Voi defini un „ironist" ca pe cineva care îndeplinește trei condiții: (1) Ea[4] are niște îndoieli continue și radicale privind vocabularul final pe care ea îl folosește în mod curent, fiindcă a fost impresionată de alte vocabulare, niște vocabulare luate drept finale de către oameni sau cărți pe care le-a întâlnit; (2) ea realizează că argumentul formulat în vocabularul ei actual nu poate nici garanta, nici dizolva aceste îndoieli; (3) în măsura în care meditează asupra situației ei, ea nu consideră că vocabularul ei este mai aproape de realitate decât al altora, fiind în relație cu o putere care nu-i aparține. Ironiștii înclinați spre meditație consideră că orice alegere între vocabulare nu se face nici în cadrul unui metavocabular neutru și universal și nici prin vreo încercare de a lupta pentru a depăși aparențele pentru a descoperi realitatea, ci pur și simplu un mod de a înlocui vechiul cu noul.

Numesc oamenii de acest fel „ironiști" pentru că faptul că ei înțeleg că orice poate fi făcut să arate fie bine, fie rău, prin redescriere și renunțarea lor la a concepe criterii de alegere între vocabulare finale îi pune în postura pe care Sartre o denumea „meta-stabilă": niciodată capabili pe deplin de a se lua în serios fiindcă sunt mereu conștienți că termenii în care s-ar descrie sunt supuși schimbării, precum și fiindcă sunt mereu conștienți de contingența și fragilitatea propriilor vocabulare și astfel a propriilor ființe.

Opusul ironiei este bunul simț. Aceasta este parola pentru aceia care descriu tot ceea ce este important prin termenii vocabularelor finale cu care sunt obișnuiți ei și cei din preajma lor. A avea bun simț este a lua drept bun faptul că declarațiile formulate în acel vocabular final ajung pentru a descrie și a judeca credințele, acțiunile și viețile acelora care folosesc vocabulare finale alternative.

Când bunul simț este pus la încercare, susținătorii săi reacționează mai întâi prin generalizări și prin a face explicite regulile jocului de limbaj pe care sunt obișnuiți ei să-l joace (așa cum o făceau unii dintre sofiști greci sau cum a procedat Aristotel în scrierile sale etice. Dar dacă nici o platitudine formulată în vechiul vocabular nu ajunge să se ridice la înălțimea unei provocări argumentative, atunci nevoia de a răspunde provocării produce și nevoia de a trece dincolo de platitudini. În acest moment, conversația poate ajunge să fie socratică. Întrebarea „Ce este x?" este acum adresată într-un mod în care nu i se poate răspunde pur și simplu oferind exemple de x-uri. Astfel, acum se solicită o definiție, o esență.

A face asemenea solicitări socratice nu presupune deja a și deveni un ironist, în sensul în care utilizez eu termenul. Abordarea socratică înseamnă doar a deveni „metafizician", termen luat într-un sens pe care îl preiau adaptat de la Heidegger. În acest sens, metafizician este cineva care ia întrebarea „Care este natura intrinsecă a (spre exemplu a justiției, științei, cunoașterii, Ființei, credinței, moralității, filosofiei)?" la valoarea nominală. Acesta presupune că prezența unui

[2] Cu majusculă în textul original, n. trad.

[3] Cu majusculă în textul original, n. trad.

[4] Este intenția consecventă a autorului. În text apare pronumele englezesc „she". Pentru a reda ideea de deschidere feministă adusă de ironism, pe care o subliniază autorul și totodată pentru a nu forța spiritul limbii române, acolo unde nu s-a putut evita explicitarea de gen, termenul general de „ironist" a devenit „ironistă", sau „ironista" – n. trad.

termen în vocabularul său final garantează faptul că termenul se referă la ceva ce *posedă* esența reală a lucrului. Metafizicianul este încă atașat bunului simț prin aceea că nu pune la îndoială platitudinile care încapsulează folosirea unui vocabular final dat și mai ales platitudinea care afirmă că nu există decât o singură realitate permanentă care se găsește în spatele multitudinii de aparențe temporare. Acesta nu redescrie, ci mai degrabă analizează niște descrieri mai vechi cu ajutorul altor descrieri vechi.

Ironistul însă, este un nominalist și un istoricist. Ea crede că nimic nu are o natură intrinsecă, o esență reală. Astfel, ea consideră că apariția unui termen ca „drept" sau „științific" sau „rațional" în vocabularul final al zilei nu este un motiv pentru a ne gândi că investigația în esența științei sau raționalității ar ajuta pe cineva să ajungă mult dincolo de jocurile de limbaj ale vremii. Ironista își petrece vremea preocupată de posibilitatea că a fost inițiată în obișnuințele unei comunități greșite, învățată să joace un joc de limbaj greșit. Se îngrijorează că procesul de socializare care a transformat-o într-o ființă umană dându-i un limbaj, ar fi putut să-i dea un limbaj greșit, transformând-o într-un tip greșit de ființă umană. Dar nu poate oferi un criteriu pentru ceea ce este greșit. Ca urmare, cu cât încearcă să își exprime mai articulat situația în termeni filosofici, cu atât se lovește mai mult de propria lipsă de legitimitate în folosirea unor termeni ca „Weltanschauung", „perspectivă", „dialectic", „cadru conceptual", „epocă istorică", „joc de limbaj", „redescriere", „vocabular" și „ironie".

Metafizicianul răspunde unui asemenea mod de a vorbi numindu-l „relativist" și insistând că ceea ce contează nu este ce limbaj se folosește, ci ceea ce este *adevărat*[5]. Metafizicienii cred că ființele umane doresc să cunoască prin natura lor. Ei cred aceasta pentru că vocabularul pe care l-au moștenit, bunul lor simț, le oferă o imagine a cunoașterii ca relație dintre ființele umane și „realitate", iar ideea că avem nevoia și datoria de a intra în această relație ne spune de asemenea că „realitatea", dacă este adresată corect, ne va ajuta să ne găsim acel vocabularul final pe care ar trebui să-l avem. Astfel, metafizicienii cred că există, undeva în lumea exterioară, esențe, pe care este de datoria noastră să le descoperim și care sunt și dispuse să ne asiste în tentativa propriei lor descoperiri. Ei nu cred că ceva poate fi făcut să arate bine sau rău prin redescriere – sau, dacă o fac, deplâng acest fapt și se agață de ideea că realitatea ne va ajuta să rezistăm unor asemenea seducții.

Spre deosebire de aceștia, ironiștii nu văd în căutarea unui vocabular final (fie și în parte) o modalitate de a obține mai mult sau altceva decât un vocabular. Ei nu iau stadiul gândirii discursive drept *cunoaștere*[6], în orice sens care ar putea fi explicat prin noțiuni ca „realitate", „esență reală", „punct de vedere obiectiv" sau „corespondența limbajului cu realitatea". Ei nu cred că scopul este de a găsi un vocabular care reprezintă ceva în mod adecvat, acționând ca un mediu de transmitere transparent. Pentru ironiști, „vocabular final" nu înseamnă „unul care le descalifică pe toate celelalte" sau „acela care satisface criteriile de finalitate, adecvare, optim". Ei nu cred că reflectarea realității poate fi guvernată de criterii. Criteriile, în opinia lor, nu sunt nimic mai mult decât platitudini care definesc în mod contextual termenii unui vocabular final care se află în folosință în mod

[5] Cu italice în text, n. trad.
[6] Cu italice în text – n. trad.

curent. Ironiştii sunt de acord cu Davidson în ceea ce priveşte inabilitatea noastră de a păşi în afara limbajului pentru a îl compara cu altceva, şi cu Heidegger, în ceea ce priveşte contingenţa şi istoricitatea acelui limbaj.

Această diferenţă duce la o diferenţă şi în atitudinile lor privind cărţile. Metafizicienii văd bibliotecile clasificate pe discipline, corespunzând diferitelor obiecte ale cunoaşterii. Ironiştii le văd clasificate după tradiţii, fiecare membru adoptând în mod parţial, dar şi modificând parţial, vocabularul scriitorilor pe care i-a citit. Ironiştii consideră scrierile tuturor celor cu darul poeziei, al tuturor minţilor originale care au talentul redescrierii – Pitagora, Platon, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud – ca un fel de pietriş de măcinat într-o aceeaşi moară dialectică. Metafizicienii însă, vor să înceapă prin a preciza care dintre aceşti scriitori au fost poeţi, care au fost filosofi şi care oameni de ştiinţă. Ei cred că este esenţial să clasifice corect genurile pentru a ordona textele prin referinţa la o grilă de clasificare predeterminată, o grilă care orice altceva ar realiza, cu siguranţă face şi o distincţie clară între pretenţiile la cunoaştere şi celelalte pretenţii care survin atenţiei noastre. Ironistul dimpotrivă, ar vrea să evite prepararea acestor cărţi prin folosirea grilei[7] (deşi, cu o resemnare ironică, înţelege că foarte greu s-ar putea evita acest lucru). Pentru un metafizician, „filosofia", definită în conformitate cu secvenţa canonică Platon-Kant, este o tentativă de a şti despre anumite lucruri - mai degrabă despre lucrurile generale şi importante. Pentru ironist, „filosofia" astfel definită este o încercare de a aplica şi dezvolta un anumit vocabular final, de dinainte ales – un vocabular ce se învârte în jurul distincţiei dintre aparenţă şi realitate. Obiectul distincţiei este, iarăşi, contingenţa limbajului nostru – privind ceea ce are în comun bunul simţ al culturii noastre cu Platon şi Kant dacă este fie relatarea exactă a ceea ce este lumea, fie doar o marcă ce caracterizează discursul unor oameni care au moştenit un anumit segment din continuumul spaţiu-timp. Metafizicianul presupune că tradiţia nu poate ridica probleme de nerezolvat – căci vocabularul care se tem ironiştii c-ar putea fi doar „grecesc" sau „occidental" sau „burghez" este un instrument care ne abilitează să accedem la ceea ce este universal. Metafizicianul este de acord cu teoria platonică a reamintirii, aşa cum a fost reformulată de către Kierkegaard, şi anume că avem adevărul în noi, că avem criterii inserate în noi înşine care ne fac capabili să recunoaştem vocabularul final corect atunci când îl auzim. Valoarea nominală a acestei teorii este aceea că vocabularele noastre finale contemporane sunt destul de apropiate de cel corect pentru a ne lăsa să convergem înspre acesta – să putem formula premise de la care pot fi trase concluziile potrivite. Metafizicianul crede că deşi este posibil să nu avem toate răspunsurile, avem deja criteriile pentru a obţine răspunsurile corecte. Aşadar, pentru el[8] „corect" nu înseamnă doar „potrivit pentru aceia care vorbesc aşa cum o facem noi", ci are un sens mai puternic – sensul „reţinerii esenţei reale".

---

[7] Printr-un joc de limbaj, în text se înţelege aici şi că ar vrea să evite să le gătească la (acest) grătar, consumându-le aşadar, „crude" – n. trad

[8] Se foloseşte pronumele „he" în textul original, pentru a sublinia şi aspectul feminist al deschiderii de perspective: metafizicianul este „el", ironista este mai degrabă „ea", dar printre ironişti, pot fi şi eventual „ei" de vreme ce nu se precizează altfel, este posibil – n. trad

Pentru ironistă căutările unui vocabular final nu sunt destinate a converge. Pentru ea, propoziții ca „Toți oamenii, de la natură, doresc să știe" sau „Adevărul este independent de mintea umană" sunt simple platitudini folosite pentru a inculca un vocabular final local, bunul simț occidental. Ea este ironistă, numai în măsura în care vocabularul ei final nu conține astfel de noțiuni. Descrierea pe care ea o face tentativei ei de a găsi un vocabular final mai bun decât cel pe care îl folosește în mod curent este dominată de metafore ale creației mai degrabă decât ale găsirii, ale diversificării și noutății mai degrabă decât ale convergenței înspre ceea ce era prezent înainte. Ea consideră vocabularele finale mai degrabă achiziții poetice decât fructe ale investigației conștiincioase în acord cu criterii anterioare.

Pentru că metafizicienii cred că deja posedăm mare parte din vocabularul final „corect" și nu trebuie decât să gândim prin intermediul implicațiilor sale, ei văd investigația filosofică mai degrabă o chestiune de identificare a relațiilor dintre variatele platitudini care oferă definițiile contextuale ale termenilor din acest vocabular. Astfel ei pun accentul pe rafinarea și clarificarea folosirii termenilor ca o chestiune legată de țeserea acestor platitudini (sau, cum ar prefera ei să ne exprimăm, al acestor intuiții) într-un sistem limpede. Aceasta are două consecințe. Mai întâi, faptul că ei tind să se concentreze pe termenii mai subțiri, mai flexibili și mai ubicui ai acestui vocabular – cuvinte ca „adevărat", „bun", „persoană" și „obiect". Cu cât este termenul mai subțire, cu atât mai multe sunt platitudinile care îl vor folosi. În al doilea rând, ei iau paradigma investigației filosofice drept argumentație logică – adică, mai degrabă identifică relațiile inferențiale dintre propoziții decât compară și evidențiază diferențele dintre vocabulare.

Strategia tipică a metafizicianului este să identifice o aparentă contradicție dintre două platitudini, două propoziții plauzibile din punct de vedere intuitiv și să propună apoi o distincție care va rezolva contradicția. Metafizicienii continuă prin a integra contradicția într-o rețea de distincții asociate – o teorie filosofică – care va prelua ceva din încărcătura distincției inițiale. Acest tip de construcție teoretică este similară cu metoda pe care o folosesc judecătorii când au de decis asupra unor cazuri complicate și de către teologii care au de interpretat texte dificile. Această activitate constituie paradigma de raționalitate a metafizicianului. El vede teoriile filosofice convergând – o serie de descoperiri despre natura unor lucruri cum ar fi adevărul și problematica persoanei, care se apropie din ce în ce de felul în care sunt într-adevăr și duc cultura ca întreg mai aproape de o reprezentare corectă a realității.

Ironista însă, vede secvența unor astfel de teorii – astfel de modele înlănțuite de distincții noi – ca fiind graduală, niște substituții tacite ale unui vocabular vechi cu unul nou. Ea numește platitudini ceea ce metafizicianul numește „intuiții". Ea este înclinată să spună ori de câte ori părăsim o veche platitudine (spre exemplu, „Numărul de specii biologice este fix", sau „Oamenii diferă de animale fiindcă există o scânteie divină în ei" sau „Negrii nu au nici un drept pe care albii să trebuiască să îl respecte"), că am făcut o schimbare, mai degrabă decât că am descoperit un fapt. Ironista, observând secvența „marilor filosofi" și interacția dintre gândirea lor și cadrul său social, vede o serie de schimbări în practicile lingvistice și în alte practici ale europenilor. În timp ce metafizicianul îi vede pe europenii moderni cu deosebire buni în a descoperi cum stau lucrurile, ironista îi vede schimbându-și rapid propria imagine, recreându-se rapid pe ei înșiși.

Metafizicianul crede că este o datorie eminamente intelectuală aceea de a prezenta argumente pentru părerile controversate ale cuiva – argumente care vor începe de la nişte premise relativ necontroversate. Ironista crede că astfel de argumente – argumentele logice – sunt foarte bune în felul lor şi sunt utile ca instrumente ale expoziţiunii, dar în cele din urmă nu sunt altceva decât modalităţi de a determina oamenii să-şi schimbe practicile fără să admită că au făcut-o. Forma preferată de argumentaţie a ironistei este dialectică în sensul ea consideră unitatea folosită pentru persuasiune un element de vocabular mai degrabă decât o propoziţie. Metoda ei este redescrierea mai degrabă decât inferenţa. Ironiştii se specializează în redescrierea gamelor de obiecte sau evenimente într-un jargon parţial neologist, în speranţa de a incita oamenii să adopte şi să extindă acel jargon. O ironistă speră că pe când a terminat de folosit cuvinte vechi în sensuri noi, fără a mai menţiona şi introducerea de cuvinte noi-nouţe, oamenii deja nu vor mai pune întrebări folosind cuvinte vechi. Astfel ironista vede logica o ramificaţie auxiliară dialecticii, în timp ce metafizicianul gândeşte că dialectica este o specie a retoricii care la rândul său este un substitut ieftin pentru logică.

Am definit „dialectic" ca pe o tentativă de a raporta vocabularele unele la altele, mai degrabă decât pur şi simplu a infera propoziţii unele din altele şi astfel ca pe o substituţie parţială a inferenţei cu redescrierea. Am folosit termenul lui Hegel pentru că eu consider fenomenologia lui Hegel deopotrivă ca pe începutul sfârşitului pentru tradiţia Platon-Kant şi ca pe o paradigmă pentru posibilitatea ironistei de a exploata posibilităţile unei redescrieri masive. Din această perspectivă, aşa-zisa metodă dialectică a lui Hegel nu este o procedură argumentativă sau o modalitate de a unifica subiectul şi obiectul, ci o simplă abilitate literară - o capacitate de a produce mutaţii surprinzătoare de gestalt, prin tranziţii delicate şi rapide de la o terminologie la alta.

În loc de a păstra vechile platitudini şi de a face distincţii pentru a le păstra coerente, Hegel a schimbat în mod constant vocabularul în care erau exprimate platitudinile mai vechi; în loc să construiască teorii filosofice şi să le argumenteze, el a evitat argumentarea prin schimbarea constantă a vocabularelor, deci, schimbând subiectul. În practică, deşi nu în teorie, el a abandonat ideea de a ajunge la adevăr, în favoarea ideii de a înnoi lucrurile. Critica pe care el o aduce predecesorilor săi nu consta în faptul că propoziţiile lor erau false, ci în faptul că limbajele pe care le foloseau erau perimate. Inventând un astfel de criticism, tânărul Hegel s-a rupt de secvenţa filosofică Platon-Kant şi a început tradiţia filosofiei ironiste care se continuă cu Nietzsche, Heidegger şi Derrida. Aceştia sunt filosofii care-şi definesc realizările mai degrabă prin relaţie cu predecesorii lor decât prin raportarea la adevăr.

Un cuvânt mai actual pentru ceea ce am numit „dialectică" ar fi „critică literară". În timpurile lui Hegel încă mai era posibil să te gândeşti la piese de teatru, poeme şi romane care fac mai pregnant ceva deja cunoscut, la o literatură auxiliară pentru cunoaştere, frumuseţe sau adevăr. Hegel în filosofia sa de mai târziu, a gândit „filosofia" ca disciplină care, fiindcă este cognitivă într-un mod diferit faţă de artă, a obţinut precedenţă în raport cu arta. Într-adevăr, el a gândit că această disciplină, acum că a obţinut maturitate în forma Idealismului Absolut pe care el îl propune, ar putea, şi cu siguranţă va face, ca arta să devină perimată în acelaşi mod

în care a depăşit religia. Dar, destul de ironic şi de dialectic, ceea ce Hegel a reuşit de fapt, fondând o tradiţie ironistă în filosofie, a fost să ajute la de-cognitivizarea, de-metafizarea filosofiei. A ajutat la transformarea filosofiei într-un gen literar.[9] Practica tânărului Hegel a subminat posibilitatea unui fel de convergenţă către adevărul despre care a teoretizat Hegel la maturitate. Marii comentatori ai lui Hegel de maturitate sunt scriitori ca Heine şi Kierkegaard, oameni care l-au tratat pe Hegel, aşa cum ne raportăm noi azi la Blake, D.H. Lawrence, sau Orwell.

Noi ironiştii tratăm aceşti scriitori nu ca pe nişte canale anonime de acces la adevăr, ci ca abrevieri pentru un anumit vocabular final şi pentru tipurile de credinţe şi dorinţe tipice pentru utilizatorii lor. Hegel de maturitate a devenit un nume pentru un astfel de vocabular şi Kierkegaard şi Nietzsche au devenit nume pentru altele. Dacă ni se spune că vieţile concrete pe care aceşti oameni le-au trăit au puţin de-a face cu cărţile şi terminologia care ne-au atras atenţia asupra lor, lăsăm acest lucru de-o parte. Tratăm numele acestor oameni ca pe eroii propriilor lor cărţi. Nu ne obosim să-l distingem pe Swift de *saeva indignario*, pe Hegel de Geist, pe Nietzsche de Zarathustra, pe Marcel Proust de Marcel naratorul, pe Trilling de Imaginaţia Liberală. Nu ne pasă dacă aceşti autori au reuşit să trăiască la înălţimea propriilor lor imagini.[10] ceea ce vrem să ştim este dacă să adoptăm aceste imagini – pentru a ni le crea pe ale noastre, în întregime sau parţial, în imaginile acestora. Vom răspunde la întrebare experimentând cu vocabularele cu care sunt asociaţi aceşti oameni. Ne redescriem pe noi, situaţiile noastre, trecutul nostru în aceşti termeni şi comparăm rezultatele redescrierilor alternative care folosesc vocabularele acestor personalităţi alternative. Noi ironiştii sperăm, prin această continuă redescriere, să ne creăm cel mai bun sine pentru noi înşine posibil.

Astfel de comparare, de opunere a unor figuri este principala activitate acoperită acum de termenul „criticism literar". Criticii influenţi, de genul celor care propun noi canoane – oameni ca Arnold, Pater, Leavis, Eliot, Edmund Wilson, Lionel Trilling, Frank Kermode, Harold Bloom – nu se ocupă cu explicarea adevăratei semnificaţii a unei cărţi, nici nu le evaluează aşa-zisul „merit literar". Mai degrabă, îşi petrec timpul plasând unele cărţi în contextul altor cărţi, personalităţile, în lumina altor personalităţi. Această amplasare este realizată cam în acelaşi mod în care privim un nou prieten sau duşman din perspectiva vechilor prieteni sau duşmani. Pe parcursul activităţii ne reevaluăm deopotrivă vechii şi noii prieteni sau duşmani. Simultan, ne reevaluăm propria identitate morală revizuindu-ne propriul vocabular final. Criticismul literar are pentru ironişti rolul pe care căutarea de principii morale universale o are pentru metafizicieni.

---

[9] Din acest punct de vedere, filosofia analitică şi fenomenologia deopotrivă au fost nişte întoarceri bruşte la un mod de gândire pre-hegelian, mai mult sau mai puţin kantian – tentative de a păstra ceea ce numesc metafizică prin numirea ei „condiţii de posibilitate" ale unui mediu (conştiinţă, limbaj).

[10] Vezi Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), p.234, unde Nehamas spune că el nu este interesat „de omuleţul nefericit care a scris (cărţile lui Nietzsche)". Mai degrabă el este preocupat (p.8) la Nietzsche de „efortul de a face o operă de artă din sine, un personaj literar care este şi filosof (care este de asemenea) efortul său de a oferi o viziune pozitivă fără a recădea în tradiţia dogmatică". În perspectiva pe care o sugerez, Nietzsche ar putea fi primul filosof care a făcut în mod conştient ceea ce Hegel a realizat în mod inconştient.

Pentru noi ironiştii, nimic nu poate servi ca o critică a unui vocabular final; în afară de orice, alt asemenea vocabular este o redescriere şi nu o alternativă la redescriere. Din moment ce nu există nimic dincolo de vocabulare care să servească drept criteriu de alegere între ele, criticismul e o manieră de a le aborda, şi făcând aceasta, nu poate compara imaginile obţinute cu originalul. Nimic nu poate servi drept critică la adresa unei persoane, în afară de o altă persoană, pentru o cultură, în afară de o cultură alternativă – pentru că atât persoanele, cât şi culturile, sunt pentru noi, vocabulare încarnate. Astfel, îndoielile noastre privind la propria persoană sau cultură pot fi rezolvate sau numai lărgindu-ne câmpul vizual să cuprindem mai multe persoane şi culturi. Cel mai uşor mod de a face acest lucru este să citim cărţi şi astfel ironiştii îşi petrec mult din timpul lor evaluând cărţi şi mai puţin oameni reali. Ironiştii se tem că ar ajunge captivi în vocabularul în care au crescut dacă îşi cunosc doar vecinii de aceea se străduiesc să facă cunoştinţă cu oameni îndepărtaţi (Alcibiade, Julien Sorel), cu familii ciudate (Karamazovii, Casaubonii) şi chiar nişte comunităţi mai ciudate (cavalerii teutoni, nuerii, mandarinii lui Sung).

Ironiştii îi citesc pe criticii literari, îi iau drept sfătuitori morali, pur şi simplu fiindcă ei au o paletă largă de cunoştinţe. Ei sunt sfătuitori morali nu fiindcă ar avea un acces special la adevărul moral, ci pentru că au văzut multe. Ei au citit mai multe cărţi şi astfel sunt în măsură să nu cadă pradă vocabularului unei singure cărţi. Ironiştii speră mai ales că aceşti critici literari îi vor ajuta să realizeze acel festin dialectic la care Hegel era atât de bun. Adică, ei speră că îi vor ajuta să continue să admire cărţile antitetice, realizând un fel de sinteză. Vom fi capabili să-i admirăm atât pe Blake cât şi pe Arnold, deopotrivă pe Nietzsche şi pe Mill, pe Marx şi pe Baudelaire, pe Trotski şi pe Eliot, pe Nabokov şi pe Orwell. Astfel, sperăm că un critic va arăta cum pot fi puşi împreună aceşti autori şi aceste cărţi pentru a forma un mozaic frumos. Sperăm de la critici o redescriere a acestor autori în feluri care vor lărgi canonul pentru a ne oferi un set de texte clasice cât se poate de bogate şi de diverse. Această sarcină de a lărgi canonul are, pentru ironistă, rolul încercării filosofilor morali de a aduce intuiţii morale larg acceptate legate de cazurile particulare în echilibru cu principiile general morale larg acceptate.[11]

Este familiar faptul că termenul „criticism literar" s-a întins să acopere din ce în ce mai mult în decursul secolului nostru. La început s-a referit la compararea şi evaluarea pieselor de teatru, a poemelor şi a romanelor – poate şi cu o privire aruncată ocazional artelor vizuale. Apoi s-a extins să acopere criticismul din trecut (spre exemplu, la adresa unor autori ca Dryden, Shelley, Arnold, sau privind proza lui Eliot, în egală măsură cu versurile lui). Apoi, destul de rapid, s-a extins la nişte

[11] Aici împrumut de la John Rawls noţiunea de „echilibru reflectiv". Cineva ar putea spune despre criticismul literar că încearcă să realizeze un echilibru mai degrabă între numele proprii ale autorilor decât între propoziţiile propuse de ei. Una dintre cele mai uşoare modalităţi de a exprima diferenţa dintre filosofia „analitică" şi cea „continentală" este a spune că prima lucrează cu propoziţii, iar cea de-a doua cu nume proprii. Când filosofia continentală şi-a făcut apariţia în departamentele de literatură anglo-americană sub deghizarea de „teorie literară", aceasta nu a însemnat descoperirea unei noi metode sau abordări, ci pur şi simplu adăugarea de nume (nume de filosofi) la cele între care se căuta echilibrul.

cărți care au furnizat criticilor din trecut vocabularul lor critic și furnizau și criticilor curente, vocabularul lor. Ceea ce a însemnat extinderea sa la tehnologie, filosofie, teorie socială, programe politice reformiste și manifeste revoluționare. Pe scurt, a însemnat extinderea ei la fiecare carte care ar putea oferi candidați pentru vocabulare finale ale cuiva.

Odată ce domeniul criticismului literar este întins atât de departe există, desigur, din ce în ce mai puține motive în a-l denumi criticism *literar*. Dar din motive istorice conjuncturale, care au de-a face cu modul în care intelectualii au obținut slujbe în universități, pretinzând că respectă specializări academice, numele a rămas. Așadar, în loc să schimbe termenul „criticism literar" în ceva cum ar fi „criticism cultural", am întins în schimb semnificația cuvântului „literatură" să acopere orice ar fi ceea ce critică acești critici literari. Un critic literar al fenomenului numit de T. J. Clarke cultura „Trotsky-Eliotă" a New Yorkului în anii '30 și '40 este de așteptat să fi citit atât *Revoluția trădată*[12] și *Interpretarea viselor*[13], cât și *Ținutul pustiu*[14], *Speranța*[15] și *O tragedie americană*[16]. În cultura prezentă, de tipul Orwelian-Bloomian, ea este de așteptat să fi citit *Arhipelagul Gulag*[17]„ *Investigații filosofice*[18] și *Ordinea lucrurilor*[19], precum și *Lolita*[20] și *Cartea râsului și a uitării*[21]. Cuvântul literatură acoperă acum aproape orice fel de carte cu o relevanță morală, cât de cât – care ar putea modifica perspectiva altcuiva privind ceea ce este posibil și important. Aplicarea acestui termen nu are nimic de-a face cu prezența „calităților literare" într-o carte. Mai degrabă decât a detecta și a expune asemenea calități, criticul este acum de așteptat să faciliteze reflecția morală sugerând revizuiri în canonul personalităților morale și călăuzitoare și sugerând căi prin care tensiunile din acest canon pot fi aplanate – sau, acolo unde este cazul, ascuțite.

Dezvoltarea criticismului literar la a fi preponderent în cultura de vârf a democrațiilor, asumarea graduală și semi-conștientă a rolului cultural jucat odată de religie, știință și filosofie – a mers în paralel cu creșterea proporției de ironiști în raport cu metafizicienii în rândurile intelectualilor. Acest fapt a mărit falia dintre intelectuali și public. Căci metafizica este întreținută în retorica publică a societăților moderne liberale. Astfel distincția dintre moral și „doar" estetic – o distincție folosită pentru a repoziționa „literatura" într-un plan subordonat în

---

[12] Lucrare de Leon Trotsky, scrisă în 1936, publicată în 1937 – n. trad.

[13] Cartea lui Sigmund Freud, 1900 – n. trad.

[14] Lucrare poetică inovativă, T.S. Eliot, 1922 – n. trad.

[15] Cartea lui André Malraux (Premiul Goncourt pentru literatură, 1930), apărută în 1937 – n. trad.

[16] Roman semnat de Theodore Dreiser, 1925 – n. trad.

[17] Lucrarea în trei volume semnată de Alexandr Soljenițîn, 1973-1975, apărută la Paris – n. trad.

[18] Lucrare publicată postum a lui Ludwig Wittgenstein în 1953 în germană (și numele unei reviste de filosofie editată de profesorul D.Z. Phillips, tratând filosofic aspectele formelor de viață din perspectiva deschisă de lucrarea lui Wittgenstein, precum și aspectele controversate ale acestei lucrări) – n. trad.

[19] Lucrarea lui Michel Foucault, din 1970 – n. trad.

[20] Romanul lui Vladimir Nabokov, 1955 (film în 1962) – n. trad.

[21] Cartea lui Milan Kundera, din 1978 – n. trad.

cultură şi pentru a sugera că romanele şi poemele nu sunt relevante pentru reflecţia morală. Vorbind mai puţin nuanţat, retorica acestor societăţi ia drept bune multe dintre opoziţiile care cred că au devenit impedimente pentru cultura liberalismului.

Această situaţie a condus la acuzaţii de iresponsabilitate adresate intelectualilor ironişti. Unele dintre aceste acuzaţii vin din partea unor neştiutori care nu au citit cărţile despre care îi previn pe ceilalţi şi, de fapt, doar îşi apără rolurile lor tradiţionale. Neştiutorii includ fundamentalişti religioşi, savanţi, care se simt ofensaţi de sugestia că a fi „ştiinţific" nu este cea mai înaltă virtute intelectuală şi filosofi pentru care este o chestiune de credinţă că raţionalitatea necesită desfăşurarea de principii morale generale de felul celor propuse de către Mill şi Kant. Dar aceleaşi acuzaţii sunt aduse şi de către scriitori care ştiu despre ce vorbesc şi ale căror păreri sunt de considerat cu respect. Cum am sugerat deja, cel mai important dintre aceşti autori este Habermas, care a ridicat o polemică susţinută, detaliată şi atent argumentată împotriva criticilor Iluminismului (spre exemplu Adorno, Foucault), care par a întoarce spatele speranţelor sociale ale societăţilor liberale. După Habermas, Hegel (şi Marx) au abordat problema greşit atunci când au rămas la o filosofie a „subiectivităţii" - a auto-reflecţiei – în loc să încerce să dezvolte o filosofie a comunicării intersubiective.

Aş vrea să apăr ironismul şi considerarea consecventă a criticismului literar ca disciplină intelectuală preeminentă, chiar împotriva unor polemici ca cele susţinute de Habermas. Apărarea mea constă în a face o distincţie fermă între privat şi public. În timp ce Habermas vede linia de gândire ironistă, care se începe de la Hegel, trecând prin Foucault şi Derrida, ca pe o speranţă socială distructivă, văd această linie de gândire ca fiind în mare lipsită de relevanţă pentru viaţa socială şi pentru chestiunile politice. Teoreticienii ironişti ca Hegel, Nietzsche, Derrida şi Foucault îmi par nepreţuiţi când este vorba de a-ţi construi propria imagine, dar inutili când este vorba despre politică. Habermas presupune că sarcina filosofiei este de a furniza un liant social care să înlocuiască credinţa religioasă şi vede discursul Iluminist despre „universalitate" şi „raţionalitate" ca pe candidaţii cei mai buni care ar putea forma acest liant. Ca urmare, el vede în critica Iluminismului şi a ideii de raţionalitate, un dizolvant al legăturilor dintre membrii societăţilor liberale. El consideră contextualismul şi perspectivismul pentru care l-am admirat pe Nietzsche un subiectivism iresponsabil.

Habermas are în comun cu marxiştii, şi cu mulţi dintre cei pe care îi critică, presupunerea că semnificaţia reală a perspectivei filosofice constă în implicaţiile sale politice şi că, până la urmă, cadrul de referinţă ultim în care să judecăm un scriitor filosofic, faţă de unul care este numai „literar", este unul politic. Pentru că tradiţia în care lucrează Habermas, este evident că filosofia politică este centrală pentru filosofie, aşa cum, pentru tradiţia analitică, centrală este filosofia limbajului. Dar ar fi mai bine să evităm să gândim filosofia ca o „disciplină" care are „probleme centrale" sau cu o funcţie socială. Ar fi, de asemenea, mai bine, să evităm ideea că reflecţia filosofică are un punct de pornire natural – o anumită sub-arie, care într-o ordine naturală a justificării, ar fi prioritară faţă de celelalte. Căci, în perspectiva ironistă pe care am oferit-o, nu există vreo ordine naturală de

justificare a credinţelor sau a dorinţelor. Nu prea există nici ocazia de a folosi distincţii ca cea între filosofie şi retorică sau între metodele raţionale sau neraţionale de a schimba minţile celorlalţi.[22] Dacă nu există un centru al sinelui, atunci există doar diferite feluri de a ţese candidaţii la credinţă şi dorinţă în reţelele de credinţă şi dorinţă pre-existente. Singura distincţie politică în domeniu este aceea dintre folosirea forţei şi folosirea persuasiunii.

Habermas, şi alţi metafizicieni care sunt suspicioşi în faţa unei simple concepţii „literare" despre filosofie, consideră că libertăţile politice liberale necesită un oarecare consens despre ceea ce este universal uman. Noi ironiştii, care suntem de asemenea liberali considerăm că aceste libertăţi nu necesită alt consens asupra nici unui alt aspect decât propria lor dezirabilitate. Din punctul nostru de vedere, tot ceea ce contează pentru politica liberală este convingerea larg împărtăşită că ceea ce este numit „adevărat" sau „bun" este rezultatul unei discuţii libere – căci dacă vom asigura libertatea politică, adevărul şi binele se vor asigura de la sine.

„Discuţia liberă" aici nu înseamnă „liberă de ideologie", ci pur şi simplu este acelaşi fel de libertate care se realizează atunci când presa, justiţia, alegerile sau universităţile sunt libere; mobilitatea socială este frecventă şi rapidă, alfabetizarea este universală; învăţământul superior este comun şi pacea şi bogăţia au făcut posibil acel timp liber necesar pentru a putea asculta diferiţi oameni şi a te gândi la ceea spun. Am în comun cu Habermas afirmaţia în spiritul lui Peirce că singura relatare generală posibil de dat pentru criteriile noastre pentru adevăr este aceea care se referă la „comunicarea nedistorsionată", dar nu cred că se pot spune prea multe despre ceea ce s-ar califica drept „nedistorsionat"[23], exceptând „ceva de genul ce obţii când există instituţii politice democratice şi condiţiile necesare pentru a face aceste instituţii să funcţioneze"[24].

Liantul social care ţine împreună societatea liberală ideală constă în ceva mai mult decât consens asupra faptului că scopul organizării sociale este să lase pe toată lumea să aibă o şansă la auto-creaţie după maximul abilităţilor ei sau ale lui şi anume, acest ţel necesită, pe lângă pace şi bogăţie, „libertăţile burgheze" standard.

---

[22] Acolo unde aceste reţele de credinţă şi dorinţă devin cam la fel pentru un mare număr de oameni, devine util să se vorbească despre „apel la raţiune" sau „logică", pentru că aceasta înseamnă pur şi simplu un apel la un fundament împărtăşit în mod larg reamintind oamenilor propoziţii care fac parte din acest fundament. Mai general, toate distincţiile metafizice tradiţionale pot căpăta un sens ironist respectabil prin socializarea lor – tratându-le ca distincţii între un set de practici existente în mod contingent, sau ca pe nişte strategii folosite în asemenea practici, mai degrabă decât ca pe nişte genuri naturale.

[23] Aceasta nu înseamnă că „adevărat" poate fi definit prin „ceea ce se va crede la sfârşitul investigaţiei". Pentru o critică a acestei doctrine peirciane, vezi Michael Williams, „Coherence, Justification and Truth", *Review of Metaphysics* 34, 1980, p. 243–72, şi secţiunea 2 din „Pragmatism, Davidson and Truth", în Ernest Lepore, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1987, p.333-355.

[24] Dimpotrivă, Habermas şi aceia care sunt de acord cu el asupra faptului că *Ideologiekritik* este centrală pentru filosofie, cred că aici este mult de spus. Întrebarea este dacă cineva ar putea crede că altcineva ar putea să dea un sens interesant cuvântului „ideologie" – să-l facă să însemne mai mult decât „idee proastă".

Această convingere nu va fi bazată pe o considerare de scopuri umane universal împărtăşite, sau pe drepturile omului, pe natura raţionalităţii, pe conceptul de Bine pentru Om[25], nici pe orice altceva. Ar fi o convingere bazată pe nimic mai profund decât faptele istorice care sugerează că fără protejarea instituţiilor liberale burgheze, oamenii sunt mai puţin capabili să lucreze la propria salvare, să-şi creeze propriile imagini de sine, să-şi reconstruiască reţeaua de dorinţă şi credinţă în lumina oricăror noi oameni şi cărţi s-a întâmplat să întâlnească. Într-o astfel de societate ideală discutarea afacerilor publice s-ar învârti în jurul următoarelor subiecte: (1) cum să-şi echilibreze nevoile de pace, bogăţie şi libertate, atunci când condiţiile necesită ca unul dintre aceste ţeluri să fie sacrificat în favoarea celorlalte şi (2) cum să se echilibreze oportunităţile pentru auto-creaţie, pentru ca apoi oamenii înşişi să fie lăsaţi să folosească sau să neglijeze oportunităţile care le apar în cale.

Sugestia că acesta este singurul liant social de care este nevoie în societăţile liberale primeşte două mari obiecţii. Prima este aceea că de fapt un asemenea liant nu este destul de puternic – căci retorica metafizică (predominantă) în viaţa publică în democraţii este esenţială pentru continuitatea existenţei instituţiilor libere. Cea de-a doua este că din punct de vedere psihologic este imposibil să fii ironist liberal – adică să fii cineva pentru care „cruzimea este cel mai rău lucru din câte facem" şi să nu ai convingeri metafizice despre ceea ce au toţi oamenii în comun.

Prima obiecţie este o predicţie despre ceea ce s-ar putea întâmpla dacă ironismul ar înlocui metafizica în retorica noastră publică. Cea de-a doua este o sugestie că distincţia public-privat pe care o susţin nu ar putea funcţiona: căci nimeni nu ar putea să se disocieze pe sine într-o creatoare în particular, şi o liberală publică, altfel spus, aceeaşi persoană nu poate fi, în momente alternante, atât Nietzsche, cât şi J. S. Mill. Aş vrea să îndepărtez prima obiecţie relativ rapid pentru a mă ocupa de a doua. Prima se reduce la predicţia că prevalenţa noţiunilor ironiste în rândul publicului larg, adoptarea generală a vederilor anti-metafizice, anti-esenţialiste despre natura moralităţii, raţionalităţii şi a fiinţelor umane, ar slăbi şi dizolva societăţile liberale. Poate că această predicţie este corectă, dar există cel puţin un motiv excelent pentru a o considera falsă. Acesta este analogia cu declinul credinţei religioase. Declinul acesta şi mai ales declinul abilităţii oamenilor de a lua ideea de răsplată postmortem în serios, nu a slăbit societăţile liberale, ci chiar le-a întărit. Mulţi oameni în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea au prezis contrariul. Ei au crezut că speranţa în existenţa raiului era necesară pentru a furniza fibra morală şi liantul social – că nu avea rost, spre exemplu, să mai ceri unui martor ateist să jure că spune adevărul într-o curte de judecată. După cum s-a dovedit, disponibilitatea de a îndura suferinţă pentru o viitoare răsplată s-a transferat de la răsplata individuală spre răsplata socială, speranţele de a accede în paradis s-au transformat în speranţe de bine pentru nepoţi.[26]

---

[25] Cu majuscule, conform textului original – n. trad.

[26] Hans Blumenberg consideră acest transfer a fi central pentru dezvoltarea gândirii moderne şi a societăţii şi construieşte o argumentaţie solidă.

Motivul pentru care liberalismul s-a întărit prin această schimbare este acela că în timp ce credința în nemurirea sufletului a fost bombardată de descoperirile științifice și prin încercările filosofilor de a ține pasul cu științele naturii, nu este clar că vreo schimbare de opinie științifică ori filosofică ar putea aduce vreo atingere tipului de speranță care caracterizează societățile liberale moderne – speranța că până la urmă viața va fi mai liberă, mai puțin crudă, cu mai mult timp liber, mai bogată în bunuri și experiențe, nu doar pentru urmașii noștri, ci pentru urmașii tuturor. Dacă îi spui cuiva, a cărui viață capătă sens datorită acestei speranțe, că filosofii dau cu ironie peste credința în esența reală, peste obiectivitatea adevărului și peste existența unei naturi umane anistorice, este puțin probabil să trezești vreun interes, cu atât mai puțin să faci vreun rău. Ideea că societățile liberale sunt ținute în coeziune datorită vreunor convingeri filosofice mi se pare ridicolă. Ceea ce leagă societățile sunt vocabularele și speranțele comune. Vocabularele sunt, în mod specific, parazitare în raport cu speranțele – în sensul că principala funcție a vocabularelor este să spună poveștile despre viitoarele recompense care vor compensa sacrificiile prezente.

Societățile moderne laice și alfabetizate depind de existența unor scenarii politice rezonabile, concrete, optimiste și plauzibile și nu de scenarii de mântuire dincolo de mormânt. Pentru a menține speranța socială, membrii unei asemenea societăți, au nevoie să-și poată spune unii altora o poveste despre cum lucrurile ar putea să se îmbunătățească și să nu vadă obstacole insurmontabile în cale adeveririi acestei povești. Dacă speranța și-a mai pierdut din forță nu este pentru că funcționarii au trădat, ci pentru că odată cu sfârșitul celui de-al doilea război mondial cursul evenimentelor a făcut din ce în ce mai greu să spui o asemenea poveste în mod convingător. Cinicul și apăsătorul Imperiu Sovietic, continua obtuzitate și lăcomie a democrațiilor care i-au supraviețuit, populațiile înfometate, explozive, din emisfera sudică – fac ca problemele părinților noștri, din anii '30 – fascismul și șomajul – să pară aproape suportabile. Oamenii care au încercat să aducă la zi și să rescrie scenariul socio-democratic standard despre egalitatea umană, scenariu scris de către bunicii lor la începutul secolul al XX-lea, nu au prea mult succes. Problemele pe care gânditorii sociali înclinați spre metafizică cred că sunt cauzate de eșecul nostru de a găsi liantul teoretic potrivit – o filosofie care poate declanșa o aprobare largă într-o societate individualistă și pluralistă – sunt, cred, cauzate de un set de contingențe istorice. Aceste contingențe fac mai ușor să vedem ultimele sute de ani din istoria americană și europeană – secole de speranță publică și ironism privat crescânde – ca pe o insulă în timp, înconjurată de nefericire, tiranie și haos. După cum spunea Orwell: „Căile democratice par să sfârșească într-o încurcătură de fire".

Vreau să descâlcesc următoarea întrebare publică „Este absența metafizicii periculoasă din punct de vedere politic?" din întrebarea privată „Este ironismul compatibil cu vreun sens al solidarității umane?". Pentru a realiza acest lucru, ar putea folosi să disting modul în care nominalismul și istoricismul abordează prezentul, într-o cultură liberală a cărei retorică publică – retorica în care sunt socializați tinerii – este totuși metafizică, de modul în care ar putea arăta într-un

viitor al cărui retorică publică este împrumutată de la nominaliști și istoricişti. Tindem să presupunem că nominalismul și istoricismul sunt în mod exclusiv proprietatea intelectualilor, a culturii înalte și că masele nu pot fi atât de blazate în ceea ce privește vocabularele lor finale. Dar amintiți-vă că odată ateismul era de asemenea proprietatea exclusivă a intelectualilor.

În societatea liberală ideală, intelectualii vor fi încă ironiști deși non-intelectualii nu vor fi. Aceștia de pe urmă, totuși vor fi nominaliști și istoricişti la nivelul bunului simț. Astfel ei se vor vedea mereu și mereu contingenți, fără să simtă nişte îndoieli particulare cu privire la contingențele care se întâmplă să fie ei înșiși. Nu vor fi orientați spre cărți și nici nu se vor întoarce către criticii literari ca spre nişte sfătuitori morali. Dar vor fi non-metafizici la nivelul bunului simț, într-un mod asemănător celui în care oamenii din democrațiile bogate sunt din ce în ce mai non-teiști, la nivelul bunului simț. Nu vor mai simți nevoia să răspundă la întrebări de tipul „*De ce* ești liberal? De ce îți *pasă* de umilința unor străini?" așa cum creștinul obișnuit din secolul al XVI-lea nu simțea nevoia să mai pună întrebarea „Ești mântuit?"[27] O asemenea persoană n-ar avea nevoie de o justificare pentru sentimentul ei de solidaritate umană, căci nu a fost educată să joace jocul de limbaj în care cineva cere și obține justificări pentru o asemenea credință. Cultura ei este una în care îndoielile despre retorica publică a culturii sunt întâmpinate nu numai de cerințe socratice pentru definiții și principii, ci și de cerințe în perspectiva lui Dewey, pentru alternative concrete și programe. O asemenea cultură ar putea, după mine, să fie tot atât de auto-critică și tot atât de devotată egalității umane ca și cultura noastră familiară liberală, care este încă metafizică – dacă nu mai mult.

Dar și dacă am dreptate să cred că o cultură liberală a cărei retorică publică este nominalistă și istoricistă este atât posibilă, cât și dezirabilă, nu pot să continui pretinzând că ar putea sau ar trebui să fie o cultură a cărei retorică publică este ironistă. Nu pot să-mi imaginez o cultură care și-a socializat tinerii să fie în continuu suspicioși în ceea ce privește procesul lor de socializare. Ironia pare o chestiune privată în mod inerent. În contextul definiției mele, o ironistă nu poate continua fără a conștientiza contrastul dintre vocabularul final pe care l-a moștenit și cel pe care încearcă să și-l creeze pentru ea însăși[28]. Ironia este dacă nu pe-a de-a-ntregul plină de resentiment, atunci, măcar reactivă. Ironiștii trebuie să aibă ceva în legătură cu care să aibă îndoieli, ceva în raport cu care să fie alienați.

Această observație mă aduce la discutarea celui de-al doilea dintre cele două obiecțiuni menționate anterior, și astfel la ideea că există ceva legat de a fi ironist care face pe cineva nepotrivit să fie liberal și că o simplă distincție între public și privat nu este de ajuns pentru depășirea tensiunii.

Cineva ar putea face măcar plauzibilă această tensiune, spunând că există o tensiune primară între ideea că organizarea umană urmărește egalitatea umană și ideea că ființele umane sunt vocabulare întrupate. Ideea că avem toți o datorie

---

[27] Nietzsche a spus-o, cu o grimasă batjocoritoare „Democrația este creștinismul naturalizat" (*Will to Power*, p. 215). Eliminând rânjetul, chiar avea dreptate.

[28] În mod consecvent Rorty folosește explicit pronumele „she", subliniind deschiderea feministă a ironismului. Ca urmare, în textul lui Rorty, în general, ironistul este o ironistă.

preeminentă de a diminua cruzimea, de a face ființele umane egale în ceea ce privește răspunderea pentru suferință, de a lua drept bun faptul că există ceva în ființele umane care merită respect și protecție chiar independent de limba pe care o vorbesc. Acestea sugerează că o abilitate non-lingvistică, aceea de a simți durerea este importantă și că diferențele de vocabular sunt mult mai puțin importante.

Metafizica – în sensul căutării de teorii care vor conduce spre esența reală – încearcă să găsească sensul afirmației că ființele umane sunt ceva mai mult decât rețele de dorințe și credințe, fără un centru. Rațiunea pentru care mulți cred că o asemenea afirmație este centrală pentru liberalism, este faptul că dacă bărbații și femeile ar fi, într-adevăr, nimic mai mult decât niște atitudini sentențioase – nimic mai mult decât prezența sau absența dispozițiilor pentru folosirea propozițiilor formulate într-un vocabular condiționat istoric – atunci nu numai natura umană, ci *solidaritatea* umană, ar începe să pară o idee excentrică și dubioasă. Căci solidaritatea cu toate vocabularele posibile pare imposibilă. Metafizicienii ne spun că în cazul în care nu există un vocabular originar, nu avem nici o „rațiune" să nu fim cruzi cu cei ale căror vocabulare finale sunt foarte diferite de ale noastre. O etică universalistă pare incompatibilă cu ironismul, pur și simplu fiindcă este greu de imaginat cum s-ar exprima o asemenea etică fără o doctrină despre natura umană. Un asemenea apel la esența reală este antiteza ironismului.

Astfel, faptul că o mai mare deschidere, mai mult spațiu acordat auto-creației, este cerința standard făcută de ironiști societăților lor este echilibrată de faptul că această cerință pare doar pentru libertatea de a exprima un fel de metalimbaj ironic teoretic care nu are sens pentru omul de pe stradă. Cineva își poate cu ușurință imagina un ironist insistând pentru mai multă libertate, mai mult spațiu acordat unor personalități de genul lui Baudelaire sau al lui Nabokov, fără să acorde prea multe gânduri pentru ceea ce Orwell dorea: spre exemplu, pentru obținerea unui aer mai curat în minele de cărbune, sau pentru eliberarea proletarilor de Partidul Unic. Această senzație că legătura dintre liberalism și ironism este foarte slabă, în timp ce aceea dintre liberalism și metafizică este destul de strânsă, este ceea ce face oamenii să nu aibă încredere în ironismul din filosofie și în esteticismul din literatură, considerându-le „elitiste".

De aceea scriitori ca Nabokov care afirmă că disprețuiesc „gunoiul topicii" și aspiră la „fericirea estetică", par dubioși din punct de vedere moral și probabil periculoși din punct de vedere politic. Filosofii ironiști ca Nietzsche și Heidegger adesea par la fel de dubioși și periculoși, chiar dacă se uită de folosirea lor de către naziști. Dimpotrivă, chiar și când suntem conștienți de folosirea marxismului de către bandele de criminali auto-numite „guverne marxiste", de folosirea creștinismului de către Inchiziție și de modul în care Gradgrind[29] a folosit utilitarismul, nu putem menționa marxismul, creștinismul sau utilitarismul fără respect. Căci a fost o vreme când fiecare dintre acestea servea libertății. Nu este evident însă că ironismul i-a servit vreodată.

[29] Personaj din cartea *Hard Times* de Charles Dickens, întrupare monstruoasă a omului industrial, o creatură a faptelor brute și lipsită de sentimente – n. trad.

Ironistul este intelectualul tipic modern şi numai societăţile care îi acordă ei[30] libertatea de a-şi articula alienarea sunt liberale. De aceea devine tentant să se infereze că ironiştii sunt anti-liberali. Mulţi, de la Julien Benda[31] la C. P. Snow[32] au luat conexiunea dintre ironism şi anti-liberalism, drept evidentă. Astăzi mulţi iau de bun gustul pentru „deconstrucţie" – unul dintre cuvintele cheie curente ale ironiştilor – ca semn al lipsei de responsabilitate morală. Ei consideră că semnul distinctiv al intelectualului demn de încredere este o proză simplă, lipsită de auto-conştienţa celor scrise, transparentă – exact tipul pe care un ironist auto-creator nu vrea să o scrie.

Deşi unele dintre aceste inferenţe pot fi greşite, iar unele dintre aceste presupuneri nefondate, totuşi este ceva corect legat de suspiciunea trezită de ironism. Ironismul, aşa cum l-am definit, rezultă din conştientizarea puterii redescrierii. Dar cei mai mulţi oameni nu vor să fie redescrişi. Ei vor să fie apreciaţi în proprii lor termeni – să fie luaţi în serios, exact aşa cum sunt sau exact aşa cum vorbesc. Ironistul le spune că limbajul lor este la latitudinea (interpretării) uneia şi alteia.[33] Este ceva în mod potenţial foarte crud în această afirmaţie. Căci modul cel mai eficient de a le cauza oamenilor durere pe termen lung este să îi umileşti făcând lucrurile cele mai importante pentru ei să pară futile, perimate, lipsite de forţă.[34] Să considerăm ce se întâmplă atunci când cea mai preţioasă posesiune a unui copil – micile lucruri din jur în care îşi ţese fanteziile şi care îl fac un pic deosebit de toţi copiii – este redescrisă ca „gunoi" şi aruncată. Sau să considerăm ce se întâmplă atunci când aceste posesiuni sunt făcute să arate ridicol în raport cu posesiunile unui alt copil mai bogat. Ceva asemănător se pare că se întâmplă unei culturi primitive când este cucerită de una mai avansată. Acelaşi lucru li se întâmplă non-intelectualilor în prezenţa intelectualilor. Toate aceste sunt variante mai blânde a ceea ce i s-a întâmplat lui Winston Smith atunci când a fost arestat: i-au spart prespapierul şi au pocnit-o pe Julia în stomac, astfel iniţiind un proces în care el să se descrie mai degrabă în termenii lui O'Brien decât în termenii săi proprii.[35] Ironistul care redescrie, tot aşa, punând în pericol vocabularul final al cuiva şi astfel abilitatea sa de a capta sensuri mai degrabă în propriii termeni decât în aceia ai ironistei, sugerează că acel cineva şi lumea sa sunt futile, perimate, *lipsite de forţă*. Redescrierea umileşte adesea.

Dar observaţi că redescrierea şi posibila umilire nu sunt cu mult mai strâns conectate cu ironismul decât cu metafizica. Metafizicianul redescrie de asemenea, chiar dacă nu o face în numele raţiunii mai degrabă decât în numele imaginaţiei. Redescrierea este un semn distinctiv pentru intelectual şi nu doar pentru ironist. Atunci de ce stârnesc în mod *special* ironiştii resentimente? Ne facem o idee dacă

---

[30] Prin formulări frapante de acest tip autorul subliniază deschiderea feministă a ironismului. Probabilitatea ca ironistul să fie o femeie este suficient de mare, după Rorty, ca să poată vorbi la feminin despre ironist, aşa cum o face pe parcursul întregului articol. – n. trad.

[31] Scriitor francez, 1867-1956 – n. trad.

[32] Romancier şi om de ştiinţă englez, 1905-1980 – n. trad.

[33] Vezi nota 21.

[34] Vezi Judith Shklar în legătură cu discuţia despre umilire la p.37 a lucrării sale *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984) şi discuţia purtată de Ellen Scarry despre folosirea umilirii de către călăi, din capitolul 1 din *The Body in Pain*.

[35] Winston Smith, Julia, O'Brien sunt personaje în romanul *1984* de G. Orwell.

ne gândim că metafizicianul, în mod tipic, își sprijină redescrierea pe o argumentație, ori – așa cum ironistul redescrie procesul – își maschează redescrierea prin argumentație. Dar acest fapt nu soluționează chestiunea, căci argumentația, ca și redescrierea sunt neutre atât pentru liberalism, cât și pentru anti-liberalism. Presupusa diferență relevantă este că a oferi un argument ca suport pentru redescriere, s-ar reduce la a spune audienței că este *educată* și nu doar reprogramată – că Adevărul era deja în ei și necesita doar să fie scos la lumină. Redescrierea care se prezintă ca proces de descoperire a sinelui adevărat al interlocutorului, sau a naturii reale a unei lumi publice comune împărtășită de vorbitor și interlocutor, sugerează că persoana redescrisă este împuternicită prin redescriere, în loc să i se diminueze puterile. Această sugestie este întărită dacă este combinată cu sugestia că auto-descrierea sa anterioară, cea falsă, i-a fost impusă de către lume, de către cele trupești, de către diavol, de către profesori, de societatea represivă în care trăiește. Convertirea la creștinism sau la marxism este făcută astfel încât redescrierea corespunzătoare este simțită ca o descoperire a sinelui real sau intereselor sale reale. El ajunge să creadă că faptul că a acceptat acea redescriere asigură o alianță cu o putere superioară tuturor celor care l-au oprimat în trecut.

Pe scurt, metafizicianul consideră că există o conexiune între redescriere și putere și că redescrierea corectă ne poate elibera. Ironistul nu oferă o asigurare asemănătoare. Ea are de spus că șansele de eliberare depind de contingențe istorice care doar ocazional sunt influențate de propriile noastre redescrieri. Ea nu știe vreo putere de talia celei pe care pretinde metafizicianul s-o cunoască. Atunci când pretinde că redescrierea ei este mai bună, nu îi poate acorda termenului „mai bună" acea greutate care reasigură, pe care i-o dă metafizicianul atunci când arată că este „într-o mai bună corespondență cu realitatea".

Ca urmare, concluzionez că ironistul nu este blamat pentru înclinația de a umili, ci pentru inabilitatea de a împuternici. Nu există nici un motiv pentru care ironistul nu poate fi un liberal, dar ea nu poate fi un liberal „progresist" și „dinamic" în sensul în care pretind că sunt liberalii metafizicieni. Căci ea nu poate oferi același tip de speranță socială ca și metafizicienii. Ea nu poate pretinde că adoptând redescrierea ei despre tine sau situația ta te-ar face mai capabil să învingi forțele care mărșăluiesc împotriva ta. În opinia ei, o astfel de abilitate ține de arme și noroc, nu de faptul de a avea adevărul de partea ta sau pentru că ai detectat „mersul istoriei".

În consecință, există două diferențe între ironistul liberal și metafizicianul liberal. Prima privește părerea lor despre ceea ce poate face redescrierea pentru liberalism; cea de-a doua viziunea lor despre conexiunea dintre speranța publică și ironia privată. Prima diferență este aceea că ironistul crede că *doar* acele redescrieri care servesc scopuri liberale sunt acelea care răspund la întrebarea „Ce umilește?", pe când metafizicianul ar vrea să răspundă la întrebarea „De ce trebuie să evit umilirea?". Metafizicianul liberal vrea ca *dorința* noastră *de a fi buni* să fie susținută de un argument, unul care presupune o auto-redescriere care ar evidenția o esență umană comună, o esență care este ceva mai mult decât abilitatea noastră împărtășită de a suferi umilirea. Liberalul ironist vrea doar ca *șansele* noastre *de a fi buni*, de a evita umilirea celorlalți, să fie extinse prin redescriere. Ea crede că recunoașterea unei susceptibilități comune în raport cu umilirea este *singura*

legătură socială care este necesară. În timp ce metafizicianul consideră că singura trăsătură morală relevantă a celorlalte fiinţe umane ar fi relaţia lor cu o putere mai mare decât ele, o putere împărtăşită de toate fiinţele umane – raţiunea, Dumnezeu, adevărul, sau istoria spre exemplu – iar ironistul ia ca definiţie relevantă moral pentru o persoană, sau subiect moral, a fi „ceva ce poate fi umilit". Sensul ei pentru solidaritatea umană este bazat pe un sens al pericolului comun, nu pe posesiunea comună a unei puteri împărtăşite.

Atunci cum rămâne cu chestiunea de mai-nainte: aceea că oamenii vor să fie redescrişi în proprii termeni? Aşa cum am sugerat, ironistul liberal întâmpină acest punct de vedere, putem să spunem că avem nevoie să facem o distincţie între redescrierea pentru scopuri private şi pentru scopuri publice. Pentru scopurile mele private, te pot redescrie şi pe oricine altcineva, în termeni fără legătură cu atitudinea mea faţă de suferinţa mea posibilă sau concretă. Scopurile mele private şi o parte din vocabularul final care nu este relevant pentru acţiunile mele publice, nu sunt treaba ta. Dar cum sunt un liberal, o parte din vocabularul meu final care este relevant pentru asemenea scopuri îmi cere să fiu conştient de toate modurile în care alte fiinţe umane asupra cărora acţionez ar putea fi umilite. Ca urmare, ironistul liberal are nevoie să ia la cunoştinţă cât mai multe vocabulare finale posibil, la modul cel mai imaginativ, nu numai pentru propria ei edificare, ci şi pentru a înţelege umilirea petrecută şi pe cea posibilă a oamenilor care folosesc aceste vocabulare finale alternative.

Liberalul metafizician, dimpotrivă, vrea un vocabular final cu o structură internă organică, una care nu se va crăpa în mijloc printr-o distincţie public-privat, nu vrea o cârpeală. Crede că a înţelege faptul că toată lumea vrea să fie luată în proprii termeni ne angajează să găsim un numitor comun pentru aceşti termeni, o singură descriere care să fie suficientă atât pentru scopuri publice, cât şi pentru cele private, atât pentru auto-definire, cât şi pentru relaţiile cu ceilalţi. Acesta se roagă, ca şi Socrate, pentru ca interiorul şi exteriorul unui om să fie una – atunci ironia nu va mai fi necesară. Este hotărât să creadă, ca şi Platon, că părţile sufletului şi ale statului corespund şi că distingând esenţialul de accidental în privinţa sufletului ne va ajuta să distingem dreptatea de nedreptate în stat. Asemenea metafore exprimă credinţa metafizicianului liberal că retorica publică metafizică a liberalismului trebuie să rămână centrală în vocabularul final al individului liberal, pentru că este exact porţiunea pe care ea[36] o împărtăşeşte cu restul umanităţii – porţiunea care face solidaritatea posibilă.[37]

Dar distincţia între o porţiune centrală, împărtăşită, obligatorie şi o porţiune periferică, idiosincretică, opţională în vocabularul final al cuiva este exact distincţia pe care ironistul refuză s-o traseze. Ea crede că ceea ce o leagă de restul speciei nu este un limbaj comun, ci *tocmai* vulnerabilitatea în faţa durerii, în special în faţa

[36] Conform formulării intenţionate a autorului.

[37] Habermas, spre exemplu, încearcă să salveze ceva din raţionalismul Iluminismului printr-o „teorie a discursului despre adevăr", care va arăta că „punctul de vedere moral" este ceva „universal" şi „nu exprimă doar intuiţiile morale ale bărbatului mediu, membru al clasei de mijloc din societatea occidentală modernă." (Peter Dews, ed., *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, London, Verso, 1986) Pentru ironist, faptul că nimeni nu a avut astfel de instituţii înainte de apariţia societăţilor moderne occidentale este chiar irelevant pentru întrebarea dacă ea ar trebui să le împărtăşească.

acelei dureri aparte pe care animalele nu o au în comun cu oamenii – umilirea. După părerea ei, solidaritatea umană nu este o chestiune de împărtăşire a adevărului comun sau a unui ţel comun, ci este împărtăşită o speranţă egoistă speranţa că lumea cuiva – micile lucruri în jurul cărora cineva îşi ţese vocabularul final – nu va fi distrusă. Pentru scopuri publice, nu contează dacă vocabularele finale ale tuturor sunt diferite între ele, atâta timp cât acestea se suprapun suficient cât să aibă toată lumea cuvinte pentru a-şi exprima dorinţa de a intra în fanteziile altora, tot atât ca şi în cele proprii. Dar aceste cuvinte care se suprapun – cuvinte ca „bunătate" sau „decenţă" sau „demnitate" – nu formează un vocabular la care toate fiinţele umane pot ajunge reflectând asupra naturii lor. O asemenea reflecţie nu va produce nimic altceva decât o conştientizare mai accentuată a posibilităţii de a suferi. Aceasta nu va produce şi *un motiv să îţi pese* de suferinţă. Ceea ce contează pentru liberalul ironist nu este a găsi un asemenea motiv, ci să se asigure că ea *observă* suferinţa atunci când apare. Speranţa ei este că nu va fi limitată de propriul vocabular final, când se va confrunta cu posibilitatea de a umili pe cineva cu un vocabular final destul de diferit de al său.

Pentru liberalul ironist, abilitatea de identificare imaginativă face treaba pe care metafizicianul liberal ar dori-o realizată prin motivaţie morală – raţionalitate sau iubire de Dumnezeu, sau iubirea de adevăr. Ironistul nu vede în abilitatea ei de a percepe şi nici în dorinţa ei de a preveni umilirea concretă sau posibilă a altora în pofida diferenţelor de sex, rasă, trib şi vocabular final – o parte mai centrală, sau mai „esenţial umană", decât oricare parte a sa. Într-adevăr, ea o priveşte ca pe o abilitate şi o dorinţă, care, precum abilitatea de a formula ecuaţii diferenţiale, apare destul de târziu în istoria umanităţii şi este încă un fenomen mai degrabă local. Aceasta este asociată mai ales cu Europa şi cu America în ultimele trei sute de ani. Dar nu este asociată cu vreo putere mai mare decât cea întrupată într-o situaţie istorică concretă, spre exemplu, puterea democraţiilor bogate europene şi americane de a-şi răspândi obiceiurile în alte părţi ale lumii, o putere care a sporit datorită unor circumstanţe contingenţiale din trecut şi diminuată datorită altor contingenţe mai recente.

În timp ce metafizicianul liberal crede că un bun liberal ştie anumite propoziţii de o importanţă crucială ca fiind adevărate, ironistul liberal crede că liberalul bun are un anume tip de cunoaştere. În timp ce el crede că înalta cultură a liberalismului se adună în jurul teoriei, ea crede că se coagulează în jurul literaturii (în sensul vechi şi restrâns al termenului – piese de teatru, poezii şi mai ales romane). El crede că sarcina intelectualului este să păstreze şi să apere liberalismul sprijinindu-l cu nişte propoziţii adevărate pe subiecte largi, dar ea crede că această sarcină constă în a ne perfecţiona abilitatea de a recunoaşte şi de a descrie acele felurite lucruri mărunte în jurul cărora indivizii şi comunităţile îşi adună în mod concentric fanteziile şi vieţile. Ironistul ia cuvintele care sunt fundamentale pentru metafizică şi mai ales pentru retorica publică a democraţiilor liberale ca încă un text între alte texte, ca încă un set de mici chestii de-ale oamenilor. Abilitatea ei de a înţelege cum este să îţi aduni viaţa în jurul acestor cuvinte nu este distinctă de abilitatea de a cuprinde cum este să-ţi aduni viaţa în jurul iubirii de Hristos sau de Marele Frate. Liberalismul ei nu constă în devotamentul ei pentru aceste cuvinte alese, ci în abilitatea ei de a prinde rolul jucat de numeroasele şi diversele seturi de cuvinte.

Aceste distincții ajută la a explica de ce filosofia ironistă nu a făcut și nu va face prea multe pentru libertate și egalitate. Dar explică de asemenea și de ce „literatura" (în sensul vechi sau restrâns), ca și etnografia sau jurnalismul, face multe. Precum am mai afirmat, suferința este non-lingvistică: este ceea ce noi, ființele umane, avem ca legătură cu animalele necuvântătoare. Astfel, victimele cruzimii, aceia aflați în suferință, nu au prea multe de așteptat de la limbaj. De aceea nu există o „voce a celor oprimați" sau un „limbaj al victimelor". Limbajul pe care victimele îl foloseau odinioară nu mai funcționează și acestea suferă prea mult pentru a mai putea pune alte cuvinte laolaltă. Așadar, munca de a transpune situația lor în limbaj va trebui să fie executată de către altcineva pentru victime. Romancierul liberal, poetul sau jurnalistul este bun la așa ceva. Teoreticianul liberal de obicei nu îndeplinește bine această sarcină.

Suspiciunea legată de faptul că ironismul în filosofie nu a ajutat liberalismul este destul de corectă dar nu pentru că filosofia ironistă ar fi în mod inerent crudă. Explicația stă în faptul că liberalii au ajuns să aștepte de la filosofie o anumită abordare – mai precis, să ofere răspunsuri la întrebări precum „De ce să nu fii crud?" și „De ce să fii bun?" – și simt că orice filosofie care refuză această sarcină trebuie să fie lipsită de inimă. Dar așteptarea aceasta nu este decât rezultatul unei educații metafizice. Dacă putem să ne scuturăm de această așteptare, liberalii nu vor mai pretinde de la filosofia ironistă să facă ceea ce nu poate face și ceea ce se auto-definește ca incapabilă de a face.

Asocierea pe care metafizicianul o face, între teorie și speranța socială, precum și între literatură și perfecțiunea din viața privată este inversată într-o cultură liberală ironistă. În cadrul unei culturi liberale metafizice disciplinele care sunt însărcinate cu pătrunderea dincolo de multele aparențe ale vieții private, în vederea obținerii unei idei despre o realitate generală comună – referitoare fie la teologie, fie la știință sau la filosofie – au fost și disciplinele de la care s-a așteptat să conecteze ființele umane împreună și astfel să ajute la eliminarea cruzimii. Dimpotrivă, într-o cultură ironistă, au această atribuție disciplinele care se ocupă de descrierea brută a domeniului privat și a idiosincretismelor. În particular, romanele și etnografiile ce sensibilizează omul la durerea celor ce nu ne vorbesc limba trebuie să îndeplinească atribuțiile demonstrațiilor despre natura umană comună. Solidaritatea trebuie să fie construită din mici piese neputând fi descoperită undeva așteptându-ne în forma unui limbaj originar pe să-l recunoaștem cu toții când îl auzim.

BIBLIOGRAFIE

Cărți

Philosophy and Social Hope, London, Penguin, 1999.

Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century in America, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

Truth and Progress: Philosophical Papers III, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
Consequences of Pragmatism, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, Princeton University Press, 1979.

Articole din reviste

"Nietzsche and the Pragmatists", *New Leader* 80.9, 1997.
"The Ambiguity of Rationality", *Constellations* 3.1, 1996.
"Duties to the Self and to Others", *Salmagundi* 111, 1996.
"Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson vs. Wright", *Philosophical Quartely* 45.180, 1995.
"Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist's View", *Hypatia* 8.2, 1993.
"Human Rights, Rationality and Sentimentality", Yale Review 81, 1993.
"A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference", *Philosophy East & West*, 42, 1992.
"Feminism and Pragmatism", *Michigan Quarterly Review* 30, 1991.
"Intellectuals in Politics", *Dissent*, 38.4, 1991.
"An Exchange on Truth, Freedom and Politics", *Critical Inquiry*, 16, 1990.
"The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice", *Southern California Law Review*, 63.6, 1990.
"Foucault/Dewey/Nietzsche", *Raritan*, 9, 1990.
"A Post-Philosophical Politics?", *Philosophy and Social Criticism* 15.2, 1989.
"Deconstruction and Circumvention", *Critical Inquiry* 11, 1984.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Αρχή

JOHN SALLIS[1]

Abstract. This text marks the way in which a certain phenomenology shifts the *αρχή* away from its modern locus, identified in this context as the *cogito*. I say *a certain* phenomenology, because what is realized in Merleau-Ponty's work, from the *Phenomenology of Perception* to *The Visible and the Invisible* represents only of the essential possibilities of phenomenology. Whereas the *Logical Investigations*, though according a certain priority to perception, as compared with memory or phantasy, thematizes perception largely in its capacity to fulfill meaning intentions. The expressed intent of Merleau-Ponty's work is to delimit what is taken to be purely perceptual experience *as the originary* domain. Not only does this shift tend, in turn, to dislocate – or at least to twist severely – the concept of perception; it provokes, also the question of another beginning, of an *αρχή* capable of calling forth though as such.

Aş vrea să ştiu cum să încep mai adecvat prezentarea preocupărilor din textele mele începând cu *Phenomenology and the Return to Beginnings*. Atunci aş putea evita să mă pun singur în postura de a mărturisi că nu ştiu, de a începe tocmai cu o asemenea mărturisire. Dificultatea rezidă, în parte, în imposibilitatea izolării acestor preocupări, în imposibilitatea circumscrierii lor ca simpli semnificaţi situaţi în afara textelor care îi adresează, spunându-i într-un mod care i-ar lăsa intacţi cum erau înainte de a fi spuşi, în mod senin independenţi de acest discurs, precum şi de toate celelalte adresate lor. Dificultatea este una care ţine de textualitate, de ireductibilitatea sa (pe care cineva nu este în stare s-o compenseze într-o măsură mai mare, chiar dacă-şi ia libertatea, aşa cum o voi face eu, de a insera mai multe pasaje, aşezându-le în acest text ca pe nişte incizii, ce nu vor fi nici ca nişte citate inserate în acest text, nici ca nişte anexe documentare, asimilabile unor note). Dar o altă dificultate şi mai inoportună este impusă de modul în care aceste texte au puterea de-a te purta înapoi la începuturi, prin modul lor de a se învârti în jurul chestiunii începuturilor, punând în discuţie nu doar începutul, ci problema (începutului) ca atare, cu începutul său şi cu ceea ce îl antedatează. Pentru a nu mai intra şi în chestiunea prezentării şi a proprietăţii, a prezenţei şi a limitelor sale.

„Este o mişcare circulară care se constituie de la începuturi pentru a se putea întoarce la acestea. ...(Aceasta) este în mod simultan o întoarcere spre

[1] Traducere de Anişoara Henrieta Şerban, după John Sallis, „Αρχή", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

propriile începuturi, înspre acele începuturi cu care întoarcerea la începuturi este inițiată"[2].

Totuşi nici o confesiune, nici o enumerare a dificultăților implicate, n-ar putea reuşi să reducă la tăcere impoziția antică, cea care a sunat cel mai decisiv în *Timaeus* (29b): în orice este cel mai important să începi cu începutul. Ordinul şi configurația sa sunt ca şi înnăscute în noi – aşa este forța metafizicii, a ceea ce a fost denumit metafizică (un nume care ar fi mai potrivit suspendat undeva între forma de singular şi cea de plural). Invocând o anumită necesitate care nu poate fi confirmată de la încceput, cineva ar putea începe cu dublarea ordinului, prin a începe cu începutul aşa cum a fost gândit la început, cu ceea ce Platon şi Aristotel au denumit „ἀρχή". Mai ales din moment ce aceasta este ceea ce determină începutul metafizicii, într-un sens al începutului ce nu este nici pur şi simplu istoric, nici pur şi simplu structural sau configurativ. Căci, cum atestă Theaetetus, filosofia începe cu mirarea, prima sa mişcare fiind tocmai în direcția a ceea ce se dovedeşte a fi ἀρχή. Această mişcare nu este atât o a doua velă, cum se traduce uneori δύζερος πλοῦς, cât o mişcare de recurgere la vâsle atunci când nemişcarea vânturilor a făcut pânzele inutile. Este atunci cu adevărat un început şi nu o alterare sau o reîncepere a mişcării date de natură. Socrate o denumeşte la rândul său o întoarcere la λόγοι şi la direcționarea sa, de la φύσις spre λόγος, ceea ce este cu adevărat un moment marcant, un început. Numai în şi ca λόγος, ἀρχή se poate inițial anunța, extinzându-şi sufletul dincolo de extensiunea ce îi este proprie, ceea ce este nimic mai puțin decât un fel de nebunie; şi prin această extensie ἀρχή devine manifest, nu ca dublare sau imaginare a ceea ce ste dat de către natură, ci impunând un aspect revers care putea fi prezent în mod latent de la început, un revers prin care începutul devine stabilit ca început. În final, ἀρχή se va dovedi a fi ceva de la care provin toate, originea. Aristotel o numeşte – în variate ocazii – ὅθεν (*Metafizica* V:1).

„În consecință, Socrate îi spune Cebelei că porneşte într-o "a doua călătorie" (δεύτερος πλοῦς) în căutarea cauzelor: "După acestea, atunci, am eşuat în investigarea celor ce există[3] *(τά ὄντα), am decis că trebuie să fiu atent să nu sufăr necazul care li se întâmplă oamenilor care se uită la soare şi îl studiază în timpul eclipsei. Căci unii dintre aceştia îşi strică vederea dacă nu se uită la imaginea sa (εικών) în apă sau în ceva asemănător. M-am gândit la acel pericol şi m-am temut că sufletul meu va fi orbit dacă aş fi privit lucrurile (τά πράγματα) cu ochii mei şi să încerc să le cuprind cu oricare dintre simțurile mele. Astfel am gândit că trebuie să recurg la λόγοι şi să examinez în ele adevărul celor ce există (τῶν ὄντων τήν ἀλήθειαν)(Phaedo/Phaidon 99 d-e)"*[4].

---

[2] John Sallis, *Phenomenology and Return to the Beginnings*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1973, p.17.

[3] Am preferat să traduc "being" aici prin "cele ce există" nu doar pentru a mă situa pe alte coordonate decât cele fenomenologice moderne, ci şi pentru a ajunge la un sens mai larg decât cel al ființărilor, care consider că este intenționat în text. (n. trad.)

[4] J.Sallis, *Being and Logos: The Way of Platonic Dialogue*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1975, p.40*sqq.*

Chiar şi astăzi, cineva nu poate decât să înceapă cu acest început, sau mai degrabă, a început deja întotdeauna cu el, ca şi cum ar fi fost născut înlăuntrul său, înzestrat cu chiar acea limbă şi conceptualitate în care cineva devine el însuşi. Nu ar fi cu totul nepotrivit să spunem că cineva este aruncat în această situaţie, la începuturile metafizicii şi în metafizica începutului. Totuşi, în a fi aruncat spre ἀρχή nu există nici violenţă, nici nimic abrupt, cum ar sugera metafora; aşa cum cineva devine el însuşi, cineva a fost dintotdeauna deja proiectat înspre această direcţie şi dacă cineva îşi asumă în mod explicit această direcţionare spre ἀρχή, este întotdeauna ca şi cum şi-ar asuma doar în mod deliberat ceva ce îi este o a doua natură.

Dar (cineva) nu va reuşi niciodată să învingă natura, fie ea prima sau a doua natură şi este aproape inevitabil că dacă cineva ar întreprinde aşa ceva, ar plăti preţul de a fi tras înapoi în aceeaşi configuraţie de care a încercat să scape – sau mai degrabă de a *nu* se regăsi, de a se complace într-o legătură care-şi ascunde natura, în timp ce menţine iluzia libertăţii. Acesta ar fi, cu rare excepţii preţul separării de direcţionarea către ἀρχή, de desprinderea cuiva, dezlegat, în efortul comparabil cu a contempla adevărul în carne şi oase, situat într-un mod sever aparte de originea la care metafizica înjugă toate lucrurile. Nu că o asemenea separare ar înceta a fi dorită, sau, cu rara excepţie şi cu un cost al unei nebunii nemaipomenite, realizată cu adevărat:

A contempla adevărul în carne şi oase – chiar dacă trebuie să rămâi invizibil, chiar dacă trebuie să plonjezi disperat în direcţia celei mai cumplite răceli, a celei mai radicale separări – cine n-a dorit acest lucru? Dar cine a avut curajul? O singură persoană, cred.[5]

„Semnificaţia unei tendinţe, o semnificaţie în derivă – ca locul propriu al auto-evidenţierii. A fi în lume este, atunci, a intenţiona această tendinţă, a privi înainte înspre ea ca şi cum ai vrea să laşi lucrurile să se arate ieşind singure afară din ea."[6]

Şi totuşi, cum ar putea cineva să nu îşi taie legăturile şi să se dezlege acum când originara ἀρχή şi-a tăiat legăturile sale şi a pornit în derivă, expusă curenţilor şi vânturilor de necalculat şi de necontrolat? Sau, dimpotrivă, nu este exact acesta momentul când devine imperativ să te legi de ἀρχή, ca de catargul unei corăbii aruncate fără de speranţă în derivă de forţa elementelor dezlănţuite ale naturii. Nu doar pentru a reveni la traseu, sau pentru a aştepta reluarea cursului, ci ca modalitate (există vreo alta?) de a te rupe de direcţionarea metafizică înspre origine, în acelaşi timp asumându-ţi acea direcţionare din nou, adică, în acelaşi timp, continuând să gândeşti acest aspect al acelei nemaiauzite nebunii. În derivă fiind, ἀρχή ar deveni o arcă, la fel de uşor cum, cu o simplă schimbare de accent, cuvântul grecesc, transliterat, ar deveni cuvântul german *Arche*. Acum totul ar începe să se mişte, adică, ar dovedi că dintotdeauna deja se afla în mişcare, iar gestul dublu necesar pentru gândire, solicitat astăzi, ar fi, la rândul său dublat pretutindeni.

---

[5] Maurice Blanchot, *When the Time Comes*, p. 7 (referinţa autorului – n. trad.)

[6] J. Sallis, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p.165.

„Totul va fi transportat spre această origine, încărcat la bordul arcăi..."[7]

Desigur că nu va fi o chestiune care ar ține de o nouă prezentare sau teorie a ἀρχή; căci determinarea teoretică și cerința pentru prezență rămân legate tocmai de acest ἀρχή, acum eliberat într-o mișcare de redublare. Ceea ce se cere este mai degrabă un discurs subtil întreținut în jurul acestei limite. Aceasta ar fi o modalitate de a spune că textele mele, începând cu *Phenomenology and Return to the Beginnings*, se aventurează: o gândire stabilită într-un cadru furnizat de o matrice deschisă.

Atâta vreme cât această derivă este garantată, ἀρχή nu este doar dublat, ci multiplicat, și încă într-un mod radical, cum ar spune cineva, încercând în van, sau în râs, să impui o determinare unei separări ce nu se poate dovedi în cele din urmă decât fără sfârșit. O asemenea multiplicare, deschiderea separării radicale în domeniul reprezentat de ἀρχή – este tocmai precizarea din finalul lucrării *Phenomenology and Return to the Beginnings*. Acest text marchează modalitatea în care o anumită fenomenologie îndepărtează (conceptul de) ἀρχή din *locus* -ul său modern, identificat în acest context ca și *cogito*. Spun *o anumită fenomenologie*, pentru că ceea ce este realizat în opera lui Merleau-Ponty, de la *Phenomenology of Perception* la *The Visible and the Invisible*, reprezintă doar una dintre posibilitățile esențiale ale fenomenologiei. În timp ce *Logical Investigations*, prin acordarea unei anumite priorități percepției față de memorie, sau față de fantezie, tematizează percepția, în general, în capacitatea sa de a îndeplini intențiile de semnificare, intenția exprimată a operei lui Merleau-Ponty este de a delimita ceea ce este considerat a fi experiență pur perceptuală ca domeniul *originar*. Nu numai că această schimbare tinde, la rândul său, să disloce, sau cel puțin să răstălmăcească în mod sever, conceptul de perccepție (chiar într-o lucrare mai timpurie de-a lui Merleau-Ponty se poate citi: „Un lucru nu este *dat* prin percepție, ci este în mod intern preluat de către noi, reconstituit și experimentat în măsura în care este legat de o lume, de structurile de bază ale acesteia, pe care le ducem cu noi și pentru care nu este decât una dintre multele forme concrete posibile"), provocând, totodată problematizarea unui alt început, al unui ἀρχή, capabil de a reaminti gândul ca atare. Acestei provocări și acestei probleme îi răspund rândurile din încheierea cărții *Phenomenology and Return to the Beginnings*. În final rămâne chestiunea celor două începuturi, a conflictului legat de diferența dintre ele, a puterii de persistență a acestei lupte dintre ele, în decursul expansiunii radicale – sau fără de sfârșit – problema acestei separări. Un nume este propus pentru acea putere, un nume dizlocat tocmai din acel *locus* din idealismul german care îi conferă intensitatea: *imaginația.*

„Ce este la început ceea ce determină gândirea...?... Cum solicită acest nou început gândirea?... Cu aceste întrebări încercăm să interogăm interogarea însăși. Această auto-interogare este ceea ce se cere, înainte de toate, de la filosofie ca întoarcere la începuturi. Căci gândirea filosofică nu numai că trebuie să se întoarcă rămânând în același timp la o distanță, adică să graviteze în jurul

[7] J. Sallis, *Double Truth*, Albany, State University of New York Press, 1995, p.165.

începuturilor, ci este obligată să se lase susținută în spațiul dintre două începuturi, în spațiul, diferența, care le separă."[8]

În realizările sale (cele mai) originare fenomenologia continuă în mod concret inversarea și deplasarea pe care Heidegger le găsește în opera de mai târziu a lui Nietzsche, inversarea și deplasarea unor opoziții metafizice fondatoare, ca cea dintre inteligibil și sensibil.

„Dar și pentru cea mai vagă răstălmăcire , Nietzsche ar fi chiar ultimul metafizician...: "Cu timpul răsturnarea platonismului a devenit pentru Nietzsche o răstălmăcire fără aceasta; nebunia îl cuprinsese"[9]

Totuși nu doar în această mișcare operată de către fenomenologie la limita metafizicii sunt marcate multiplicarea arhaică și separarea fără sfârșit. Dimpotrivă, o mișcare la limită poate fi identificată cel puțin într-unul din aceste texte prin care chiar opoziția dintre inteligibil și sensibil a fost stabilită ca fondatoare în fenomenologie pentru prima dată și a fost lăsată moștenire în formă decisivă istoriei metafizicii.

„χῶρα ar numi aceea prin care imaginea, din care ființa ca atare este interzisă, ține nimicul întru ființă" [10]

Lucrările mele mai recente despre Platon încearcă să arate că în acest text, în *Timaeus*, o separare fără sfârșit este făcută să se deschidă tocmai în punctul în care opoziția dintre inteligibil și sensibil ajunge să fie stabilită, chiar în stabilirea aceasta. Această separare, caracterul de a fi aparte al lui *χῶρα* solicită o altă gândire, o gândire diferită de cea care circulă (metafizic) în opoziția productivă dintre paradigmă și imagine: Timaeus o numește un tip de socoteală bastardă. Acestei separări îi corespunde multiplicitatea anunțată din momentul în care dialogul începe, în acea numărare enigmatică ce constituie primele cuvinte ale dialogului, Socrate pornind de la *unu, doi, trei*, la chestiunea lui al patrulea care lipsește.

Deoparte de orice separare multiplicatoare, arhaicul este de gândit și rostit în mișcarea care îi este proprie. Această mișcare este dublă, iar caracterul său diadic este astfel încât să solicite, dincolo de un punct, o anumită întreruprere și reconstituire a proprietății însăși, a celei potrivite, a ceea ce cineva ar încerca să distingă drept ceea ce este potrivit *în sine*, a potrivirii *ca atare*, în duplicarea sa (ambele formulări spun pur și simplu: potrivitul potrivit) arătând lipsa de final care bântuie orice distincție de acest fel. Spre această mișcare dublă se îndreaptă gândirea lui Heidegger în meditațiile sale despre adevăr, mai ales că el asigură problema adevărului în cadrul demersului său fenomenologic radicalizant, care ia

---

[8] John Sallis, *Phenomenology and Return to the Beginnings*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1973, p. 116.

[9] J. Sallis, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphisycs*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 160.

[10] J. Sallis, "The Politics of the *χῶρα*", în *Ancients and Moderns*, ed. Reginald Lilly, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

inițial forma unei regresii de la intenționalitate spre revelare (*Erschlossenheit*). Dacă ar putea fi decelată o procedură pornind de la conducerea chestiunii adevărului pe acest alt domeniu, este un aspect care devine și mai discutabil pentru Heidegger și putem suspecta că fiecare așa-zisă procedură se va dovedi impracticabilă, se va dovedi că necesită un salt – putem să ne găsim calea spre ἀρχή și spre a sa mișcare, doar întreprinzând sau dacă ni se acordă, o separare de natură de toate puterile sale. Astfel, se poate vorbi într-adevăr despre dubla mișcare a ἀρχή, despre apropierea și îndepărtarea sa, despre abordarea și renunțarea sa, despre înaintarea și retragerea sa.

„În lucrarea Contributions to Philosophy *el spune: „Esența adevărului este ne-adevăr". Nu numai că această afirmație „aduce mai aproape cea mai ciudată dintre ciudățeniile esenței adevărului", dar, pronunțând această ciudățenie se afirmă chiar întreruperea adevărului"* [11]

Un alt fel de a o spune este ca într-o cuprindere, ca în *The Gathering of Reason*, un titlu virtual tautologic, care, legitimând o citire care urmărește mutiple aspecte în critica metafizicii la Kant, sculptează de asemenea o determinare a rațiunii care nu poate decât să expună în final continua mișcare ce oprerează în acea critică, într-un fel subminând-o, contaminând-o, spre exemplu cu ceea ce Kant ar numi totuși imaginație. *Gathering*: o traducere a λέγειν, λόγος, mediate de textul astfel intitulat de către Heidegger, transpunând prin aceasta acel text și ceea ce are de zis într-o metaforică mai ciudată (și sub unele aspecte, mai bogată). Totuși: începând cu începutul, recurgând la λόγος, (este ca și cum) vântul ți-ar umfla pânzele tocmai când ai trecut la vâsle, iar arca se avântă pe acel "ocean larg și furtunos" pe care Knat, cu bună dreptate îl privește ca pe "căminul iluziei, unde multele bancuri de ceață și icebergurile topinde, în schimbare, dau aparența înșelătoare a unor țărmuri mai îndepărtate" .[12] Mai mult: cineva n-ar putea învăța, nu poate niciodată învăța să navigheze prin acest spațiu arhaic, să controleze spațiul ἀρχή, să-l asimileze cu asigurarea dată de prezență.

„Violarea rațiunii de către imaginație, instalarea unei non-prezențe proprii chiar în uzurparea rațiunii, privează rațiunea, dincolo de drept de apel, de puterea sa de a-și servi fără discuție sieși ca tribunal".[13]

Nici timpul pentru ἀρχή nu va înceceta să fie străin, chiar dacă ἀρχή marchează în mod intrinsec acel ὅθεν, înaintarea temporală. Nemaiputând fi determinat ca etern – acest *nemaiputând* mărturisește întreruperea acelei determinări care încearcă să atingă o alta – timpul pentru ἀρχή este acum și mai diferențiat față de timpul în care lucrurile își urmează cursul conform unui timp interior, dintr-o așa-zisă pură interioritate, ce a conștiinței umane. Nu este nici măcar un timp adecvat pentru Dasein, pentru o temporalitate extatică, de la care a

[11] J. Sallis, *Double Truth*, Albany, State University of New York Press, 1995.
[12] *Critique of Pure Reason*, A235*sqq*/B294*sqq* (referința autorului).
[13] *The Gathering of Reason*, p. 166 (referința autorului).

pornit Heidegger în proiectul său inițial, când făcea diferența dintre *die Zeitlichkeit des Daseins* și *die Temporalität des Seins*. Acesta este în formularea propusă de Derrida, *un autre temps*, întinzându-se spre un timp străin chiar și pronunțării, intensificând tot ceea ce este discutabil într-o astfel de exprimare și tot ceea ce îi este imperativ (unei astfel de exprimări).

„Timpul originar întotdeauna deja va fi început să se dubleze (într-o ordine ce nu mai este de discernut de cea a timpului), va fi întotdeauna deja contaminat de un exterior..."[14]

(Este) chiar cea mai clasică determinare a imaginației (după cum garantează εικασια reconstituindu-i forța într-o matrice nouă), lăsând-o să numească trasarea discursivă a mișcării duble proprie ἀρχή, cum era odată denumită, cel puțin până la un punct, progresia prin intermediul imaginii spre origine (original). Numele se dovedește și mai adecvat dacă cineva insistă asupra indispensabilității imaginii: prin imagine originea (originalul) este revelat și totuși, tocmai fiindcă este revelat *doar* prin imagine, se interzice pe sine, nu se arată pe sine ca atare, este ascuns, astfel încât vederea/viziunea cuiva va ajunge la origine (original) numai printr-o mișcare, de asemenea, circulară, înapoi către imagine, dublând mișcarea.

O astfel de dublare a mișcării definește de asemenea posibilitatea esențială a fenomenologiei (această frază, pe care am folosit-o mai sus, nerămânând, desigur, imună la reculul datorat dublării). Pe de o parte, (aici rămân, în mod necesar, la nivelul cel mai schematic), fenomenologia solicită să legăm tot ceea ce gândim și spunem în plan filosofic cu prezentarea lucrurilor însele. Această cerere a prezenței (indiferent dacă *die Sachen* sunt lucruri singulare, prezentate perceptual sau nu) este ceea ce determină toate principiile fenomenologiei; în formularea lui Husserl, este principiul principiilor, principiul ce subsumează toate principiile viitoare legitimării date de prezență.

„Fenomenologia se preocupă de lucruri așa cum se prezintă acestea... Și totuși, exact această explicație servește pentru a lumina anumite structuri ale experienței care resping acest tip de preocupare ce pur și simplu aderă la ceea ce este în mod intuitiv prezent. Cele mai importante exemple sunt structurile orizontale".[15]

Dar, pe de altă parte, tocmai prin aderența la această cerință, fenomenologia însăși aduce la lumină o configurație de orizonturi care nu numai că structurează tot ceea ce ajunge prezență, ci are și efectul de a reține lucrurile exact în – ca o condiție proprie a – (de)venirii lor ca prezență. Pentru a nu mai vorbi de orizonturile însele, care nu pot fi prezentate în sensul strict, cel puțin nu fără să înceteze a mai fi orizonturi.

---

[14] J. Sallis, "Echoes: Philosphy and Non-Philosophy after Heidegger", *Continental Philosophy Series*, Hugh J. Silverman (ed.), vol. 1, New York, Routledge, 1987.

[15] J. Sallis, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphisycs*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 77.

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA CENTRALA UNIVERSITARĂ

Această posibilitate esențială a fenomenologiei nu a trecut desigur neobservată şi nici nu a rămas în întregime nedezvoltată. Ne amintim desigur „The Philosopher and His Shadow", observând şi profunda afinitate a acestui text cu deconstrucția timpului, cu demonstrația lui Derrida că prezentul este produs numai în combinarea sa cu trecutul, iar prezența cu absența. Totuşi rămâne pentru această posibilitate, pentru precizarea, concretețea şi exactitatea – într-un cuvânt, rigoarea – pe care o promite, să fie dezvoltată în contextul creat de matricea deschisă a gândirii şi discursului contemporan.

„Este, atunci, fenomenologia, aceea asupra căreia metafizica se deschide. Deschidere riguroasă..."[16]

[16] *Ibidem*, p. 163.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SUFLETUL ŞI PĂRŢILE SALE: VARIETĂŢILE INEXISTENŢEI[1]

BARRY SMITH

Abstract. This study offers a comprehensive image of the fundamental „mereologic" aspects involved in Brentanian ontology of the mind: the distinct, separable and interpenetrated parts, as parts of the intentional correlated pair, the intentional orientation and the distinctive parts in a modifying sense.

INTRODUCERE

Un brentanian ar putea critica filosofia contemporană a minţii cel puţin în următoarele privinţe:

1. Taxonomia tipurilor de stări şi acte mentale este prea limitată (astfel, repertoriul ei abia de constă, în multe cazuri standard, în ceva mai mult decât „credinţe" şi „dorinţe").
2. Tratarea actelor şi stărilor mentale este prea slugarnic orientată către factorii lingvistici (astfel, de exemplu, se sugerează de obicei că filosofia minţii este preocupată propriu-zis mai ales de aşa-numitele „atitudini propoziţionale").
3. Tratarea structurilor temporale ale actelor şi stărilor mentale este mult prea brută (astfel, în multe cazuri standard, actele punctuale şi episodice nu se deosebesc de stările şi dispoziţiile de durată).
4. Presupune o prea necizelată teorie a structurilor interne ale actelor şi stărilor mentale, precum şi a tipurilor corespunzătoare de parte şi întreg.

Mai ales această din urmă critică ne va interesa în cele ce urmează, mai precis contribuţia lui Brentano însuşi la problema structurilor parte-întreg obţinute în sfera mentală. În orice caz, vom considera că perspectiva brentaniană va avea implicaţii şi pentru propria noastră înţelegere privitoare la alţi factori menţionaţi[2]. În plus, un

---

[1] Traducere de Laura Pamfil. Mulţumiri lui Johannes Brandl (Salzburg), pentru comentariile sale utile făcute unei versiuni anterioare ale acestei lucrări. Prima parte din *The Soul and Its Parts* a apărut în „Brentano Studien" 1 (1988), p. 75–88.

[2] Brentano însuşi poate fi criticat la punctul 3. Într-adevăr, claritatea în privinţa distincţiei dintre actele episodice (judecăţi, observaţii, hotărâri) şi sările de durată (credinţe neclintite etc.) a fost obţinută abia cu Reinach în 1911.

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

studiu al structurilor interne ale actelor şi stărilor mentale va fi de un oarecare interes general formal-ontologic, prin aceea că ne va dezvălui posibilităţi noi şi subtile ale investigaţiei mereologice. Mai mult, el se va dovedi interesant din perspectivă metafizică în lumina faptului că obiectele experimentate sunt, în ochii lui Brentano, ele însele părţi ale minţii, aşa încât există un sens în care pentru el (ca şi în cazul lui Leibniz) ontologia este o binevenită parte a psihologiei raţionale sau descriptive.

La vremea primei ediţii din *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), Brentano era deja în posesia a ceva mai mult decât germenele unei teorii ontologice a inexistenţei sau imanenţei sau includerii, adică a diferitelor tipuri de părţi ale conştiinţei şi a modurilor în care acestea se unesc formând întreguri unitare mai mari, de diverse feluri. Brentano a observat cu siguranţă că acestea sunt entităţi – „divizive" sau „fenomene parţiale" – care pot exista numai în contextul unui întreg anumit. Dar el nu a sesizat, în această etapă, posibilitatea extinderii acestei înţelegeri în vederea obţinerii unei perspective generale asupra tipurilor de părţi şi întreguri şi a relaţiilor dintre ele.

Totuşi Brentano prezintă o teorie mai sofisticată a părţilor şi întregurilor în *Deskriptive Psychologie*, o antologie de prelegeri ţinute la Universitatea din Viena în 1889/1890. Psihologia descriptivă, aşa cum o înţelege Brentano aici, pare să constea, într-adevăr, tocmai într-o psihologie care va oferi o teorie ontologică sofisticată a diverselor tipuri de părţi, în aşa fel încât specificarea părţilor va fi totodată o specificare a modurilor în care aceste părţi se potrivesc unele cu altele în interiorul întregurilor.

EXCURS DESPRE FREGE

Înainte de a examina teoria lui Brentano, ar fi lămuritor să facem o paralelă la un tip similar de teorie care i-ar putea fi atribuită lui Frege la o lectură superficială a lucrărilor sale. Foarte grosier, putem spune că Frege recunoaşte două feluri distincte de părţi, pe care le numeşte *obiecte*, respectiv *funcţii*. Primele sunt complete în şi pentru ele însele, ultimele au nevoie de completare sau de „saturare", cum spune Frege[3].

După Frege, exemple de obiecte sunt Cezar şi Pământul, dar şi gânduri sau propoziţii, adică sensurile exprimate de propoziţii ca: „3 este număr prim" sau „3 este mai mare decât 2". Aceste propoziţii sunt şi ele obiecte, la fel ca numărul 2 şi chiar ca numeralul „2", care este numele său. Pe de altă parte, exemple de funcţii sunt:

- expresia nesaturată „( ) este număr prim" (unde parantezele sunt folosite pentru a indica nevoia de completare printr-un obiect),

[3] *Cf.* noţiunea chimică a moleculei nesaturate, entitate care poate pierde mai mulţi atomi fără să-şi piardă structura în virtutea căreia există.

- gândul-constituent corespunzător acestei expresii nesaturate (care poate fi saturat *inter alia* prin gândul-constituent exprimat de un nume ca „3",
- referentul acestei expresii nesaturate (un concept, în terminologia lui Frege).

Teoria lui Frege despre entitățile saturate și nesaturate este concepută propriu-zis ca o teorie a modurilor în care funcțiile se aplică obiectelor (și, în principiu, și entităților de alte feluri). Oricum, cineva ar putea fi tentat să înțeleagă teoria entităților saturate și nesaturate ca una ce oferă și o perspectivă asupra modalităților de unire a părților corespunzătoare în întreguri[4]. Frege însuși aplică propria sa teorie la trei niveluri distincte, încercând să atragă atenția asupra a ceea ce el consideră a fi o structură comună, prezentă în fiecare. Entitățile saturate și nesaturate se disting la nivelul propozițiilor, la nivelul expresiilor lingvistice și la nivelul *referenților* de diverse feluri, atât concreți, cât și abstracți. Acest al treilea nivel este, în principiu, nelimitat ca sferă, astfel încât cineva ar putea să concluzioneze că teoria lui Frege poate servi nu numai ca o descriere a unității la nivelul gândurilor și expresiilor, ci și ca o ontologie formală a tipurilor de părți și a unității în general. Oricum, o cercetare mai amănunțită arată că interpretarea teoretică parte-întreg a teoriei lui Frege apare când trecem de la gânduri și expresii la referenții corespunzători. Căci, în timp ce o expresie sau un gând reprezintă un *întreg* înăuntrul căruia se pot distinge *părți* saturate și nesaturate, cu privire la distingerea entităților saturate și nesaturate aflate de partea referenților relațiile corespunzătoare parte-întreg nu vor putea fi garantate pentru fiecare caz. Acest lucru este limpede dacă luăm în considerare o expresie funcțională precum „capitala ( )" și o aplicăm argumentului „Danemarca". Expresia saturată rezultată are părți care se referă la funcția dată, respectiv la Danemarca, iar părțile corespunzătoare pot fi distinse și la nivelul gândurilor sau simțurilor. În orice caz, ar fi în mod clar greșit să înțelegem *referentul* acestei expresii saturate ca având drept corespondenți părți saturate și nesaturate: Danemarca nu este o parte a Copenhagăi.

De aceea, deși este adevărat (lăsând, de exemplu, la o parte folosirea ficțională a limbajului) că fiecare expresie constituentă din sistemul lui Frege are un referent, totuși *nu* este adevărat – chiar când ne restrângem la expresii din jargonul canonic fregean – că modul în care expresiile sunt unite sintactic pentru a forma întreguri lingvistice oglindește modul în care referenții corespunzători se unesc pentru a forma întreguri în realitate. Astfel încât, ca instrument ontologic, teoria lui Frege este inadecvată[5].

Aș mai argumenta că această inadecvare decurge din faptul că considerațiile logic-lingvistice sunt cele care au predominat în construirea teoriei, determinând tipurile de distincții dintre entitățile saturate și nesaturate pe care Frege le poate

[4] A se vedea, de ex., Hart, 1991.
[5] Pentru mai multe argumente în favoarea acestei concluzii, vezi articolul meu din 1992.

recunoaşte la nivelul referenţilor. Frege însuşi pune problema după cum urmează: „Obiect este orice nu este o funcţie, precum o expresie, pentru că aceasta nu conţine nici un loc gol" (Frege, 1980, p. 32). Cu alte cuvinte, o entitate este obiect dacă şi numai dacă ea este referentul unei expresii complete sau saturate. Astfel, forma logico-lingvistică a expresiilor produce la Frege criteriul formei ontologice a entităţilor din lume (de unde, în mod normal şi corect cineva ar putea presupune că formele limbajului ar fi derivate din experienţa obiectelor din lume).

ONTOLOGIA BRENTANIANĂ A MINŢII

Sistemul de notaţii al lui Frege nu constituie ceea ce am putea numi un „limbaj care înfăţişează direct" (*directly depicting language*). Acum, se poate spune că Brentano caută tocmai un limbaj de acest fel, unul care ar fi construit nu în scopuri logico-lingvistice de a analiza gânduri sau propoziţii, nu în scopuri epistemologice sau psihologice de a apăra vreo teorie-imagine a referinţei sau a intenţionalităţii, ci mai degrabă în scopuri strict ontologice şi, încă mai strict, pentru scopurile ontologiei minţii. După cum spune Brentano însuşi, el încearcă să construiască o *characteristica psihologica* ale cărei litere şi cuvinte să reflecte diferiţii constituenţi sau elemente mentale şi a cărei sintaxă să reflecte relaţiile dintre aceşti constituenţi în întreguri complexe mai mari (*DPs*., p. X). Şi din moment ce obiectele experienţei sunt părţi ale minţii, această caracteristică psihologică poate produce, în opinia lui Brentano[6], de asemenea mult mai mult decât ambiţioasa *characteristica universalis*, care s-ar putea pretinde potrivită chiar pentru scopurile ontologiei generale.

Limbajul brentanian care înfăţişează direct are scopul de a cartografia o instantanee secţiune temporală transversală prin teritoriul minţii, o fotografie la minut pentru diverse părţi ale conştiinţei totale ale unui individ, la un moment dat. Ideea unui astfel de limbaj poate fi recunoscută şi în ideea unui „limbaj mental" sau „limbaj al gândirii" propus de Fodor şi alţii ca parte a unei încercări de a înţelege procesele dinamice ale gândirii umane. În orice caz, cum am sugerat deja, din perspectivă brentaniană, experimente mai recente făcute în această direcţie au operat cu vederi suprasimplificate asupra limbajului conceptual în care trebuie înţeles acest mobilier de bază al minţii, ca fiind întemeiat pe procesele sale dinamice. Brentano se va ocupa într-adevăr de astfel de procese dinamice în ceea ce el numeşte psihologia *genetică*. Pe aceasta din urmă el o înţelege ca fiind întemeiată în mod esenţial pe o psihologie descriptivă sau pe o ontologie a repertoriului mobilierului mental; şi aceasta ne va preocupa în cele ce urmează.

[6] V. studiul din 1988.

PĂRȚI SEPARABILE

Oriunde există părți, susține Brentano, există și separare sau separabilitate[7]. După cum putem observa luând în considerare cazul unui act de vedere simultan cu unul de auzire, multe părți ale conștiinței sunt, într-adevăr, separabile, adică sunt în așa fel încât pot fi „desprinse sau separate una de alta, astfel încât partea care existase mai devreme împreună cu cea de-a doua parte în aceeași unitate reală, își continuă existența când cealaltă parte a încetat să existe" (*DPs.*, p. 12). Alte exemple sunt: vederea și amintirea a ceea ce a văzut cineva, gândirea unei premise și a concluziei ș.a.m.d. Fie, acum, relația exprimată prin: „*a* este separabil de *b*". Această relație poate fi unilaterală sau reciprocă. Vederea și auzirea sunt reciproc separabile, ca părți extinse ale unui continuum care există parte cu parte. Dimpotrivă, reprezentarea și dorința, sau reprezentarea și judecata, ca premisă și inferență, stau numai într-o relație de separabilitate unilaterală: nici o dorință sau judecată, după Brentano, nu pot exista fără să se bazeze pe vreo reprezentare a obiectului dorit sau afirmat ca existent, iar o inferență nu poate exista fără gândirea unei premise.

Relația de separabilitate unidirecțională impune în raport cu starea de conștiență o anumită ordine ierarhică, actele sau elementele mentale ultime sau fundamentale constituind terenul său de bază. Astfel de elemente sunt separabile numai unidirecțional de alte părți ale minții, dar ele însele nu au constitutivă vreo parte separabilă. Actele ultime, insistă Brentano aici, sunt întotdeauna acte ale senzației. Ca opuse actelor mai înalte din ierarhie, obiectele (primare) ale actelor ultime sau fundamentale trebuie să fie fenomene sensibile (obiecte generale imanente, derivate din variatele clase de calități senzoriale). Actele de felul acesta trebuie „să conțină ca relație primară o reprezentare a conținutului sensibil concret" (*DPs.*, p. 85).

PĂRȚI DISTINCTIVE

Să presupunem că, în privința părților din domeniul conștiinței, împingem procesul de separare atât de departe, încât ajungem la elemente ultime. Atunci putem totuși vorbi într-un oarecare sens, pretinde Brentano, de părți ulterioare:

> Dacă cineva crede în atomi, crede în particule care nu pot fi divizate în corpuri mai mici, dar chiar și în cazul unor astfel de particule el poate vorbi de jumătăți, sferturi etc.: părți care, deși nu sunt într-adevăr separabile, sunt totuși apte de a fi distinse. Le putem numi pe acestea părți distinctive (*distinktionelle*). Și în conștiința umană există, independent de părțile separabile, numai părți distinctive (*DPs.*, p. 13).

Un alt tip de exemple poate fi extras din studiul târziu al lui Brentano (1976) despre limite și continuum. Imaginați-vă un disc cu patru segmente perfect simetrice,

[7] *PsA.*, p. 55, Eng., p. 37, v. *Met.*, 1023 b 12.

colorate în roşu, respectiv în verde, galben şi albastru. Acum, care este culoarea punctului central al discului în care se întâlnesc aceste patru segmente? Dacă (după cum putem presupune) discul este colorat pretutindeni, atunci argumentul simetriei va spune că acest punct participă în mod egal la toate cele patru culori, astfel încât există un *început de a fi roşu,* pe de o parte, un *început de a fi verde,* pe de altă parte ş.a.m.d. Căci în acest fel părţile se pot distinge prin ceea ce este, până la urmă, un punct fără extensiune; şi, desigur, nu pot exista dubii că aceste tipuri foarte speciale de părţi ar fi într-adevăr separate una de cealaltă.

Acum, pentru că am distins separabilitatea unilaterală şi reciprocă, putem distinge prin argumente paralele şi diferite tipuri de distinctibilitate.

1. PĂRŢI ÎNTREPĂTRUNSE RECIPROC (*SICH DURCHWOCHENDE TEILE*) (INSEPARABILITATE DISTINCTIVĂ RECIPROCĂ)

Să luăm ca exemplu o pată albastră (concepută, justificat sau nu, ca un constituent al realităţii externe). Aici, determinaţia-culoare şi determinaţia spaţială pot fi distinse nu ca separabile, ci tocmai ca părţi distincte şi ca părţi care se întrepătrund simultan una pe alta.

Dar pata albastră n-ar putea fi mişcată, rezultând o schimbare a determinaţiei spaţiale, fără să înceteze să fie albastră? Şi atunci nu şi-ar pierde determinaţia spaţială particulară în timp ce determinaţiile sale calitative ar rămâne neschimbate? Iar pata albastră n-ar putea fi transformată într-una roşie în timp ce poziţia sa spaţială rămâne aceeaşi? Brentano răspunde negativ tuturor acestor întrebări. El pretinde că atunci când poziţia unei pete albastre individuale se schimbă, obţinem în întregime o *nouă* pată albastră, adică o pată cu o nouă determinaţie-albăstrime (*blueness-determination*), „care este distinctă de prima, în măsura în care sunt distincte una de alta două pete albastre distincte spaţial, dar simultane" (*DPs.*, p. 16). Bineînţeles, ceva rămâne identic atunci când o culoare se mişcă. Dar să presupui că o culoare-determinaţie poate rămâne identică *asemenea unui individual* de-a lungul schimbărilor locului său înseamnă să presupui că părţile distinctive ar exista numai într-o modalitate a alăturării, astfel încât ele ar putea, aşa fiind, să-şi schimbe partenerii. Cu toate acestea, în realitate „ele sunt legate într-un mod destul de diferit; sunt ca şi cum s-ar întrepătrunde reciproc (*sich sozusagen welchselseitig durchdringen*)" (*DPs.*, p. 17). Determinaţia albăstrimii nu poate exista fără o determinaţie spaţială şi viceversa (pentru Brentano, la acea vreme): determinaţia spaţială nu poate exista fără ca determinaţia-culoare (sau, poate, determinaţii de alte feluri) s-o umple. Spaţiul *este* tocmai ceea ce este umplut (am putea spune şi „saturat") de o calitate. După Brentano, extensiunea spaţială există doar în măsura în care există calităţi ce umplu spaţiul şi pentru care această extensiune este extensiunea *a* (*ceva*, n. trad.) – o teză ce devine inteligibilă dacă ne amintim că Brentano este încă interesat, în această etapă, în primul rând şi mai ales de

fenomene; de *spațiul experimentat*. O parte de spațiu experimentat nu există în afara contextului actului dat, în care există întotdeauna ceva colorat (de exemplu) într-un fel sau altul sau cu un moment specific al culorii.

2. PĂRȚI LOGICE (SEPARABILITATE DISTINCTIVĂ UNILATERALĂ)

Fie, acum, o pată albastră și una galbenă, aflate alăturat. În timp ce determinațiile calității și spațiului dintr-o singură pată de culoare sunt exemple de *specii distincte* întrepătrunse reciproc, pata albastră și cea galbenă împart un gen comun: ambele sunt *culori*. Ele sunt exemple de specii ale unui singur gen comun. Cum să caracterizăm raporturile dintre ele aici? Brentano susține că în termeni de parte și întreg. Mai exact, Brentano sugerează că între caracterul de culoare al petei albastre și cel al determinației-de-a-fi-albastră se obține ceea ce el numește o relație *logică* parte-întreg. Cele două determinații individuale de culoare, care sunt exemple ale speciilor *albastru* și *galben*, conțin fiecare părți logice care sunt exemple ale speciei comune *culoare*. Caracterul individual de culoare este aici o parte propriu-zisă a determinației individuale de a fi albastră. Dar nu este ceva *adăugat* primului (părții logice), care ar fi necesitat transformarea exemplelor individuale ale *culorii* absolute în exemple individuale de *albastru*, respectiv *galben*. Căci nu există exemple individuale ale culorii absolute; culoarea există *numai* ca parte logică a albastrului, galbenului sau roșului. Culoarea pătrunde în roșu, galben sau albastru. Dar această relație este numai unilaterală: cele două determinații – *roșu* și *culoare* – „determină lucrul ca și cum ar fi *dinspre aceeași parte* (unul mai mult, altul mai puțin)" (*DPs.*, p.18).

Relația părților logice cu întregurile lor implică și aspecte de separabilitate unilaterală. Să ne gândim, de exemplu, la relația dintre reprezentarea roșului și judecata că (acest) roșu există. Aici componenta reprezentării poate fi într-adevăr separată: o judecată poate ceda locul doar unei reprezentări, prima poate înceta să existe cu toate că ultima rămâne. Prin contrast, să ne gândim la relația dintre o reprezentare a roșului și acea parte logică a acestei reprezentări care o face să fie *reprezentare*. Nu există nici o metodă prin care ultima să fie separată. O reprezentare care nu este o reprezentare a ceva este, cum ar spune Brentano, un *Unding* (non-lucru), cum ar fi o culoare care nu este o culoare specifică (de roșu sau albastru etc.). La fel, bineînțeles, nu există nici o metodă prin care acea parte logică a judecății care o face să fie judecată să poată fi separată, căci o judecată care nu este o judecată a ceva este de asemenea un *Unding*, iar aceasta se aplică tuturor speciilor de acte conștiente. (Aceasta este o variantă, o formă mereologică a tezei lui Brentano despre intenționalitate.)

Mai mult, povestea nu se termină aici; căci tradiția, de la Porfir la W. E. Johnson, a fost în stare să ia de bună ideea că părțile logice manifestă constitutiv o structură de tip ceapă, cu straturi apte de a fi distinse succesiv: așa cum culoarea

este o parte logică a roşului, tot aşa calitatea este o parte logică a culorii ş.a.m.d., într-o succesiune care reflectă modul în care entităţile din realitate sunt divizate în specii şi generează niveluri succesive de generalitate tot mai înalte. Caracterul de *act conştient* este, în această privinţă, o parte logică a fiecărei reprezentări şi judecăţi (este o parte logică în ordine secundă).

3. PĂRŢI ALE PERECHII DE CORELATE INTENŢIONALE (SEPARABILITATE DISTINCTIVĂ RECIPROCĂ)

Să ne amintim concepţia lui Aristotel potrivit căreia totul în realitatea externă, atât forma, cât şi materia, atât ceea ce este sensibil (formele sensibile), cât şi ceea ce poate fi gândit (formele inteligibile), aparţine „mărimilor sensibile spaţiale" (*De anima*, 432a, 4). Non-realul (forme sau universalii) există în afara sufletului numai ca imanent realului, ele există numai *în* altceva, fie în ceea ce este mental, fie în ceea ce este material. Şi pentru Brentano, influenţat în această privinţă, ca şi în altele de Aristotel, „fiecare fenomen mental include în sine un obiect"[8].

Starea de conştienţă este intenţională. Ceea ce înseamnă că starea de conştienţă *este* o relaţie intenţională (de reprezentare, judecare, voire). „Şi, ca pentru orice relaţie, avem şi aici două corelate. Un corelat este actul conştient, altul este lucrul către care acesta este orientat" (*DPs.*, p. 21). Aici, actul este real, obiectul lui (calul, în măsura în care este gândit, caracterul de a fi roşu, în măsura în care este văzut) este non-real – iar explicaţiile lui Brentano lămuresc faptul că el înţelege aici „non-realul" exact în acelaşi sens ca Marty, adică „nu ca având o cauză în sens propriu şi nu ca exercitând vreun efect în sens propriu". Actul conştient – de exemplu, gândirea unei fiinţe umane – este produs de o cauză; şi atunci corelatul imanent obiectual al acestui act, fiinţa umană gândită, este astfel şi el cu necesitate co-prezent[9].

„Cele două corelate nu sunt separabile una de alta, exceptând sensul distincţional"[10]. Corelatul obiectual este, cum spune Brentano, „imanent" sau „rezidând în" act (*DPs.*, p. 22); nu are nevoie să-i corespundă ceva în lumea din afară şi, într-adevăr, nu pretinde să aparţină lumii exterioare. El aparţine exclusiv domeniului conştienţei[11] şi este ceva general sau universal. Diferă de universaliile concepute standard prin aceea că este şi *temporal*; căci, după Brentano, nimic nu

---

[8] *PsI.*, p. 124, Eng., p. 88. Pentru mai multe detalii referitoare la concepţia lui Brentano în această privinţă, a se vedea studiul meu din 1988.

[9] Primul este real sau energetic, ultimul este non-real sau anergetic, în sensul lui Anton Marty. A se vedea articolul meu din 1990 privitor la teoria lui Marty despre entităţile reale şi non-reale şi relaţia acestora cu gândirea lui Brentano.

[10] A se citi penultima propoziţie de la p. 21 a *DPs.* ca: *„ausser (in dem Sinn, daß sie) distinktionell (Trennbar sind)* [în afara (sensului că ele) (sunt separabile) distinctiv] şi nu ca Chisholm-Baumgartner, *„ausser (wenn sie) distinktionell (sind)"* [decât (dacă) (sunt) distinctiv].

[11] *Cf. PsI.*, p. 129 *şi urm.*

există decât la un anumit moment. În această privință corelatul obiectual este comparabil cu un întreg colectiv: așa cum corelatul obiectual există automat o dată cu începutul existenței actului corespondent, tot așa colectivul există automat o dată cu începutul existenței membrilor săi (deși nu suferă transformări istorice în nume propriu, ca ei, cu excepția cazului în care încetează să existe automat o dată cu încetarea existenței unuia sau mai multor membri).

4. PĂRȚI ALE ORIENTĂRII INTENȚIONALE (SEPARABILITATE DISTINCTIVĂ RECIPROCĂ)

Relația dintre act și obiect (dintre cele două părți ale perechii de corelate intenționale) este una orientată; acest caracter direcționat este și el marcat de o anumită complexitate. Viața noastră mentală este o chestiune de energie[12] (este, cum se spune, un flux al conștiinței). Această energie mentală este, într-adevăr, singurul tip de energie de care suntem în mod evident conștienți. În plus, concepția lui Brentano despre conștiință mai implică și o complicație a părților în virtutea faptului că și această energie psihică are o structură dublu pliată (numită, de fapt, de către Brentano „bienergie psihică"). Ea este alcătuită, înainte de toate, dintr-un *prim* flux al conștiinței obiectului (adică al corelatului său imanent, descris mai sus). În plus, față de aceasta, e necesar să distingem un flux *secundar* al conștiinței, orientat către această conștiință primară însăși; căci Brentano susține că conștiința unui obiect include cu necesitate în plan secund o autoconștiință însoțitoare „de acea parte" (*en parérgo*, cum spune Aristotel[13]). Nu voi contraargumenta împotriva lui că adesea suntem atât de cufundați și de concentrați în gândire încât pierdem conștiința faptului că gândim. Dar chiar în astfel de circumstanțe, argumentează Brentano, suntem conștienți „în planul secund" al actelor incluse; sigur că *nu observăm* actele date, dar există multe cazuri în care nu observăm un obiect primar de care suntem conștienți, ca atunci când, de exemplu, ne cade bretonul în câmpul vizual. A doua relație este ea însăși complexă, incluzând atât reprezentarea, cât și judecata, așa încât fiecare stare de conștiință manifestă (cel puțin) o structură și mai complexă, triplu pliată: energia primară, orientată către un obiect, împreună cu cele două tipuri de energie secundară – *reprezentare interioară* și *judecată interioară* – orientate, în final, către această energie primară însăși[14].

Dar care este relația ontologică dintre relaționările primară și secundară, implicate în fiecare act conștient? E limpede că nu este o relație a părții logice cu întregul, nici una de părți întrepătrunse (paralelă culorii și extensiunii). Mai degrabă ar trebui înțeleasă după cum urmează: din moment ce cele două fațete ale orientării

---

[12] *Cf. DPs.*, p. 80–83.

[13] *Met*, 1074 b 35 și urm.; *cf. DPs.*, p. 136 și urm., George 1978, p. 253.

[14] Desigur, conștiența noastră poate implica și fenomenul interesului – de exemplu, când ne exersăm gândirea. Totuși acest aspect ar trebui să-l lăsăm în afara discuției.

au obiecte diferite, relația dintre ele este similară, în anumite privințe, separabilității reciproce a vederii și auzirii; totuși, pentru că ele nu sunt într-adevăr separabile, e mai potrivit să vorbim aici de separabilitate distinctivă reciprocă, contrastând cu separabilitatea reală reciprocă a vederii și auzirii (*DPs.*, p. 25). Cele două fațete ale bienergiei psihice – cele ale percepției interioare și exterioare, am putea spune – sunt *inseparabile real*. Aici, ca și în toate celelalte cazuri, „separabilitatea distinctivă" brentaniană este de fapt o formă de inseparabilitate reală.

Brentano se referă în cele din urmă la ceea ce el numește:

5. PĂRȚI DISTINCTIVE ÎN SENS MODIFICATOR

Să presupunem că îi este frig cuiva. Atunci se poate spune că frigul se află în cineva care *simte*; dar felul în care simte el frigul este în mod clar diferit de modul în care este frigul în ceea ce este rece. Numai în ultimul caz, potrivit lui Brentano, recele este o parte distinctivă reală[15]. În primul caz, avem de-a face doar cu părți distinctive „în sens modificator" – ceea ce înseamnă părți distinctive care nu sunt câtuși de puțin părți.

Să ne amintim doctrina lui Brentano despre inexistența intențională a obiectului actului conștient. Cum trebuie înțeleasă această intenționalitate inexistentă? Ce este, mai precis, relația dintre acest obiect și obiectele „reale"? Să presupunem, și mai exact, că văd o culoare. Care este relația dintre culoarea văzută, pe de o parte, și orice culoare reală, pe de altă parte? Dacă văd roșu o să *devenim* eu sau actul meu roșii sau o să căpătăm eu sau actul meu roșeața reală ca părți? Sigur că nu. Și ceea ce vrea Brentano să spună aici este că acea culoare văzută conține o culoare reală, „nu ca parte distinctivă în sens propriu, ci numai ca parte care poate fi separată printr-o distincție modificatoare" (*DPs.*, p. 27).

Ceea ce vrea el să spună aici este că distincția respectivă nu este o distincție reală, separând *părți reale*, și nici chiar *părți distinctive* reale. După cum spunea Aristotel, „acela care vede este [doar] *într-un sens* colorat" (*De anima*, 425b 22, italice adăugate) – mai precis în sensul în care se poate spune că o strângere de mână este prezentă în acel tip de întreg pe care-l numim strângere de mână refuzată, sau în care se poate spune că un dictator este prezent în acel tip de întreg pe care îl numim dictator înlăturat de la conducere[16]. Și din acest motiv nu se poate vorbi în sens propriu de corespondență între obiectul gândirii și obiectele din lume. O astfel de corespondență ar putea fi cel mult o corespondență „în sens modificator".

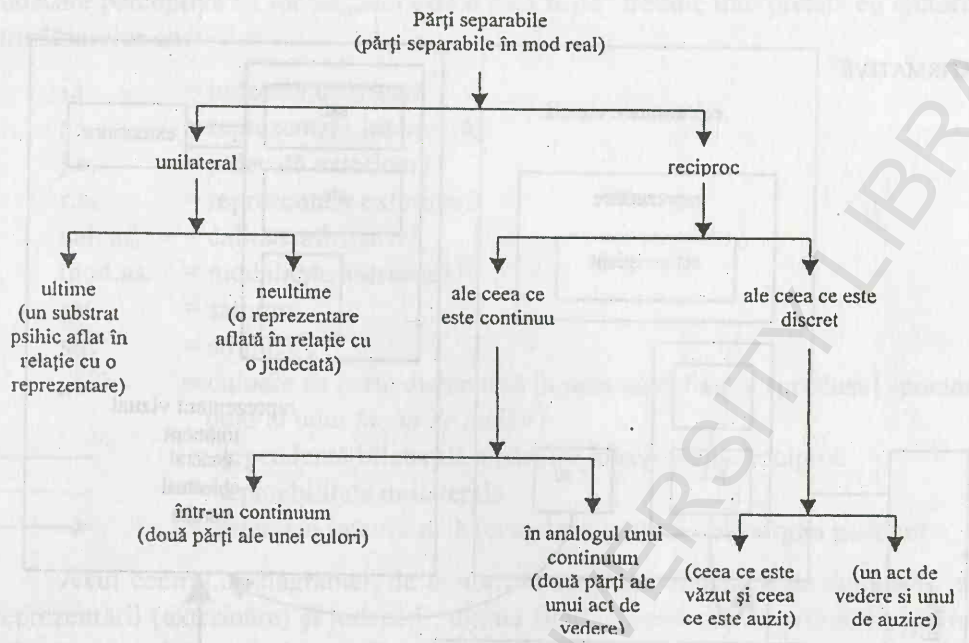
Observațiile de mai sus au dus la următoarea pereche de taxonomii ale diferitelor tipuri de părți:

---

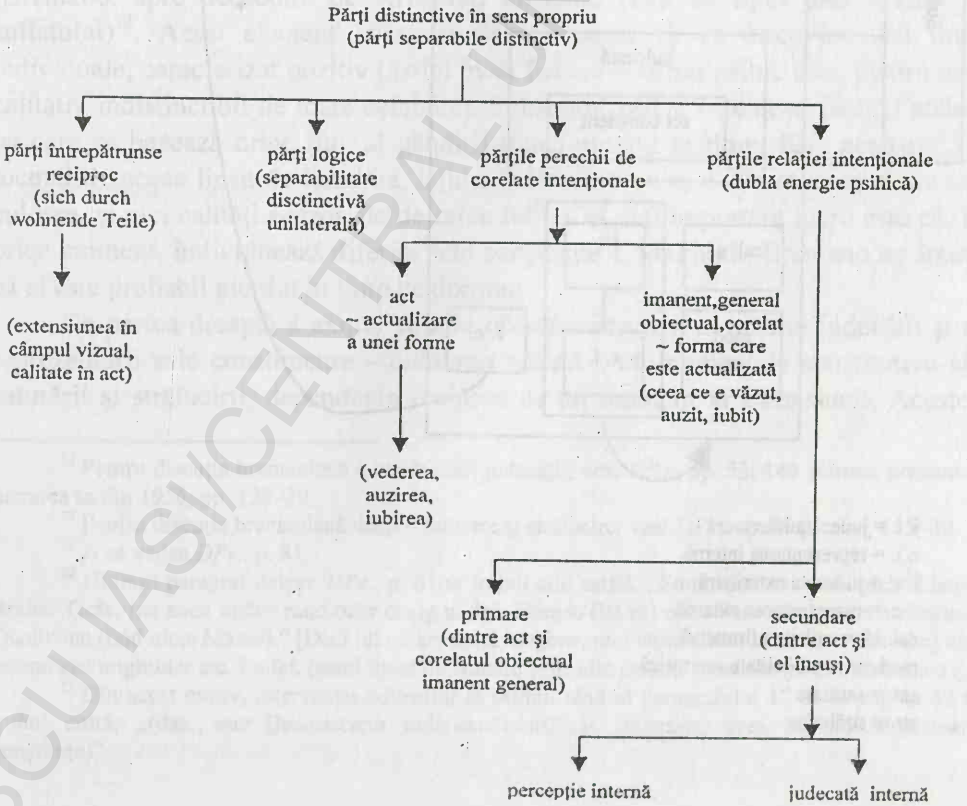
[15] A se vedea discuția despre *PsA.*, p. 80 (Eng., p. 54 *și urm.*) în lucrarea mea din 1988.

[16] Despre noțiunea de modificare implicată aici vezi lucrarea mea din 1986, a.

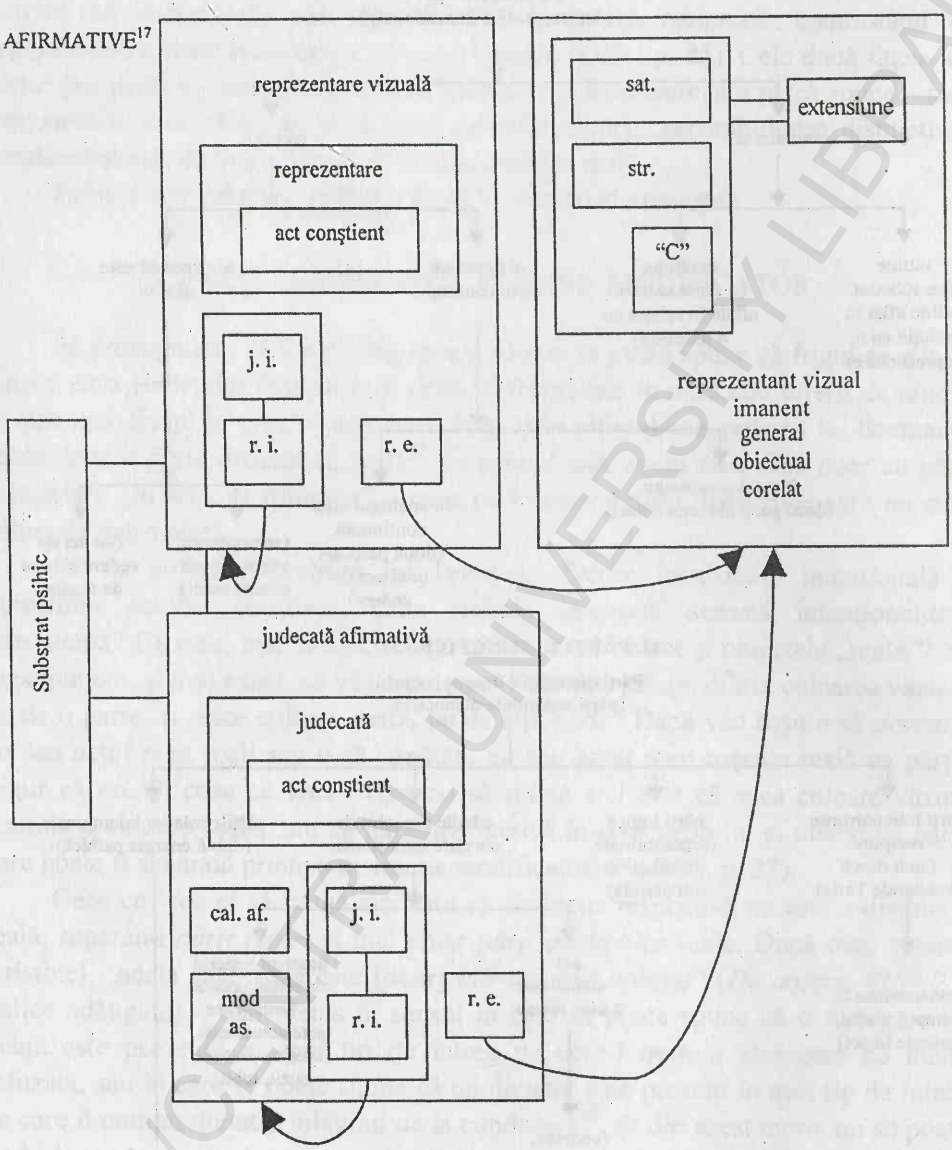
I. PĂRŢI SEPARABILE



II. PĂRŢI DISTINCTIVE



BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY



j. i. = judecata interioară
r. i. = reprezentarea internă
j. e. = judecata exterioară
r. e. = reprezentarea externă
cal. af. = calitate afirmativă
mod. as. = modalitate asertorică
sat. = saturare
str. = strălucire

BCU "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

Diagrama reprezentării unei secțiuni temporale instantanee a unui act de judecare perceptivă de forma „aici este o pată roșie" trebuie interpretată cu ajutorul următoarelor chei:

j.i.	= judecată interioară
r.i.	= reprezentare interioară
j.e.	= judecată exterioară
r.e.	= reprezentare exterioară
cal. af.	= calitate afirmativă
mod.as.	= modalitate asertorică[17]
sat.	= saturare
str.	= strălucire[18]
„C"	= culoare ca parte distinctivă în sens modificator (produsul spontan doar al unui *façon de parler*)
———	= dependență bilaterală a părților întrepătrunse reciproc
.....	= separabilitate unilaterală
——→	= orientare intențională (cele două părți ale bienergiei psihice)

Axul central al diagramei, de la nord la sud, este constituit de două acte ale reprezentării (exterioare) și judecății, ultima fiind dependentă de prima. De partea stângă a axului central se află ceea ce Brentano numește substratul psihic. (Brentano, spre deosebire de Aristotel, îngăduie ceva de tipul unei materii a sufletului)[19]. Acest element cvasimaterial nu poate fi, ca orice loc sau timp individuale, caracterizat pozitiv (astfel încât fiecare substrat psihic este, pentru noi, calitativ indistinctibil de toate celelalte). Substratul psihic este ceva fixat și stabil, pe care se bazează orice flux al gândirii transformabil în timp. Este nespațial, și tocmai de aceea lipsit de lungime, lățime, adâncime ș.a.m.d. De asemenea, nu are culoare, și nici calități senzoriale de orice fel[20]. Cel mai important lucru este că, în orice moment, individuează diferite acte conștiente[21]. Mai mult, Brentano ne spune că el este probabil pierdut în timp ce dormim.

De partea dreaptă a axului se află obiectul imanent al actului judecății și al reprezentării sale constituente – *culoarea văzută* – cu momentele constitutive ale saturării și strălucirii, dependente reciproc de un moment al extensiunii. Acestea

---

[17] Pentru discuția brentaniană a modalității judecății, vezi *DPs.*, pp. 53, 149 și urm., precum și lucrarea sa din 1956, pp. 125–30.

[18] Pentru discuția brentaniană despre saturare și strălucire, vezi *DPs.*, pp. 89 *și urm.*, 115–20.

[19] A se vedea *DPs.*, p. 81.

[20] Ultimul paragraf despre *DPs.*, p. 81 ar trebui citit astfel: „Somit (hat es) auch nicht Länge, Breite, Tiefe, (ist auch nicht) rund oder eckig u. dgl. Ebenso (ist es) ohne Farbe und andere sinnliche Qualitäten (und ohne Masse)." [Deci (el nu are) nici lungime, nici lățime, nici adâncime, (nu este) nici rotund sau unghiular etc. La fel, (este) lipsit de culoare și de alte calități sensibile (și este fără masă)].

[21] Din acest motiv, intervenția editorilor la primul rând al paragrafului 17 de la pagina 82 ar trebui citită: „(das, was Bewusstsein individualisiert)" – „(aceasta, ceea ce individualizează conștiința)".

sunt „creații ale conștiinței" și sunt singurele obiecte pe care le experimentăm vreodată. Astfel, lumea externă este în întregime în afara diagramei. Nu există nici un fel de dependență, pentru Brentano, între suflet și ceea ce există în realitatea externă. Cel mult putem presupune o *cauză* simultană, o experiență și un eveniment extern legate una de alta cauzal, în modalități pe care nu e treaba noastră să le discutăm aici[22].

BIBLIOGRAFIE

1. Brentano, F., 1867 *Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* (= *PsA.*), Mainz: Kirchberg (repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967). Traducere în engleză de R. George, *The Psychology of Aristotle*, Berkeley, University of California Press, 1977.
2. 1924, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (= *Ps.*), 2 vol., Leipzig, Meiner. Trad.în engleză *Psychology from an Empirical Stadpoint*, London, Routledge Kegan Paul, 1973.
3. 1956, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, F. Mayer- Hillebrand, ed. Bern: Francke.
4. 1976, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Continuum*, ed. S. Körner și R. M. Chisholm, Hamburg, Meiner. Trad. în engl. de B. Smith, *Philosophical Investigations of Space, Time and the Continuum*, London, Croom Helm, 1988.
5. 1982, *Deskriptive Psychologie* (= *DPs.*), ed. R. M. Chisholm și W. Baumgartner, Hamburg, Meiner.
6. Chisholm, R. M. și Haller, R., ed., 1978, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Amsterdam, Rodopi (și în *Grazer Philosophische Studien*, 5).
7. Frege, G., 1980, *Philosophical Writings*, ed. P. Geach și M. Black, ed. a treia, Oxford, Blackwell.
8. George, Rolf, 1978, *„Brentano's Relation to Aristotle"*, în: Chisolm și Haller, ed., pp. 249–66.
9. Hart, W. D., 1991, *„The Propositional Bond"*, în: H. Burkhardt și Barry Smith, ed., *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munchen, Philosophia, 731–733.
10. Mulligan, Kevin, ed., 1990, *Mind, Meaning and Metaphysics. The Philosophy and Theory of Language of Anton Marty*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer.
11. Mulligan, Kevin și Barry Smith, 1985, *„Franz Brentano and the Ontology of Mind", Philosophy and Phenomenological Research*, 45, 627–644.
12. Reinach, Adolf, 1911, *„Zur theorie des negativen Urteil"*, în: Reinach, *Samtliche Werke*, 2 vol., München, Philosophia, 1989, 95–140. Trad în engl. în Barry Smith, ed., *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, München, Philosophia, 315–377.
13. Smith, Barry, 1986, *„The Substance of Brentano's Ontology"*, *Topoi*, 6, 37–47.
14. 1986a, *„The Substitution Theory of Art"*, „Grazer Philosophische Studien", 25–26, 533–57.
15. 1988, *„The Soul and Its Parts"*, „Brentano Studien", 1, 75-88.
16. 1990, *„Brentano and Marty: An Inquiry into Being and Truth"*, în: Mulligan, ed., 111–149.
17. 1992, *„Characteristica Universalis"*, în: K. Mulligan, ed., *Language, Truth and Ontology*, Dortrecht, Kluwer, 50–81.

[22] Despre concesiile făcute de Brentano doctrinei paralelismului leibnizian, vezi secțiunea finală a lucrării mele din 1986.

LIMBĂ, EXPERIENȚĂ ȘI REALITATE*

HECTOR-NERI CASTAÑEDA[1]

Abstract. The problem with human life is the time. There is so much of it and all of it has to be lived through, or at least whiled away. Neither time nor life can be temporarily turned off except somewhat in sleep. The present *has* to be filled in with some experience or other. Humans have, therefore, been compelled to invent new types or modalities of experience, that is, new ways of thinking as forms of whiling time away. And to be a potential experiencer one has to be a potential experiencer one has to be a potential representer or language user.

1. INTRODUCERE

1.1. VIAȚA UMANĂ ÎNTR-O PILULĂ: GÂNDIRE, EXPERIENȚĂ ȘI TIMP

A fi om înseamnă a fi menit (sau programat prin evoluția naturală – sau de către Dumnezeu) să gândești pentru a trăi. Puterea noastră de a gândi este o rețea de propensiuni în vederea procesării informației despre lumea în care ne găsim, pentru a o schimba, sau pentru a ne bucura de ea, sau pentru a ne bucura de existența noastră în ea. Această putere a evoluat prin lupta umană pentru adaptarea la mediu confruntați cu amenințările la adresa vieţuirii, sub raport biologic. Prin această luptă pe care fiecare dintre noi a moştenit-o şi şi-a dezvoltat în continuare un program scchematic, biografic, de viață, într-adevăr, chiar autobiografic, ca un constructor de biografie, din interior, pornind de la o concepție despre lume şi urmărindu-şi planurile de construire a lumii, inclusiv rețeaua socială a fiecăruia, pe cât posibil mai ospitalieră şi mai plăcută. Puterea de gândire a unui agent este aşadar, un mecanism de supraviețuire biologică şi pentru îmbunătățirea calității biografiei.

Prin gândire agenții construiesc şi îşi înscriu în ei înşişi o hartă, o reprezentare a lumii din propria lor perspectivă, cu ei înşişi ca punct de origine pentru toate coordonatele relevante (din punct de vedere spațio-temporal, social şi politic). Prin gândire agentul se angajează în mod voluntar în planuri, în mod specific ca parte în proiecte sociale de magnitudini şi semnificații variate. Prin gândire lucidă o persoană devine scufundată în bucuriile prezentului în formele favorite ale experienței.

---

* Traducere de Henrieta Anişoara Şerban.

[1] Din volumul *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens*, Herbert Stachowiak (ed.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993, p.62-83.

Problema vieții umane, înțeleasă autobiografic, este timpul. Este atât de mult și tot trebuie traversat trăindu-l, sau cel puțin petrecându-l cumva. Nici timpul și nici viața nu pot fi temporar întrerupte, decât, într-o oareacare măsură, în somn. Prezentul *trebuie* să fie umplut cu o experiență sau alta. Ca urmare, oamenii au fost obligați să inventeze noi tipuri sau noi modalități de experiementare, adică, noi forme de gândire ca forme de petrecere a timpului, iar ei continuă. Acesta este secretul vieții, al biografiei: să umpli timpul cu gândire până la punctul unde (acel/acea cineva) are experiența unui timp plin, experiența de a nu avea timp destul să-și trăiască proiectele. Iar această gândire de umplere nici măcar nu trebuie să fie de înaltă calitate.

1.2. REALITATE ȘI EXPERIENȚĂ: A TRĂI AUTOBIOGRAFIC ESTE A TRANZACȚIONA CU INEXISTENTUL

Relațiile dintre om și lume au evoluat de regulă în multe și variate moduri. Dar relația fundamentală continuă să fie aceea că lumea este scena unde are loc trăirea biografică. Ceea ce implică o condiție deopotrivă factuală și normativă, ca lumea pe care o cunoaștem să fie aceeași cu lumea asupra căreia acționăm. Aceasta are o implicație dublă: trebuie să reprezentăm lumea așa cum este cu adevărat și cum poate fi prin propriul impuls și totuși trebuie să ne reprezentăm o lume atât de diferită pe cât o putem face. Trebuie să avem de-a face în gândirea și acțiunea noastră atât cu realul, cât și cu non-realul. Totuși, non-realul este mai solicitant pentru puterea noastră de gândire decât sugerează ideea precedentă.

Esența reprezentării constă în a fi supusă greșelii. Astfel, puterile noastre de gândire include în mod inerent puterea de a greși: ne ocupăm de ceea ce nu este cazul, dar ar fi trebuit să fie. (Este omenește a greși, tocmai fiindcă a corecta o eroare este o acțiune omenească, nu o simplă reacție termostatică la o schimbare de mediu.) Avem de-a face cu ceea ce este bine și cu ceea ce este rău, cu non-existentul și cu falsitatea. În adoptarea unui plan *trebuie* să concepem alternative non-existente și să alegem o secvență a acestora pe care s-o aducem întru existență, dar am putea și rata această întreprindere. Dacă ne angajăm în experiențe ludice ccompunem povești și inventăm caractere al piesei. Dacă vrem să înțelem lumea în complexitatea ei, în mod științific, putem stabili categorii de netități, care se pot dovedi goale de sens. Dacă vrem să explicăm anumite întâmplări, petrecute fie în știință sau în viața zilnică, putem considera ipoteticc indivizi în categorii bine diferențiate, dar ne putem și înșela asupra lor.

Pe scurt, a trăi autobiografic este la fiecare pas a tranzacționa cu și chiar a respecta și iubi non-existentul, uneori aflat în relații intime cu ceea ce există. Înseamnă a face ca cel puțin jumătate din autobiografia cuiva să atârne de un viitor încă ne-existent și să se întindă peste niște ramuri nicicând-existente ale viitorului acela – construind pe rămășițele prezente ale trecutului care nu mai există, mereu bucurându-se (sau suferind datorită) ficțiunilor prezentului.

1.3. UNITATEA EXPERIENȚEI ȘI UNITATEA PERSONALĂ

O unitate personală a experienței este condiția necesară pentru unitatea și integritatea personală a unei persoane. Această unitate se întinde peste mai multe dimensiuni: (a) o suprapunere a tuturor experiențelor cu realitatea; (b) în particular cu realitatea fizică aflată la fundația lumii noastre – de aceea chiar și cele mai fantastice experiențe imaginabile întotdeauna implică legături cu lumea reală; (c) un conținut calitativ împărtășit, spre exemplu, gândind la cea mai incredibilă dintre lumile ireale, o gândim ca având aceleași calități și relații de bază, sau tipologii din acestea (lumești); și (d) o structură minimală împărtășită.

Astfel, unitatea experienței rezidă în cele din urmă în faptul că realitatea nu este doar scena noastră de acțiune, ci și sursa tuturor puterilor noastre de gândire, indiferent de modul în care le exercităm. Comunitatea lumii fizice și instituțiile pe care le avem în comun oferă fundamentul tuturor experiențelor noastre.

Aici, totuși, nu ne preocupă fundamentul experienței, ci anumite aspecte ale unității sale interne: unele dintre *structurile cele mai persistente* ale conținutului experimentat, indiferent de tipul de experiență.

1.4. UNITATEA EXPERIENȚEI ESTE UNITATEA DE LIMBAJ A PERSOANEI

Fiecare episod de gândire este un eveniment în lume, având fie cauze, fie efecte, fie ambele. Episoadele de gândire practică (aplicată), adică episoadele de gândire prin care cineva își adoptă sau își recapitulează adoptarea de planuri sau intenții și episoadele de gândire volitivă pentru a realiza ceva sunt toate învelite în rețeaua cauzală. Aici, totuși, ne preocupă nu atât dimensiunile cauzale ale gândirii[2], cât conținutul său reprezentațional. Conținutul reprezentațional esențial, constituind axul central al *oricărei* experiențe este tocmai conținutul reprezentațional al fragmentului de limbaj a cărui denotație întrupează experiența în chestiune. Astfel, unitatea experienței unei persoane depinde de unitatea de limbaj a persoanei. Mai exact, din moment ce limbile sunt modalități bine înrădăcinate de activitate socială și comunicare, unitatea experienței unei persoane este la baza unității idiolectelor persoanei în cadrul limbajelor pe care o persoană le vorbește. Iar unitatea idiolectului unei persoane este în cele din urmă unitatea semanticii și pragmaticii idiolectului. Desigur, unitatea semantico-pragmatică subsumează regulile generale carea constituie idiolectul ca idiolect în cadrul anumitor dialecte specifice ale unei limbi naturale considerate.

Antepenultimul punct este că orice potențial experimentator trebuie să fie un potențial agent capabil de reprezentare, sau un potențial utilizator de limbaj. Penultimul punct este că din moment ce cineva își execută propriul proces de gândire, oricare i-ar fi cauzele, pentru ca cineva să posede un limbaj trebuie ca acel/acea cineva să aibă înscrise în *sine însuși/însăși* propensiunile de a reprezenta entități, aspecte, caracteristici, sau orice altceva ce poate fi gândit. Ultimul punct

[2] Relatarea mea despre structurile esențiale cauzale caracteristice pentru gândirea practică este desfășurată în trei texte complementare: H.-N. Castañeda 1975 (1977), cap.10, secțiunea 3, 1982 și 1981.

este că această capacitate de reprezentare a unui simbolism sau limbaj, implică deopotrivă şi nişte principii generale de reprezentare – *semantica* limbajului – şi nişte reguli care specifică aplicarea acestor principii generale în situaţii particulare – *pragmatica* limbajului. Desigur, aceste principii şi reguli sunt inerente şi există mai ales prin aplicarea lor de către o persoană care gândeşte, în situaţii particulare. (Ar însemna cu siguranţă un regres a presupune că fiecare utilizare a limbajului, este, după terminologia lui Kant, un act nu numai în acord cu dar şi reclamat de la o regulă lingvistică: În ce limbă ar fi gândite regulile superioare?)

2. ÎNTINDEREA GÂNDIRII SEMANTICE

2.1. SEMANTICA GÂNDIRII *VERSUS* SEMANTICA DOGMATICĂ

O persoană A consideră că *p* este o stare pe care A nu are nevoie s-o exercite. Dar când A exercită acea stare A crede în primul rând că *p*. Puterea de a gândi este astfel în primul rând puterea de a manifesta şi de a căpăta credinţe. Totuşi puterea de a gândi că *p* poate fi exercitată fără a şi crede că *p*, iar aceasta este esenţa trăirii biografice. Aceasta este parte a abilităţii noastre şi ţine de pachetul abilităţii noastre de a ne satisface nevoia să tranzacţionăm cu chestiunile non-existente. A gândi fără a crede este a gândi non-existenţial. În consecinţă, abiliatea de a face astfel este o fibră crucială aparţinând puterii de a gândi care împuterniceşte viaţa. De aceea este de maximă importanţă să ne legăm de faptul că deşi episoadele de gândire sunt manifestările primare ale unei stări de a crede, *conţinuturile lui a gândi transcend conţinuturile lui a crede*. Aceasta are o foarte importantă consecinţă imediată:

(Teza 1) Semantica şi pragmaticca unui limbaj folosit ca mijloc de gândire trebuie să fie destul de liber de constrângeri dogmatice pentru a-i permite persoanei să gândească ceea ce nu crede.

Vom vorbi despre o *semantică a gândirii* pentru a ne referi la principiile şi regulile semantice şi pragmatice care îngăduie unei limbi să respecte teza 1. Prin contrast, vom numi *semantica dogmatică*, teoriile semantice şi pragmatice care tratează semnificaţia şi referenţii expresiilor ca formulări de conţinut de credinţă, mai degrabă decât de gândire. Să explorăm în continuare această diferenţă.

2.2. MAI MULT DESPRE A GÂNDI ŞI A CREDE

Am văzut ca esenţă a gândirii că cineva trebuie să fie capabil să gândească *p* fără a şi crede că *p*. totuşi gândirea nu este exercitată niciodată într-un vacuum dogmatic: fiecare episod de gândire, fie acesta un exerciţiu de credinţă sau nu, îşi gândeşte un conţinut pentru că se află pe un piedestal de credinţe, presupuneri, presupoziţii înrădăcinate şi chiar nişte nefericite poziţii luate drept bune. Spre exemplu, faptul că lumea este normală cel puţin în regiunea noastră de interes, poate fi baza esenţială a piedestalului dogmatic; dar este de fapt o luare de bună neformulabilă, este o vagă atitudine de credinţă în constanţa lumii, îndiferent din ce constă ea, plus ceva credinţă în puterile noastre de gândire şi de a crede dogmatic,

deoarece acea constanță sau normalitate a lumii nu pot fi făcute pe deplin explicite. Astfel, fiecare episod de gândire mobilizează credințe sau presupuneri aproape de vârful piedestalului și acestea spijină fiecare episod de gândirecircumscriindu-i conținutul reprezentațional, fie că acesta este crezut, fie că nu. Gradul de mobilizare al unor astfel de credințe cu rol de sprijin poate fi măsurat prin gradul de disponibilitate imediată a celui/celei care gândește de a le gândi în exprimări.

Gândirea, așadar, presupune existența unui întreg ierarhic dogmatic de suport. În mod curent, fiecare dintre credințele unei persoane, gândită vreodată sau nu, are un loc în sistemul dogmatic ierarhic total al celui/celei care gândește. Totuși, schimbarea părților mobilizate din acest sistem poate de asemenea include rearanjarea însăși a ierarhiei. Nici o credință nu este o insulă în sine. Să examinăm un exemplu.

Să considerăm un caz oarecare, să spunem al cuiva pe nume Antonella, care crede că:

(1) Actuala regină a Angliei este bogată.

Acesta poate fi adevarată sau falsă. În mod clar, Antonella crede că *există* o persoană de sex feminin care este astăzi regina Angliei și care este bogată. Dar crezând astfel, Antonella crede că acea persoană de sex feminin există într-un loc din lume, este fie măritată, fie nu, cetățean britanic sau nu; într-adevăr ea crede, presupune sau ia de bună această chestiune, deși ar putea să nu fie capabilă să spună, dacă i se cere, că:

(2) Pentru orice proprietate F (*de a fi* F) a persoanelor
actuala regină este fie F fie nu este F.

Credința sa, sau ceea ce ia drept bună Antonella, (2), este parte din eșafodajul ei dogmatic care susține credința ei că (1). Antonella poate să nu creadă într-adevăr că (2) pentru că nu poate gândi în termeni așa de generali ca „ Pentru orice proprietate F (*de a fi* F) a persoanelor"; totuși, (2) guvernează credința ei că (1). Cel puțin, pentru orice proprietate de a fi F a persoanelor, ea ar fi întrucâtva gat să considere dacă regina Angliei este F sau nu. Mai general, un principiu al completitudinii ca (2) guvernează cel puțin obiectele obișnuite existente; de aici, a crede că ceva există este *a fi înclinat* să raționezi ceva de-a lungul dimensiunii realității care se referă la completitudine, ori de câte ori se ivește ocazia, chiar dacă principiul însuși nu poate fi formulat. Principiul funcționează ca un mecanism *nereprezentat.*

Antonella poate fi destul de sofisticată să susțină generalizarea totală a (2) ca pe un principiu nerestrictiv de completare existențială care unifică realitatea. Pe de altă parte, ea poate avea un sistem bogat de categorii înguste și domeniul ei de *proprietăți ale persoanelor* poate fi mai degrabă restrâns în raport cu al nostru. Acest aspect nu este important aici. Ceea ce contează este că gândirea și credința ei se conformează unor propensiuni structurale generale care îi guvernează fluxul gândurilor.

Să ne întoarcem la semantica propoziției (1). Fără îndoială, aceasta are o semnificație care îi îngăduie să fie folosită pentru a exprima credințe. Dar am văzut că oricine crede ceea ce exprimă propoziția crede și o sumă de *multe* alte lucruri și presupune sau ia drept bune o infinitate de credințe ce pot fi potențial incluse în procesul gândirii. Cât de mult din aceste aspecte este inclus în *semnificația*

propoziției? Cât de mult din aceste aspecte este inclus în *referentul* termenului „ regina actuală a Angliei"? Cât de mult din aceste aspecte este un simplu fundal dogmatic?

Discuția de mai sus despre conexiunea dintre (1) și (2) face trimitere la: (a) toate credințele constituind piedestalul dogmatic al gândirii procesate de către Antonella (1) *există* acolo în piedestal fiindcă sunt credințele ei și (b) pătrund acolo nu doar prin faptul că ea gândește că (1), ci fiindcă ea crede că regina Angliei există.

Parte din sarcina noastră este de a vedea consecințele tezei 1 pentru semantica gândirii. Dar înainte de a continua să înregistrăm câteva proprietăți majore ale gândirii.

2.3. CÂTEVA LEGI ALE GÂNDIRII ȘI DOGMATICII

(Teza B1) Episoadele de gândire posedă un caracter holistic *al conținutului*: conținutul lor este stabilit în cadrul unor grupe de categorii conectate prin ddiverse legături de implicație sau compatibilitate;

(Teza B2) Episoadele de gândire posedă un caracter holistic *al manifestării*: apariția lor pregătește propensiunile de a gândi conținuturi corelate, ceea ce depinde de biografia celui sau celei ce gândește și de istoria și contextul episoadelor de gândire în cauză; aceste episoadele de gândire gata de a fi declanșate include potențiale repetiții ale credințelor;

(Teza B3) Episoadele de gândire posedă un caracter holistic *al structurii*: apariția lor tip deasupra suprafeței (în conștiință) pe un iceberg dogmatic constând din înclinații construite în structură de a crede și de a gândi deopotrivă de-a lungul unor linii categoriale, sub un domeniu, probabil nu cu totul estimabil, al realității și în acord cu credințele specifice ale celui sau celei ce gândește, legate de subiectele de discurs.

2.4. ROLURILE PRINCIPALE ALE GÂNDIRII ȘI CREDINȚEI

Diferența dintre gândire și credință asupra căreia ne concentrăm are de-a face cu diferitele tipuri de succes de care simplele episoade de gândire, fără de aspectul lor dogmatic și stările de credință trebuie să fie capabile. Lipsită de conexiunile sale dogmatice, gândirea pur și simplu estimează materialele puse în fața credinței. Succesul credinței este măsurat de adevărurile pe care le *surprinde*. Simpla gândire este, pe de altă parte, neinteresată de surprinderea adevărurilor, ci funcționează ca modalitate de a aduce candidații la adevăr și constituenții lor. Succesul simplelor episoade de gândire este fundamentul atât la atitudinilor dogmatice, cât și al repetițiilor lor de gândire – fără a mai menționa atitudinile dogmatice de succes și repetițiile acestora.

Aducerea de materiale dogmatice prin simpla gândire este *referința gândirii*. Este unul dintre principalele subiecte de studiu aici. Dorim să câștigăm o mai bună înțelegere atât a structurii interne, cât și a succesului exterior al referinței de a vâna materiale dogmatice. Ce sunt aceste materiale de fapt? Și cum sunt acestea vânate?

2.5. SEMANTICA GÂNDIRII: CÂTEVA PRINCIPII FUNDAMENTALE

Principiul (Teza1) de mai sus este doar un principiu cu rol de demarcație. Trebuie să existe conexiuni pozitive între episoadele de gândire și actele de folosire a limbajului, adică o modalitate de gândire. Acestea au de-a face cu modul în care funcționează simbolismul în prezentarea față de gânditor a (Teza 2*A) Într-o situație de tipul descris în (Teza 2*) S gândește conținutului gândurilor lui sau ale ei. Ideea generală este aceasta: trebuie să existe o convergență între ceea ce simbolurile semnifică și denotă și ceea ce gândește vorbitorul. Formulând succint: *Reprezentarea lingvistică eficientă este o prezentare psihologică.* Mai specific, datorită celor două niveluri de reguli pertinente în rapoprt cu reprezentarea:

(Teza 2*) Reprezentarea construită înăuntrul (simbolul T pentru a) unui fragment de limbaj care apare, prin intermediul principiilor semanticce și a regulilor pragmatice sub guvernarea cărora vorbitorul-gânditor S a produs T este *prezentarea* gândită a lui S, adică este conținutul de gândire al episodului de gândire al lui S, întrupat în episodul constând în producerea lui T de către S.

Drept cazuri particulare avem:

(Teza 2*A) Într-o situație de tipul descris în (Teza 2*) S gândește calitățile, proprietățile și relațiile care sunt denotate de către expresia predicativă simbolică de compunere a T.

(Teza 2*B) Într-o situație de tipul descris în (Teza 2*) S se referă gândind (ori intenționează să se refere) la entitățile strict denotate de simbolurile cu termeni de referință singulari care-l compun pe T.

Această convergență dintre conținutul gândurilor și semnificația semantico-pragmatică și denotație ar trebui să rezulte într-o *gândire semantică* flexibilă – mai degrabă decât o aspră semantică dogmatică. În continuarea studiului ne vom concentra mai ales nu pe semnificcația predicatelor, ci asupra fenomenului de referință. Adică, ne vom concentra mai ales asupra convergenței semantico-pragmatice dintre denotația lingvistică și referința gândirii după cum s-a arătat în postulatul (Teza 2*B). acest subiect este mai bine demarcat, odată considerat în poziționarea sa din cadrul unei rețele largi de referință.

2.6. SOCIETATE, COMUNICARE, GÂNDIRE ȘI VORBITORUL MATUR

Am localizat referința gândirii sau cum preferă alții s-o numească, intenția de referință, în centrul unei rețele de fenomene intim conectate discutate sub titlul „ referință". După cum vedem, aceste fenomene aparțin unei rețele ierarhizate ale cărei fire și elemente nu trebuie suprapuse. În particular, trebuie să distingem referința gândirii, de cea a comuniccării, precum și referința gândirii de referința gomatică. Unii filosofi reduc cu plăcere un tip de referință la altul. Fără a prejudeca succesul unor astfel de proiecte, trebuie să înțelegem toate tipurile de referință și interconexiunile lor. Altfel nu putem ști dacă o propusă reducție se poate realiza sau nu.

Unii filosofi au un fior neplăcut când aud expresii ca „ referința gândirii", ca să nu mai vorbim de „ referința gândirii la persoana întâi. Aceste fraze tind să fie asociate cu limbaje private, care se presupune că au fost dovedite ca imposibile de

către Ludwig Wittgenstein sau de către John Dewey. Astfel merită să observăm faptul că mai susmenționata convergență dintre conținutul gândirii și referința semantico-pragmatică este necesară pentru ca un limbaj să fie atât mijloc de gândire cât și mijloc de comunicare a gândurilor. Se aplică la o limbă ca engleza – care este în mod explicit subiectul nostru. Pe scurt, subiectul clasic al limbajului privat poate fi lăsat la o parte.

Doar o singură remarcă generală aici, aceste argumente presupun că limbajul este o realitate socială și ccă discursurile individului vorbitor sunt manifestări parțiale ale acestei realități. Aici este un adevăr important și puternic, ce trebuie evidențiat într-un studiu despre rolul limbajului natural în experiențele obișnuite. Trebuie să menținem că limbajul este învățat prin desfășurarea de acctivități ca parte a diverselor grupuri sociale și ca membri ai instituțiilor. Trebuie să creditâm mai departe faptul că limbajul despre stări și episoade mentale este învățat în baza limbajului obiectelor fizice. Orice discuție despre stări subiective presupune discuția despre chestiuni obiective și intersubiective. Acest adevăr multifațetat este fundamental pentru a înțelege cum a evoluat limbajul și cum l-am învățat. Acest adevăr trebuie bine utilizat, în elucidarea anumitor alte adevăruri importante, printre care:

(L.1) O limbă există *în* dispozițiile fiecărui vorbitor pentru a o folosi ca mijloc de a gândi precum și ca mijloc de comunicare.

(L. 2) O limbă naturală nu este doar o familie de dialecte, ci și o familie de idiolecte cce se intersectează.

(L.3) Un vorbitor matur al unei limbi trebuie să fie capabil să folosească limbajul pentru a gândi lumea, experiențele lui, cu sine și pentru sine, în mod autonom, independent de controlul altor vorbitori: idiolectul său este baza realității sale lingvistice.

Pe scurt, natura socială a limbajului trebuie înțeleasă în contextul realității limbajului în natura fiecărui vorbitor individual, din moment ce nu există o altă natură umană în afara celei realizate în indivizii umani. Aici suntem interesați de limbajul folosit de către vorbitorii-gânditori autonomi, maturi care, de sigur, au învățat la unison cum să gândească și cum să ccomunice.

2.7. REȚEAUA IERARHICĂ DE REFERINȚĂ

Se pare că pentru a înțelege pe deplin fenomenul referinței trebuie să distingem între următoarele straturi ale rețelei de referință:

A. Ierarhia referințelor de gândire la persoana întâi ale vorbitorului;

B. Ierarhia referințelor dogmatice ale vorbitorului, ca o convergență a gândirii indivizilor cu indivizi despre care vorbitorul are anumite convingeri;

C. Ierarhia intențiilor referențiale de comunicare ale vorbitorului;

D. Ierarhia referințelor de gândire ale fiecărui ascultător;

E. Atribuirea de referințe pe care fiecare ascultător o face vorbitorului;

F. Referințele audienței compozite;

G. Denotația, dacă este vreuna, inclusă structural în limbajul împărtășit.

Schema A-G nu este exhaustivă. Spre exemplu, uneori problema dezbătută cu înfrigurare, dacă termenii din teoriile ştiinţifice conflictuale au sau nu aceeaşi referenţi, poate fi considerată o problemă separată, sau poate fi considerată un caz special al lui G. oricum, indiferent de cât de largă este considerată reţeaua de referinţă, ordinea A-G are o maximă importanţă din punct de vedere logic. Lucrările recente privind referinţa tip indice[3] au arătat că nu putem în general pune semnul egal între G şi oricare alt strat al reţelei de referinţă. Unii filosofi au făcut recent diferenţa între intenţiile vorbitorului de a se referi şi un concept (difuz) de referinţă care ar rezida pe undeva între D şi F, dar uneori pare a fi o combinaţie între F şi G. trebuie să facem distincţiile în mod global şi să ne ţinem minţile legate de ideea unei structuri de referinţă multi-ierarhice.

2.8. IERARHIA REFERINŢELOR ÎN DISCURS

Structura ierarhică a referinţelor şi a intenţiilor de referire a fost un obstacol pentru multe eseuri despre referinţă şi un personaj negativ necunoscut pentru destule dezbateri despre referinţă. Rolul intenţiilor secundare de referire a fost observat foarte rar – fără a mai vorbi despre rolurile intenţiilor referenţiale de grad terţiar şi superior. Să considerăm exemplul:

(3) Arthur l-a confundat pe preşedintele american Edward Kennedy cu fratele acestuia, Robert Kennedy.

(4) Robert Kennedy, preşedintele Statelor Unite în 1962 şi-a asumat responsabilitatea pentru fiasco-ul din Golful Porcilor.

Să considerăm că vom folosi pe fiecare dintre numeralele din dreptul propoziţiilor când discutăm acea propoziţie. Contextul va clarifica ce se intenţionează. Să spunem că cineva, spre exemplu Anna ajunge să creadă (3) fiindcă l-a auzit pe Arthur declarând (4). În mod clar, Anna, manifestându-şi convingerea exprimată prin (3) se referă în mod conştient la Arthur, precum şi la preşedintele american din 1962, Edward Kennedy, precum şi la Robert Kennedy. Fără îndoială, în contextul astfel descris ea este interesată de afirmaţia lui Arthur; ca urmare, referentul ei primar este Arthur. În ceea ce-l priveşte pe Arthur, el se referă atât la preşedintele american din 1962, cât şi la Robert Kennedy, precum şi la Golful Porcilor şi la fiasco-ul din Golful Porcilor. Dar aceşti referenţi au grade diferite. Referinţa sa la Golful Porcilor vine dintr-o intenţie derivată de a se referi, servind ca mecanism de identificare pentru fiasco-ul considerat. Ceilalţi itemi pot fi consideraţi ca având o ordine ierarhică relativă în gândul lui Arthur (4) de judecat după structura propoziţiei, simbolizarea a ce constituie gândirea sa (4): Robert Kennedy, fiasco-ul din Golful Porcilor, preşedintele din 1962. Gândirea sa despre

---

[3] Ce este un „indice"? Peirce, pentru a ne referi la unul dintre marii clasici ai semioticii, a împărţit semnele în trei categorii. *Orice semn este determinat de către obiectul său, fie, în primul rând, prin aceea că împărtăşeşte caracterul obiectului, când numesc semnul Icon; fie, în al doilea rând, prin aceea că este conectat realmente, în existenţa sa individuală, la obiectul individual, când numesc semnul Indice; fie, în al treilea rând, prin certitudinea mai mare sau mai mică cu care va fi interpretat ca denotând obiectul ca urmare a unui obicei... când numesc semnul un simbol.* (în J. Zeman, „Pierce's Theory of Signs", în T. Sebock (ed.), *A Perfusion of Signs*, Bloomington, Indiana Univerity Press, 1977) Un „indice" este spre exemplu fumul, pentru foc. *Nota traducatoarei.*

(4) este fără îndoială parte a unui şir de gânduri mai larg: propoziţia (4) aparţine unui discurs mai lung. Aici se pot dezvolta situaţii alternative. Spre exemplu, Athur poate că ţine o prelegere despre viaţa lui Robert Kennedy, despre istoria preşedinţilor americani, sau despre Golful Porcilor. Sau poate că ţine o prelegere despre viaţa preşedintelui american din 1962 şi are şi un capitol despre Robert Kennedy. Astfel, referentul primar al capitolului nu ar fi şi referentul primar al întregii prelegeri. Evident, alte diviziuni şi includeri sunt încă posibile.

Pe scurt, ordonarea ierarhică a referenţilor este relativă în raport cu discursul, incluzând sub-disccursuri formate dintr-o singură propoziţie. Calitatea de referinţă primară se modifică are cotituri şi suişuri, după cursul meditaţiei, sau al prelegerii. Poate fi comparată cu direcţia de mers. Direcţia generală a unei călătorii nu poate fi direcţia unei singure porţiuni a călătoriei datorită, întortochelilor şi cotiturilor drumului sau datorită opririlor pentru alimentarea cu gaz sau pentru odihnă.

2.9. GÂNDIREA ŞI REALITATEA

Să revedem (3). Se referă Anna la John F. Kennedy, care era de fapt preşedintele american în 1962?

Această întrebare arată o sursă a numeroase dispute despre referinţă. Putem distinge între referinţa *de dicto* şi cea *de re*. Referinţa *de dicto* este ceea ce am numit până acum referinţă a gândirii: aducerea de material dogmatic de către o persoană, prin gândire. Iar referinţa *de re* este referinţa la un obiect, un obiect existent, căruia îi pot fi asociate infinit de multe proprietăţi, *indiferent* de modul în care se face referire la el *de dicto*. În mod clar, Anna se referă conştient la preşedintele american din 1962, neavând idee că acel prşedinte este John F. Kennedy: ea nu se gândeşte că John F. Kennedy este ceva sau altceva. Cineva ar fi tentat să spună că de vreme ce el era de fapt preşedintele american din 1962, ea se gândeşte *la* el gândindu-se (la) preşedintele american din 1962: ea se gândeşte, cum ar fi, la *un* aspect sau felie din ansamblul reprezentat de individul căruia îi pot fi asociate infinit de multe proprietăţi şi prin acel aspect sau felie ea se referă la întregul obiect masiv care există acolo ascuns în spatele conţinuturilor gândului ei. Aşa ceva este evident adevărat. Poate fi rezumat spunând că Anna se referă *de dicto* la aspectul sau felia desemnată prin preşedintele american din 1962, nu la John F. Kennedy, dar se referă *de re* la John F. Kennedy – şi la oricine altcineva sau la orice alt aspect. Este acelaşi lucru ca preşedintele american din 1962. (Dar ce înseamnă aici „acelaşi lucru"?)

Este de maximă importanţă să ne legăm de această problemă şi de diferenţa tocmai discutată. Există un sens în mod crucial important în care (felia sau aspectul) preşedintele american din 1962 intră în conţinutul gândului exprrimat de Anna în (3) într-un mod mai personal decât John F. Kennedy – orice ar fi acesta într-adevăr. Este ca şi cum episodul de gândire al Annei ar fi acţionat ca un cuţit ontologic, care taie o felie din infinit masivul John F. Kennedy, sau ca un microscop, ca un telescop, care se poate concentra doar asupra unei părţi sau aspect al masivului individ, sau ca o prismă ontologică care desface în fascicule pe care le putem conccepe un fascicol compact de lumină care este individul masiv. Metafora

nu este importantă; dar distincția structurală spre care arată toate aceste metafore este importantă la modul absolut pentru a înțelege conexiunea dintre gândire și realitate.

2.10. SEMANTICA GÂNDIRII ȘI FELIILE, SAU ASPECTELE, FINITE ALE OBIECTELOR

Rezultatul exegezei de mai sus a conținutului gândului Annei (3) este capturarea și precizia contrastului dintre infinitatea reprezentată de realitate și finitudinea conținutului gândurilor, ca sculptate în piatră. Am întrezărit deja acest aspect când am discutat credința Antonellei (1), că actuala regină a Angliei este bogată. Exegeza credinței Annei (3) merge mână în mână cu piedestalul dogmatic independent care sprijinea credința Antonellei (1) de mai devreme. Obiectele fizice și persoanele compunând realitatea sunt mase unificate, cu infinite proprietăți și totuși în gândire doar niște felii, doar niște părți ale acestora pot fi prezente. Acest aspect sugerează cu putere faptul că semantica gândirii, adică semantica limbajului pentru a realiza referința *de dicto*, trebuie să aibă de-a face cu aspecte, felii, părți posibil de gândit ale obiectelor reale, mai degrabă decât cu obiectele reale în sine. Ca urmare:

(Teza 3*) Semantica modurilor de gândire pare să necesite ca referenții stricți ai referinței *de dicto* ai obiectelor existente să fie felii sau aspecte ale acestor obiecte.

3. UNITATEA SEMANTICĂ A LIMBAJULUI GENERAL AL EXPERIENȚEI

3.1. CELE PATRU MECANISME ALE REFERINȚEI SINGULARE

O rapidă trecere în revistă a experiențelor noastre relevă patru mecanisme principale ale referinței singulare, adică ale referinței făcute la indivizi ca atare, desfășurată în limba engleză în categorii gramaticale care se suprapun. Acestea sunt:

1. Referința tip indice;
2. Referința tip quasi-indice;
3. Referința descriptivă;
4. Referința prin intermediul numelor proprii.

Convenție terminologică. Atunci când vorbim despre indicatori, quasi-indicatori, nume proprii, descrieri definite, verbe, substantive sau orice altă categorie pragmatico-gramaticală, vorbim despre *tipurile de utilizări* ale expresiilor considerate. Cuvintele și frazele aparțin unor categorii doar în contextul unui discurs.

3.2. REFERINȚA TIP INDICE ESTE O REFERINȚĂ CONFRONTAȚIONALĂ

Acesta este mecanismul fundamental prin care cineva își găsește locul în lume, de fapt pentru ca cineva să se auto-localizeze în lume prin confruntarea sa cu

obiecte importante din mediul său înconjurător. Mecanismul limbii engleze pentru referințele tip indice este compus dintr-o mixtură gramaticală: expresii demonstrative („aceasta", „aceea", „acum", „atunci", „aici", „acolo"), pronume personale („eu", „tu", „ea", „el"), timpuri verbale mai ales acelea folosite în construcțiile vorbirii directe.

Facem referință de tip indice la itemi prezenți în experiențele noastre într-o asemenea măsură în care chiar sunt, dar referința nu include și clasificarea itemilor ca itemi prezenți. Spre exemplu, a gândi despre un item văzut ca despre *aceasta* este *a performa* operația de găsire a lui creând itemul *aceasta* într-un câmp vizual. Nu este și a atribui acelui item proprietatea relațională de a fi prezent în câmpul vizual curent. A gândi despre el ca *aceasta* este mai degrabă a-i așeza acea prezență. Simbolul cuvântului „*aceasta*" în cel mai bun caz îi atribuie itemului văzut o proprietate neanalizată rezultând din, mai degrabă decât constând din, o confruntarea vizuală a sa cu observatorul.

În mod similar se întâmplă și cu alte tipuri de referință tip indice. Cineva se referă la sine ca el însuși vorbind la persoana întâi: ca *eu*. La fiecare persoană pe care o găsim în contextul nostru imediat de vorbire ca și co-dialoganți ne referim la persoana a doua: ca *tu*; la persoanele pe care le observăm fără să le vorbim ne referim demonstrativ ca *el* sau *ea*; la persoanele observate și la obiectele pe care le confruntăm în mod imediat ca *aceasta* sau *aceea*.

Are cea mai mare importanță să apreciem faătul că gândirea perceptuală este departe de a fi pasivă ori pur și simplu clasificatorie. A percepe înseamnă în mod efectiv a demarca un *acum*, o rețea de *aici-uri* și *acolo-uri* și a crea din masa vagă a ceea ce este prezentat conștiinței, un set de *aici-uri* și *acolo-uri*. Există astfel în referința demonstrativă o funcție *executivă* de *plasare* a itemilor, ca să spunem așa, ca și cum ar fi confruntați în *propria persona* în experiență.

A gândi în modalitatea de indiceare despre un item NU este a gândi că cineva sau ceva este prezentat de către un asemenea item. A gândi aceasta de pe urmă este a susține o piesă de gândire, de reflecție, care trebuie să se bazeze pe faptul că ce e corect este în mod factual confrontațional. Rolul executiv al gândirii confrontaționale fundamentează, mai degrabă decât este el însuși fundamentat de, fie gândirea despre experiență clasificatorie de ordin doi, fie gândirea descriptivă.

3.3. REFERINȚA TIP INDICE ÎN GÂNDIREA REFLEXIVĂ

Prin gândire reflexivă asupra episoadelor de gândire ale cuiva, cineva trăiește o confruntare, o confruntarea de ordinul doi, cu stările și actele proprii. Cineva poate astfel gândi despre acestea în mod demonstrativ: *Această gândire; această (modalitate de) vedere;*...Acum, episoadele de gândire în absență sunt proceduri, am spus, de a satura obiectele absente cu o prezență provizorie. Astfel, în confruntarea propriilor episoade de gândire cineva confruntă prezența provizorie a absentelor obiecte despre care a gândit prin și în cadrul episoadelor de gândire supuse gândirii reflexive. Așadar, cineva are o experiență pur intelectuală în care cineva se poate referi demonstrativ la ceea ce gândește. Cineva gândește: „Omul cu

pălărie roşie pe care l-am văzut ieri chiar n-avea nici o plăcere să-i vorbească femeii care l-a oprit. *Această femeie* (îşi zice refrindu-se confrontaţional la obiectul provizoriu prezent într-un interval restrâns de timp) se rătăcise şi cerea îndrumări pentru a ajunge la Centrul de conferinţe."

Meditaţia este o formă pur intelectuală de activitate non-perceptuală care creează domenii de prezentare, fără a trebui să fie reflexivă, deci fără a trebui să implice şi conştiinţa de sine. Fiecare şir meditativ al gândurilor îşi creează propriul *spaţiu demonstrativ de meditaţie*. Spre ilustrare să considerăm cazul doamnei Curie care-şi petrecea timpul dineurilor oficiale cu socoteli mintale. Avea şiruri întregi de formule aliniate în spaţiul imaginaţiei sale. Să considerăm o împrejurare, să spunem M, în care a creat un şir mai lung de gânduri, care a inclus un fragmat ce s-ar traduce după cum urmează:

(Fragmentul M) ... *aceasta* n-o să meargă; poate că *cealaltă* va funcţiona...

unde simbolurile pentru demonstrativele franceze sau poloneze pe care le-a folosit se refereau prezentaţional la nişte adevăruri matematice pe care le considera. Aici, ordonând distanţa din gândire descrisă de contrastul „ aceasta"/"cealaltă" este pur temporală. Ca urmare, spaţiul demonstrativ de meditaţie al doameni Curie cu ocazia M, poate fi egalat cu un segment temporal compus din momente specifice ale timpului T_m al lui M. Deci, mai ilustrativ pentru noi, putem reprezenta fragmentul gândirii ei în împrejurarea M ca:

(Fragmentul Ma) ... $aceasta_m$ n-o să meargă; poate că $cealaltă_m$ va funcţiona...

3.4. SEMANTICA GÂNDIRII DE TIP INDICE: REFERINŢA PERCEPTUALĂ

Să ne amintim (Teza 3*) de mai sus, sugerată de exegeza modului în care gândirea Annei că (3) este în acelaşi timp referirea ei *de re* şi *de dicto* la preşedintele american din 1962, dar ea se referă doar *de re* la John F. Kennedy. (Teza 3*) impune ca semantica gândirii să solicite ca denotarea *strict* semantico-pragmatică a termenului „ preşedintele american din 1962" aşa cum este el folosit de Anna să fie doar un *aspect* sau *felie* dintr-un obiect existent cu potenţiale infinite proprietăţi. (Discutăm în continuare dacă numele propriu „ John F. Kennedy poate denota obiectul existent cu potenţiale infinite proprietăţi, ca întreg.) Ne întrebăm acum dacă termenii indice funcţionează în gândirea despre „ preşedintele american din 1962" , ca şi cum ar vâna anumite aspecte sau felii din obiectele cu potenţiale infinite proprietăţi, sau dacă funcţionează în mod diferit. Să considerăm nişte date.

Situare perceptuală. Jones face jogging într-o dimineaţă ceţoasă printr-o pădure. El este confruntat cu un câmp vizual şi-şi formează o judecată perceptuală. Există patru cazuri de considerat:

(A) El judecă naiv, luând altfel corect ceea ce vede drept adevăr:
(1) Acela este un om care se îneacă.
(B) El judecă incorect, luând ceea ce vede drept adevăr:
(1) Acela este un om care se îneacă.

(C) El îşi pune la îndoială percepţiile şi chiar dacă nu halucinează el judecă grijuliu:

(2) Acela PARE SĂ ARATE (CA ŞI CUM AR FI) un om care se îneacă.

(D) El îşi pune la îndoială percepţiile în mod corect pentru că halucinează şi judecă precaut:

(3) Acela PARE SĂ ARATE (CA ŞI CUM AR FI) un om care se îneacă.

Să interpretăm situaţia. Mai multe aspecte sunt cruciale ca importanţă. *Mai întâi*, semantica şi pragmatica situaţiei de vorbire cer ca demonstrativul *Acela* să aibă în mod precis aceeaşi semnificaţie şi acelaşi referent în oricare dintre cele patru cazuri. Denotaţia strict semantico-pragmatică a simbolului lui Jones pentru „ acela" este, conform principiului (Teza 2*B) de mai sus, de asemenea şi referentul de gândire al lui Jones şi trebuie să fie şi orice localizează el în câmpul vizual şi numeşte prin „ Acela". *În al doilea rând*, diferenţele dintre cazuri nu sunt semantice sau referenţiale, ci ţin de realitate sau de atitudine. *În al treilea rând*, realitatea rezidă dincolo de percepţia prezentă a lui Jones, în exemplele care apar prin comentariul NOSTRU, din moment ce funcţionăm ca depozitari ai realităţii şi ai adevărului. *În al patrulea rând*, atitudinile lui Jones îi sunt acestuia la îndemână, iar el le exprimă prin copulele „ este" şi „ pare a fi" sau „ arată ca şi cum ar fi".

O semantică standard a credinţelor se sprijină pe cazul (A) şi ne dă o relatare a semnificaţiei şi a referentului pentru „ acela" în (A) (1). Aceasta ia în mod natural acel referent a fi entitatea (cu potenţiale) infinnite proprietăţi din lumea reală care este ACEEAŞI (în cce sens?) cu ceea ce el vede şi numeşte *acela*. Dar atunci jocul dintre (A) şi (B)-(C) devine problematic. Limba ca modalitate de gândire are o semantică generală care-i îngăduie să fie impenetrabilă pentru acea realitate în acelaşi mod în care atitudinea lui Jones este pentru ceea ce experimentează. Desigur, vrem să explicăm judecăţile perceptuale şi semantica şi pragmatica limbajului întrupând asemenea judecăţi în cazurile (B)-(D) de asemenea. Mai m ult, vrem să dăm seama de unitatea de personalitate ţinând cont de cele patru tipuri de experienţă şi de unitatea semantică a limbajului general al experienţei.

Trebuie, pe de altă parte, să ne legăm de unitatea semanticăa demonstrativului „ acel", care îi asigură funcţionarea în cazul (A) ca şi în cazurile (B)-(D). În mod clar, atunci, *referentul sirict semantico-pragmatic* al lui „ acel" NU este un masiv obiect fizic cu infinite proprietăţi sau o persoană. În cazul în care credinţa este existenţială, ca în (1), sau veridică, aşa ca în cazul (A), atunci există aşa un obiect masiv ca *referentul dogmatic* – dincolo de referentul strict semantico-pragmatic. Acesta din urmă trebuie să fie un individ mai subţire: un aspect demonstrativ sau o felie care există în câmpul perceptual. Aici rezidă doar un pas incipient al unei teorii a percepţiei[4] cu nuanţe fine care necesită o semantică a gândirii de tip indice, la rândul său, cu nuanţe fine. Ca urmare:

(Teza 4*) Semantica gândirii de tip indice impune de asemenea ca denotaţia strict semantico-pragmatic al simbolurilor termenilor indice să fie aspecte sau felii ale obiectelor fizice cu infinite proprietăţi în cazul percepţiei veridice.

[4] O detaliată relatare a unei teorii specifice a percepţiei de acest fel apare în H.-N. Castañeda 1977. Aceasta este o versiune prescurtată a ultimelor două capitole (ce n-au fost niciodată publicate în limba engleză) din lucrarea lui H.-N. Castañeda din 1982.

(Teza 5*) Denotația strictă a simbolurilor termenilor indice sunt aspecte libere, sau felii, care nu aparțin obiectelor fizice cu infinite proprietăți în cazul percepției halucinante sau semi-halucinante.

(Teza 6*) Denotația strictă a simbolurilor termenilor indice există în interiorul câmpului perceptual în care apar.

3.5. REFERINȚA DE TIP INDICE (EXPERIMENTAL) ESTE PERSONALĂ ȘI EFEMERĂ

Reflecția ne arată imediat că referința tip indice este neapărat personală: cineva se referă folosind indicii la ceea ce confruntă *cineva* într-o experiență dată. De asemenea referința tip indice este în mod esențial efemeră: aspectele particulare pe care cineva le întâlnește într-o experiență, nu le are și într-o alta – dacă cineva este să aibă o experiență bogată capabilă să susțină întreaga sa viață (ceea ce cineva numește printr-o expresie folosind indici anumiți nu este în mod tipic același lucru cu ceea ce numește cineva prin aceeași expresie dar într-o altă împrejurare. În mod palpabil, caracterul obiectelor de a fi acesta ori acela, așa cum le percepe cineva, sunt în mod exasperant de efemere: un *acesta* se transformă rapid într-un *acela*; un *tu* dispare înlocuit de altceva și apoi nu rămâne decât cineva care se agită în legătură cu ceva sau cu altceva. Nimic nu este un *tu* care durează – cu excepția poate a lui Dumnezeu, pentru misticul credincios –; nimic nu este în mod intrinsec *acesta* sau *acela*. La fel, nici un moment nu poate pretinde a fi *acum* dincolo de sine – cu excepția poate a timpului ca întreg așa cum este perceput de către Dumnezeu –; și nici un loc nu are ca un drept de proprietate a fi *aici* sau *acolo* – cu excepția poate a spațiului ca întreg așa cum este confruntat de către Dumnezeu. Există măcar un *eu* care să reziste vicistitudinilor experienței? Dacă da, care *eu*? Al meu? Ei bine, este singurul *eu* la care mă pot referi în mod singular la acest moment folosind aceste simboluri ale pronumelui la persoana întâi, *eu*, dar cât de rezistent este? Cât de mult pot *eu* exista? Cred, desigur, că am trăit șaizeci de ani; dar se poate echivala această credință cu eu-*acum* crezând că am trăit, altfel spus, cu eu-acum crezând că ceva sau mai degrabă o secvență de ceva-uri a existat timp de șaizeci de ani și că ceva sau fiecare termen al acelei secvențe este posulat să fie în mod *dia*cronic același cu eu(-acum)?

Pe scurt:

(Teza I **) Mecanismele de referință tip indice sunt coloana vertebrală a limbajului experienței. Funcția lor principală este de a descrie unui observator conținuturile câmpurilor perceptuale, unde se strecoară în mod normal obiectele fizice cu infinite-proprietăți asociate lor.

3.6. LIMBAJUL ALTOR MINȚI: CVASI-INDICATORI

Caracterul efemer al referinței tip indice ridică o problemă serioasă: Cum putem gândi referințele trecute?

Caracterul personal al referinței tip indice ridică ccea mai serioasă problemă: Cum îi putem gândi pe ceilalți, adică, ființele înzestrate cu puterea de a face referințe tip indice?

Aceste probleme au o soluție unificată, şi anume: inventarea specială a unui mecanism care reprezintă descrierea referințelor de tip indice ale celorlalți (făcute de către ceilalți). Acesta este mecanismul *cvasi-indicatorilor*. De aici, ca un complement al (Tezei I **) avem:

(Teza Q **) Mecanismul referinței de cvasi-indice este coloana vertebrală a limbajului celorlalte minți. Prin descrierea refeerințelor de indice, cvasi-indicii servesc pentru a îi reprezenta pe cei care fac asemenea referințe ca gânditori şi posesori de subiectivitate.

Cea mai relevantă modalitate de *atribuire* a referințelor tip indice la ceilalți este prin intermediul *referințelor* noastre *de cvasi-indice*. Acestea NU sunt referințe tip indice, fiind descrieri ale referințelor tip indice ale celorlalți. Este un tip de referire delegată prezentațională la obiecte care nu sunt în mod necesar prezente pentru noi, printr-o reprezentare a prezenței lor pentru ceilalți. Referința de cvasi-indice are şi o funcție *executivă* punând în fața ochilor cuiva o *replică* a referințelor de tip indice ale celorlalți. Cvasi-indicii sunt astfel un extraordinar şi important mecanism de referință din limbajul natural. Cel mai clar cvasi-indicator din limba engleză este pronumele „ el/ea(el însuşi/ea însăşi)" din construcțiile vorbirii indirecte care nu au un antecedent în aceeaşi construcție. Dar alte expresii, în special cele folosite pentru a face referința de tip indice au utilizări cvasi-indice. Să considerăm spre exemplu:

(5) Acum un an, urmărind adâncitura de lângă un stejar uriaş M plantat de către stră-stră-bunicul său, editorul lucrării *Soul* gândea (aceea) că:

(S) o comoară a fost ascunsă ACOLO şi că EL (EL ÎNSUŞI) AR FI bogat dacă EL(ÎNSUŞI) ar fi scos-*o* la lumină atunci.[5]

Această propoziție îngăduie multe interpretări diferite. Printre ele o interpretare firească merită toată atenția: propoziția (5) descrie o situație perceptuală în care editorul lucrării *Soul* cconfrunta obiecte, într-o manieră nu atât descrisă, cât *ilustrată*, prin propoziția subordonată (S). Dar aceasta este ilustrarea *noastră*, cu intenția de a captura propria confruntare a editorului prin intermediul referințelor tip indice, mai degrabă în termenii nostri decat prin citare:

(6) Acum un an, urmărind adâncitura de lângă un stejar uriaş plantat de către stră-stră-bunicul său, editorul lucrării *Soul* gândea următoarele:

(D) „ O comoară ESTE ascunsă AICI. VOI FI bogat dacă aş scote-*o* la lumină ACUM.[6]

---

[5] În engleză

(5) A year ago watching the depression next to the huge oak tree M planted by his great-great-grandfather, the Editor of *Soul* thought that

(S) a treasure WAS hidden THERE and that HE (HIMSELF) WOULD BE wealthy if HE(HIMSELF) dug *it* out THEN.

[6] În text:

5) A year ago watching the depression next to the huge oak tree planted by his great-great-grandfather, the Editor of *Soul* thought thus

(D) „A treasure iS hidden HERE. I WilL BE wealthy if I dig *it* out NOW.

Propoziția subordonată (S) a lui (5) re-prezintă în cadrul întregului context al propoziției (5) referințele de tip indice ale editorului lucrării *Soul*, semnalate prin majuscule în (6):

Indicatori în (6) (D) cvasi-indicatori în (5) (S)

ESTE A FOST
AICI ACOLO
EU EL (EL ÎNSUȘI)
VOI FI AȘ FI
ACUM ATUNCI

Desigur, NU trebuie să pretindem că expresiile din prima coloană sunt întotdeauna indicatori sau că expresiile din a doua coloană sunt mereu cvasi-indicatori. Desigur, adverbele"atunci" și „ acolo" sunt uneori folosite ca indicatori și vom vedea că pronumele personal la persoana întâi „ eu" este uneori folosit ca un cvasi-indicator. La fel, timpurile verbelor au folosiri non-indice; ceea ce este mai ales adevărat în cazul timpului prezent. Mai mult acel *o* din „ dacă aș scote-*o* la lumină ACUM" este obscur. Chiar în interpretarea firească, acest „ *o*" poate reprezenta modul editorului de a-l folosi pe „ o" ca pronume corelat cu modul său de a folosi cuantificatorul „ o comoară"; dar acel „ o" poate, pe de altă parte să-și aibă originea într-o folossire a frazei indicative, cum ar fi „ această comoară".

În mod clar, este o trăsătură de delegare a limbii engleze de a nu avea un repertoriu distinct de cvasi-indicatori pur lexicali. Aceasta poate arăta un aspect caracteristic despre modul în care lumea îi privește pe vorbitorii nativi de limbă engleză. Probabil observația poartă și o sugestie privind faptul că singura subiectivitate care contează este cea a persoanei întâi.

3.7. REFERINȚA FĂCUTĂ LA OBIECTELE ABSENTE: DESCRIERILE SINGULARE

Ne poziționăm în lume prin referințe de tip indice și avem idee (păreri) despre cum și unde se poziționează ceilalți prin referințele de cvasi-indice. Așa putem gândi despre orașe și păduri îndepărtate și despre timpuri viitoare îndepărtate. Avem nevoie să gândim (și) despre obiecte ce nu-s prezente în percepția noastră. Trebuie să ni le facem cumva disponibile.

Gândirea este un superb dispozitiv care împuternicește viața fiindcă depozitează niște prezențe delegate în orice nu este disponibil confruntării. A gândi neperceptual este a face ceva absent să devină cumva prezent, printr-o reprezentare în mod drastic diferită de ceea ce reprezintă. Căci datorită acestei diferențe drastice ne-perceptuale este gândirea *simbolică*. Pentru o gândire eficientă avem nevoie de un simbolism adecvat și bogat. Pe de altă parte, avem nevoie de proprietăți repetabile, universale, prin care putem identifica gândul despre obiectele absente cu obiectele confruntate în experiență; dar avem nevoie de proprietăți repetabile și pentru a asigura topica unitară a unui șir de gânduri despre unul și același obiect; mai mult, avem nevoie de proprietăți pentru a diferenția obiectele pe care le

gândim în absență. Deci gândirea în absență (perceptuală) poate să-şi ajungă obiectele doar dacă le separă de alte obiecte prin intermediul unui set de trăsături posedate (de către fiecre obiect – n.trad.) în mod unic: *Acela şi doar acela*...este exact forma fundamentală a unui mecanism singular de referință non-perceptuală.

Descrierile definite sunt de asemenea folosite pentru a gândi despre obiectele prezente în experiență, într-o *referință* mixtă *indicativ-descriptivă*, ca, spre exemplu, atunci când ne gândim ACEA *pasăre uriașă care se apropie de copac din stânga*. Fără îndoială, unele obiecte absente sunt accesibile pentru experiență, probabil toate obiectele la care ne putem referi în mod singular, altfel spus, ca la nişte indivizi, trebuie să fie în principiu accesibile pentru experiența noastră. Dacă este aşa, orice referință singulară la obiecte absente din experiență este obținută printr-un algoritm construit în baza conexiunilor lor cu obiecte prezente în mod curent în experiență. Astfel, avem acest cel mai important principiu despre conexiunea dintre limbaj, gândire, experiență şi realitate:

(Teza 7*) Toate referințele singulare implică o conexiune, fie explicită, fie tacită, cu itemii la care se face referire în mod indicativ, sau cu obiectele disponibile experienței curente ca indici sau cu experiența însăşi. Referința nu este în mod exclusiv o chestiune de semantică, ci este o chestiune a pragmaticii semanticii expresiilor cu denotație singulară.

Pentru ilustrarea acestui principiu să considerăm dialogul următor:

(7) ARTHUR: Anna, unde ai lăsat cărțile despre membrii familiei Kennedy?

ANNA: Le-am aşezat pe *masă*.

În mod evident, există milioane de mese în lume, astfel că descrierea definită „ masa"[7] nu denotă nimic aşa cum există în idiolectele noastre englezeşti, sau în sistemul general al limbii care susține idiolectele noastre. În sistemele de limbă descrierile definite nu denotă nimic special, dar semantica le acordă o fantă sau un loc liber (iar) atunci când se găsesc într-o situație concretă de vorbire simbolurile lor primesc un filtru contextual al domeniului de discurs. Pentru siguranță, în unele cazuri domeniul de discurs poate fi lumea întreagă. În mod tipic, domeniul de discurs care se completează este foarte limitat şi modest: membrii familiei, animalele de casă ale vecinului, elevii dintr-o anumită clasă, părțile care participă la o discuție. În *domeniul de discurs* în cadrul căruia Arthur şi Anna conversează, nu există decât o singură masă.

Unicitatea descrierii definite din contextul de vorbire NU apare fiindcă descrierea este abrevierea uneia mai lungi care menționează contextul. Contextul este demarcat de scopul dialogului şi fără vreo abreviere la care să recurgă vorbitorii doar văd *o* masă. Aici din nou avem o trăsătură sau regulă care guvernează actul de vorbire, dar nu este nici parte a actului de vorbire, nici a conținutului gândirii.

---

[7] Am folosit aici „masa" şi nu „masă", ca mai sus, fiindcă în textul englezesc avem „I set them on *the table*.", aşadar pe „masa". Nota traducătoarei.

3.8. SEMANTICA GÂNDIRII OBIECTELOR ÎN ABSENȚĂ

Deja am discutat aspectul în povestirile cu Anna şi Antonella. Avem (Teza 3*) care obligă o semantică a nuanțelor fine pentru reflecția despre preşedintele american din 1962. În mod concret, aceleaşi considerații se aplică oricărui alt termen al formei *Acela şi doar acela*... Astfel, (Teza 3*) arată mai degrabă pre-posedând referințele mai degrabă *dedicto* prin intermediul descrierilor singulare pe care le considerăm.

3.9. REFERINȚA PRIN INTERMEDIUL NUMELOR PROPRII

Există neînțelegeri extrem de răspândite legate de numele proprii. Se presupune că acestea ar fi dispozitive ataşate în mod unic unui obiect. Nu este cazul, desigur. Toți ştim mai mulți de Richard, Brown sau Napoleon[8], ceea ce spijină observația. Şi totuşi există ideea că, într-un fel, numele proprii bat în cuie esența, substanța sau obiectul real. Nu este clar cum s-ar putea întâmpla aşa ceva. Această poziție este una veche. Să ne amintim cum membrul unui anumit trib indian şi alte triburi erau cunoscute pe nume de către un grup mic de persoane loiale, pentru că numele proprii se credea că ar fi cumva identificate cu posesorii lor până într-acolo încât cine cunoştea numele altcuiva avea control asupra lui – probabil, în legătură cu puterea asupra numelui, fiind capabil să îl pronunțe după voie. Toate acestea pot fi lăsate la o parte.

Numele proprii sunt la fel ca substantivele socotite comune. Remarcați cum tocmai am vorbit despre numeroşii Richarzi pe care i-am putea cunoaşte. Ştiu trei de Hector Neri Castañeda. Comparați Ludwigii şi vacile. Clasa vacilor are un principiu obiectiv la baza calității de membru, şi are, ca urmare, o anumită unitate obiectivă totală *pseudo-platonică*. Clasa Ludwigilor, pe de altă parte, are o unitate pur *nominalistă*, ceea ce înseamnă că nu are nici o unitate obiectivă reală: oricine poate creşte cardinalitatea clasei Ludwigilor, schimbându-şi numele în Ludwig, numind o fiică sau un animal de casă, sau o casă, sau un deal, Ludwig. Dar sursa calității de membru într-o clasă este o procedură cauzală exterioară clasei.

Numele proprii reprezintă o putere totală pe care o are omul asupra lumii: puterea de a forma clase arbitrare de obiecte şi puterea de ainventa proprietăți, şi anume, proprietățile clasei formate *fiind numit N*. Acestea nu sunt proprietăți banale; ele sunt proprietăți esențiale pentru îmbogățirea vieții noastre. Aceste proprietăți au o valoare epistemologică impresionantă. Ele servesc pentru organizarea informației, pentru recuperarea de date şi pentru o gândire rapidă la chestiuni particulare. Aceste proprietăți ale numelor au o valoare impresionantă şi în comunicare.

Numele proprii îşi îndeplinesc minunata muncă supunându-se principiului numit (Teza 7*) de mai sus. Să vedem.

---

[8] Am putea spune, în exprimarea curentă: Richarzi, Browni şi Napoleoni – n.trad.

Dăm un nume cuiva sau la ceva. Făcând astfel putem dori să folosim un nume deja folosit, dintr-un motiv sau altul. Vrem să onorăm un prieten, un binefăcător, un strămoş, un descoperitor pe care-l admirăm, ori plănuim prin aceasta reclamarea unei moşteniri, sau vrem să ştergem dezonoarea unui bastard. În toate acceste cazuri alegerea numelui nu ţinteşte launicitatea totală a nominatum-ului. Dar ar putea. Vrem să introducem un nume pentru prima dată în istorie. Unii părinţi au inventat nume pentru copiii lor din acest motiv. Dar simpla concepere a unei astfel de întreprinderi arată că acei care dau numele prresupun că numele proprii sunt la fel ca substantivele socotite comune: ei vor să creeze *prima* situaţie de folosire a unui nume nou.

Problema legată de modul cum este câştigată unicitatea în referinţa singulară ce face propoziţiile permeabile la numele proprii rămâne. Problema nu este legată de credinţă, ci de semantica şi pragmatica numelor proprii. Aici intră în acţiune (Teza 7*). Să ne amintim discuţia din exemplul (7) despre descrierea singulară „ masa". Aceasta este în mare parte ce se întâmplă şi cu folossirea numelor proprii pentru a face o referinţă singulară. Avem, spre exemplu, clasa Wagnerilor, una destul de numeroasă. În anumite contexte de vorbire şi gândire, nu sunt decât câţiva, iar uneori, numai unul.

Numele Wagner, ca un substantiv comun oarecare, NU are o denotaţie în idiolect, dialect sau în sistemele generale ale limbii în care vorbitorii posedă numele. Ca toate substantivele comune, semantica sa, în toate aceste sisteme lingvistice îi asociază o fantă, sau un spaţiu liber, de completat pentru *fiecare simbol* cu domeniul de valori potrivit. Ca urmare, întocmai aşa cum un simbol dat pentru „ masă" alege un referent unic dintr-un context de utilizare, descrierea defintă „ *Wagner*"[9], în structurile mai profunde ale acestor sisteme de limbaj alege un referent unic în unele contexte. Desigur, aici o regulă specială transformă descrierea „ *Wagner*" în numele propriu de suprafaţă „ Wagner".

3.10. SEMANTICA REFERINŢELOR GÂNDIRII CU NUME PROPRII

Relatarea precedentă privind referinţa prin nume proprii echivalează numele proprii cu nişte descrieri definite. În această măsură semantica valabilă pentru referinţa gândirii pentru descrierile definite se aplică şi aici. Trebuie să avem o semantică a nuanţelor fine pentru aspectele individuale ale numelor proprii. Pentru fiecare nume N aceste aspecte implică proprietatea corespunzătoare faptului de a fi numit N. totuşi există ceva mai mult legat de numele proprii.

Datorită caracterului strict convenţional al numelui propriu N, nu există o unitate a clasei N-ilor. O propoziţie de forma *N este F* nu oferă nici un indiciu intern despre obiectul N în discuţie. Percepţia nu ne ajută ca în cazul în care cineva aude „ masa". Astfel, cineva ar trebui să coreleze numele N cu posibile modalităţi de identificare a particularului într-un alt fel. Aceste alte feluri trebuie să fie *aspecte* sau *felii* posibil de conceput ale obiectelor. Acesta este cazul fiecărui denotativ general al unui nume. De aici avem următoarele:

[9] În text, „*the Wagner*" – n.trad.

(Teza 8*) Un nume propriu N este ca o variabilă de cuantificare ce se întinde peste un domeniu restrâns de indivizi care au proprietatea de a fi numiți N.

(Teza 9*) În mod fundamental plaja largă a domeniului numelui N sunt niște entități existente cu (potențial) infinite proprietăți. Acestea intră în (clasa formată de) referințele *de re*. Domeniul strict este format din aspectele tipice, sau feliile acestor entități cu infinite proprietăți, în cazul refeinței *de dicto*.

(Teza 10*) Uneori, cum obiectele ne-existente sunt numite, spre exemplu, Pegas, Don Quijote, Moș Crăciun, numele au un domeniu strict constând în mod esențial din aspecte neancorate (în realitate) ale obiectelor.

3.11. CONCLUZIE

În lumina (Tezei 7*) semantica oricărui limbaj de referință are o dimensiune subiectivă. Totalitatea mijloacelor de care dispune o persoană pentru a face referințe singulare constituie un sistem organizat focalizat, cu persoana în cauză mereu în ccentrul unui *eu-aici-acum*, care este și nucleul întregului sistem. Acel sistem, construit în limbajul persoanei care gândește prin convingerile persoanei, este cadrul lumii acelei persoane, ca scenă pentru autobiografia lui sau a ei.

Am văzut că semantica gândirii *de dicto* necesită o ontologie cu nuanțe fine a *aspectelor* individuale ca denotativ strict pentru referințele noastre singulare. Acest aspect ridică importante probleme, și anume:

- Cum sunt aspectele individuale conectate la obiectele cu infinite proprietăți ale lumii?
- Cum sunt constituite aspectele individuale?
- Cum se relaționează aspectele neancorate (în realitate) ale obiectelor cu cele (aparținând) obiectelor existente cu infinite proprietăți?
- Cum se relaționează aceste obiecte existente cu infinite proprietăți cu aspectele perceptuale demonstrative care le relevă?
- Aceste întrebări și altele trebuie să-și găsească răspuns. Răspunsul acesta oferă o abordare mai profundă a conexiunilor dintre limbaj, gândire, experiență și realitate. O abordare mai profundă o reprezintă Teoria Aparențelor care nu poate fi tratată aici.[10]

---

[10] Pentru studii aprofundate și controverse pe acest subiect tratat în acest eseu vezi H.-N. Castañeda 1982; J.E. Tomberlin 1983, 1986; H.-N. Castañeda 1988; K. Jacobi și H. Pape, 1988.

Studiul original cuprinzător despre referința de indice și de cvasi-indice este H.-N. Castañeda 1967. Acest eseu apare cu o introducere în H. Pape 1982 și în ; H.-N. Castañeda 1988.

Prima formulare a Teoriei Aparențelor, deși această denumire avea să apară ulterior, există în H.-N. Castañeda 1974, conținut în H. Pape 1983. Extinderea teoriei aparențelor la aparențele de tip indice și la aparențele propoziționale a fost făcută în mod formal de către H.-N. Castañeda în 1977, iar extinderea sa la Teoria Ordonată a Aparențelor a fost propusă de către H.-N. Castañeda în 1983. Rezumate interesante și aspecte ce merită menționate apar în următoarele articole urmate de către răspunsurile lui H.-N. Castañeda în J.E Tomberlin 1983, de către R. Clark și A. Plantinga în J.E. Tomberlin 1986 și de către J. Rosenberg, D. Smith și J. Sicha (v. și J. E. Tomberlin 1984). Alte studii relevante sunt: J.-Ch. Lee 1984 și W. Rapaport 1978.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

BIBLIOGRAFIE

1. Hector-Neri Castañeda, „*Indicators and Quasi-Indicators*", American Philosophical Quarterly, 4, 1967, p.85-100.
2. Hector-Neri Castañeda, „*Thinking and the Structure of the World*", Philosophia, 4, 1974, p. 4–40.
3. Hector-Neri Castañeda, *Thinking and Doing: The Philosophical Foundations of Institutions*, cap.10, secţiunea 3, Dordrecht, Reidel, 1975 (1977).
4. Hector-Neri Castañeda, „*Perception, Belief and Structure of Physical Objects and Consciousness*", Synthese *35*, 1977, p.285-351.
5. Hector-Neri Castañeda, „ *Psychological Egoism Revisited*", The Responsibility for the Academic Communicty in Search for Absolute Values, vol.1, New York, ICUS, 8, 1981, p. 175–186.
6. Hector-Neri Castañeda, „*Intentional Action, Conditional Intentions, and Aristotelian Practical Syllogisms*", Erkenntnis, 18, 1982, p. 239–260.
7. Hector-Neri Castañeda, *Sprache und Erfahrung*, Eingeleitet und übersetzt von Helmut Pape, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982.
8. Hector-Neri Castañeda, „*Reply to Alvin Plantinga: Method, Individuals, and Guise Theory*", în J. E. Tomberlin, (ed.), *Agent, Language and the Structure of the World*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
9. Hector-Neri Castañeda, *Thinking, Language and Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
10. Romane Clark, „*Prediction Theory: Guised and Disguised*", în J. E. Tomberlin (ed.), *Agent, Language and the Structure of the World*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
11. Klaus Jacobi, Helmut Pape, (eds.), *Semantik und Ontologie*, Berlin, New York, De Gruyter, 1988.
12. Jig-Chuen Lee, „*Guise Theory*", Philosophical Studies, 46, 1984, p. 403–45.
13. Alvin Plantinga, „*Guise Theory*", în J. E. Tomberlin, *Agent, Language and the Structure of the World*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
14. William Rapaport, „*Meinongian Theories and the Russellian Paradox*", Nous, 12, 1978, p. 153–180.
15. Jay Rosenberg, „*Castañeda's Ontology*", în James E. Tomberlin (ed.), *Hector-Neri Castañeda,* Dordrecht, Reidel Profiles, 1986.
16. Jeffrey Sicha, „*Castañeda on Plato, Leibniz, and Kant*", în James E. Tomberlin (ed.), *Hector-Neri Castañeda,* Dordrecht, Reidel Profiles, 1986.
17. David W. Smith, „*Mind and Guise*", în James E. Tomberlin (ed.), *Hector-Neri Castañeda,* Dordrecht, Reidel Profiles, 1986.
18. James E. Tomberlin, (ed.), *Agent, Language and the Structure of the World*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.
19. James E. Tomberlin, „*Identity, Intensionality, and Intentionality*", Synthese, 46, 1984.
20. James E. Tomberlin (ed.), *Hector-Neri Castañeda,* Dordrecht, Reidel Profiles, 1986 (nr.6).

Capitolul 2
PRAGMATISM ŞI NEOPRAGMATISM

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„PRAGMATIC TURN" ÎN GÂNDIREA CONTEMPORANĂ. PRAGMATICĂ ŞI MODELĂRI ALE PRAGMATICII

ALEXANDRU BOBOC

Abstract. The study of a pragmatic dimension to semiotics appears only late in the history of the discipline. „Pragmatic" seems the last one called into the dispute of signs. The study capitalizes on semiotics and the theory of action, with the distinction operated between „pragmatism" and „practical" matters within this philosophical discipline. The theory of the speech acts is investigated and related to the perspectives opened in the semiotics in order to highlight further avenues for research.

1. Un studiu al dimensiunii pragmatice a semioticii intervine destul de târziu în istoria acestei discipline. „*Pragmatica*" pare a fi ultimul sosit la disputa în jurul semnelor. Aşa cum s-a observat, „trihotomia semioticii" descinde din cercetările lui Ch.S. Peirce, fiind actualizată de Ch. Morris"; nu toată lumea este de acord cu aceasta însă: „semiotica lui H. Hermes şi Schroter, consacrată exclusiv fundării teoriilor matematice, nu implică şi o pragmatică".[1]

Semnificativă este, în acest sens, părerea lui Carnap: „Nimeni nu se îndoieşte că o cercetare pragmatică a limbilor naturale este de mare importanţă pentru înţelegerea comportamentului indivizilor, pentru caracterul şi dezvoltarea întregii culturi. Fireşte, cred astăzi, împreună cu o mulţime de logicieni, că pentru scopul particular al dezvoltării logicii este mai importantă construcţia şi cercetarea semantică a sistemelor lingvistice. Şi pentru logicieni însă un studiu pragmatic poate să fie util".[2]

Odată instalată însă, pragmatica tinde sa redimensioneze, să restructureze semiotica în funcţie de noua înţelegere a proceselor de comunicare (în legătura cu acţiunea) şi a limbajului însuşi ca acţiune. Se vorbeşte astăzi chiar de o „raţiune pragmatică": „Ideea unui progres al raţiunii nu este încă iremediabil dezavuată. Numai că epoca luminării, cu optimismul ei, ca şi a raţiunii absolute sigure de sine a trecut... Cerinţa şi proiectul unei strategii de promovare a unei raţionalităţii neabsolute, nepure, ca «practic devenindă», ca «raţiune practică extinsă practic» - o

[1] P. Botezatu, *Semiotică şi negaţie, Orientare critică în logica modernă*, Iaşi, Junimea, p. 96.

[2] R. Carnap, „Sinn und Synonymität in natürlichen Sprachen", în vol. *Zur Philosophie der idealen Sprache*, hrsg. von Joh. Sinnreich, München, Dtv, 1972, p. 146.

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

sarcină socială - ar putea să fie luată ca una dintre marile provocări şi pentru contemporaneitatea noastră".[3]

În perspectiva unei teorii a acţiunii s-a subliniat aceeaşi idee: „Exprimarea (Sprechen) şi acţionarea sunt activităţi în care se înfăţişează ceea ce este modalitate unică de a fi a omului. Exprimându-se şi acţionând, oamenii se deosebesc activ unii de alţii, în loc de a fi pur şi simplu diferiţi; acestea sunt «*Modi*» în care se relevă fiinţa umană"; „numai acţionând şi comunicând oamenii dezvăluie cine sunt, îşi arată modalitatea personală, proprie, a fiinţei lor".[4]

Pe aceste temeiuri s-a conturat însă şi ideea de „pragmatism", ca o denumire pentru o atitudine filosofică înrudită cu pozitivismul modern, dar accentuând latura acţională, într-o direcţie utilitaristă, complementară, desigur, relativismului. De fapt, „pragmatic" înseamnă conform acţiunii, în serviciul practicii, orientat spre conexiunea disponibilităţilor personale şi a consecinţelor acţiunii.

Aceasta nu trebuie să conducă însă la confuzia între „pragmatic" şi „practic": „pragma" (gr.: acţiune) şi „prattein" (gr.: practiktikós, referitor la acţiune) se deosebesc şi prin faptul că „practic" se leagă şi de „praxis" („practică", spre deosebire de „teorie"), tinzând mai mult către acţiunea comportamentală, etică. În acest sens, istoriceşte, pe filiera kantiană a „raţiunii practice", s-a ajuns treptat la delimitarea unui tip de raţionalitate, definit nu doar în sens etic-comportamental, ci şi acţional în genere, ceea ce a condus la „praxeologic" (teoria acţiunii eficiente).

Într-o abordare istorică, „*pragmatic*" redă grecescul „*prágmatikós*", ceea ce s-ar descrie prin „versat (priceput, încercat) în afaceri (în îndeletniciri practice) şi ar însemna: 1) apt pentru acţiune, servind practicii, practic, angajat practic; 2) servind bunăstării publice, folosului general; *istoriografie pragmatică,* prezentă prima dată la Polybios, însemna: descriere istorică, în care datele sunt cercetate după conexiunea lor cauzală internă, preocupată de ceea ce se poate studia sub aspectul acţiunii politice. La Kant («Antropologia din punct de vedere pragmatic», 1798) termenul «pragmatic» e întrebuinţat în opoziţie cu ceea ce e fiziologic, naturalist-ştiinţific, cumva identic cu eticul, servind cunoaşterii de sine şi acţiunii morale"[5].

2. În decursul preocupărilor mai noi, legate de centrarea studiilor semiotice în pragmatică, de fapt, precizarea a ceea ce se numea cândva «Linguistic turn» («cotitura lingvistică») ca «pragmatic turn», se depune un considerabil efort atât de redefinire a termenilor (semioticii şi pragmaticii, în special), cât şi de realizare a unei cercetări istorice, menită să justifice rostul preocupărilor de acest gen şi statutul disciplinelor ce aspiră sa le cuprindă şi să le reaşeze sistematic –

---

[3] H. Lenk, *Pragmatisclie Vernunft,* Stuttgart, Ph. Reclam jun. 1979, p. 28.

[4] H. Arendt, *Das Handeln,* în vol. *Handlungstheorien Interdisziplinär,* II, 1, hrsg. von H. Lenk, München, W. Fink. 1978, p. 14, 18.

[5] Joh. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* 2. Aufl., Hamburg, F. Meiner, 1995, p. 483.

conceptual".[6] Aşa cum s-a precizat, în centrul acestor preocupări se află *„gândirea pragmatică"*; aceasta s-a format „în diverse domenii ale filosofiei, îndeosebi în teoria ştiinţei", relevant în acest sens fiind „pragmatismul american, convenţionalismul şi operaţionalismul european", dar şi „empirismul logic", mişcarea cibernetică, noua „teorie a ştiinţei".[7] Atât prin partea istorică, cât şi în cea sistematică s-a urmărit ajungerea „la o mai bună înţelegere a practicii contemporane", la o reflecţie asupra poziţiei noastre contemporane în lume şi a acţiunii noastre viitoare".[8]

Preluarea ideilor lui Peirce (din anii 1868-1890, cunoscute abia prin editarea operei acestuia în anii '30 ai secolului XX), precum şi îndemnurile venite pe linia semanticii logice (de la Frege la Tarski şi Carnap ş.a.) au determinat o regândire a structurii demersului semiotic (şi a aplicaţiilor lui în lingvistică, logică, epistemologie ş.a.).

Este de observat că atât preocupările pentru pragmatică în sfera logicii (Tarski, Carnap), legate de o mai bună definire a semioticii (logice, bineînţeles), cât şi cele ale liniei Peirce-Morris gravitează în jurul problematicii „Interpretului" şi a acţiunilor (operaţiilor) necesare definirii «semiosis»-ului. Se confruntă cumva două linii în realizarea „teoriei semnificaţiei": una de „semantizare a pragmaticii", alta de „pragmatizare a semanticii"[9], accentuată de orientarea mai târzie a lui Wittgenstein spre analiza limbajului obişnuit şi a legării semnificaţiei de „întrebuinţarea" cuvântului într-un discurs dat. „Orientarea pragmatică hotărâtoare în semantică a fost realizată abia o dată cu Wittgenstein. Ecuaţia *semnificaţie-întrebuinţare,* adusă de Wittgenstein, constituie formula concisă cea mai cunoscută a noii paradigme. *Semantica devine parte a pragmaticii*".[10]

---

[6] În acest sens s-a impus o vastă literatură, sintetizată şi resemnificată, cu dezvoltări constructive, în impunătoarea serie sub titlul: *PRAGMATIK. Handbuch pragmatischen Denkens,* hrsg. von Herbert Stachowiak. Hamburg, F. Meiner: *Bd. I Pragmatischen Deken von der Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert* (Gândirea pragmatică de la origini până în secolul al 18-lea, 1986, 578 p.); *Bd.II - Der Aufstieg pragmatischen Dekens im 19. und 20. Jahrhundert* (Ascensiunea gândirii pragmatice în secolele 19 şi 20, 1987, 481p.); *Bd. III-Allgemeine philosophische Pragmalik* (Pragmatica filosofică generală, 1989, 548 p.); *Bd. IV - Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik* (Filosofia limbajului, Pragmatica limbajului, Pragmatica formativă, 1993, 527 p.); *Bd. V - Pragmatische Tendenzen in der Wissenschaftstheorie* (Tendinţe pragmatice în teoria ştiinţei, 1995, 482 p.). Fără a încerca o caracterizare, menţionăm că avem în faţă o cercetare temeinică, întrunind contribuţii ale unor specialişti de marcă şi aducând la zi dezbaterea problematicii (nu numai pragmatice, ci şi semiotice în genere, logice şi epistemologice), cu largi deschideri spre năzuinţele actuale de abordare inter- şi pluridisciplinară şi de instrumentare a acestei abordări. Referirile noastre la volumele menţionate sunt delimitate de profilul abordării (genericul „limbaj şi ontologic") şi nu vizează nicicum vreo prezentare (sau comentare) a lucrării. Putem spune însă, într-o formulă obişnuită, că este vorba de o sinteză teoretico-metodologică de referinţă, peste care nu se poate trece cu vederea decât cu riscul de a rămâne în tipare depăşite ale construirii demersului semiotic!

[7] H. Stachowiak, *Pragmatische Philosophie*, în *PRAGMATIK*, Bd.V, p. XVII–XVIII.

[8] *Idem*, p.XVIII, XIX.

[9] J. S c h n e i d e r, „Ausprägungen pragmatischen Denkens in der zeitgenösischen Sprachphilosophie", în: *Pragmatik. Bd IV*, p. 2.

[10] G. Meggle, „Pragmatische Semantik im Ausgang von L. Wittgenstein Sprachspielkonzept", în: *Pragmatik*, Bd.II, p.279.

De aici, poate, şi nevoia întoarcerii la origini, la termenii prezenţi în gândirea greacă. Interesantă în acest excurs istoric nu este atât sinonimia lui „pragma" cu „praxis", ci faptul că „pragma" trimite la „câmpul semnificatului: acţiune, efectuare, activitate, faptă", dar şi „la un câmp semnificat de stări de fapt şi lucruri", ceea ce în esenţă s-a păstrat şi la preluarea celor doi termeni în limbile europene; firește însă, „acest proces de încorporare este legat cu unele transformări de semnificaţie"[11]. Chiar în „vechea întrebuinţare a cuvântului", *πράγμα* arată „acea precară referinţă semantică, foarte des întrebuinţată, întrucât pentru comunicarea generală în mediul lingvistic ea determină cuvintele cele mai importante"[12].

Conceptul de „pragmatică" devine el însuşi un „semn" pentru diferitele feluri de întrebuinţare a semnelor, punând laolaltă domeniile logicului, empiricului, normativului, acţionalului etc.

Acest adevărat fenomen cultural, *in nuce* în istoria gândirii, devine relevant prin Peirce şi modelarea semioticii pe care el o propune cu scopul de a dezvolta o logică şi o mai bună înţelegere a esenţei şi funcţiilor matematicii. Peirce orientează cercetarea spre *semn* într-o dublă formulă: semn-acţiune şi *semn-obiect*; primul e numit „semiosis", al doilea „representamen"[13].

3. De fapt, pragmatica a fost introdusă de Peirce, e adevărat, totodată ca *semiotică* şi *ca filosofie* (pragmatismul). Într-un studiu celebru, *How to Make Our Ideas Clear* (1878), Peirce formula „maxima pragmatică": „să luăm în considerare ce efecte, cu legături practic conceptibile ar putea avea obiectul ideii noastre. Atunci conceperea de către noi a acestor efecte constituie toată ideea noastră despre obiect"; „căci ideea noastră despre obiect este ideea despre efectele lui sensibile"[14]. Acesta s-a numit „principiul lui Peirce", principiu care odată extins în teoria adevărului, a devenit „principiul pragmatismului". Într-o formulă numită de însuşi Peirce „pragmaticism", principiul sună astfel: „conţinutul de semnificaţie al oricărui concept este referinţa lui posibilă la comportamentul nostru"[15].

---

[11] H. Stachowiak, „Einleitung", în: *Pragmatik*, II, p. XIX.

[12] Ibidem.

[13] G. Deledalle, „Introduction to Peirce Semiotic", în: *SEMIOSIS* 79/80) Nr. 3/4 (1995) p. 16.

[14] *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, ed. by Ch. Hortshorne and P. Weiss, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1931-1958: 5, 402. (Prima cifră indică volumul, a doua poziţia textului.)

[15] *Ibidem* 5, 460. Aşa cum s-a precizat, Peirce propune formula unei „transformări semiotice a filosofiei transcendentale"; „logica semiotică a cercetării" în locul teoriei „transcendentale" a experienţei; „ideea triunghiularităţii tuturor operaţiilor spirituale este aplicată la „relaţia cognitivă", punând în prim plan „Interpretantul" (K.-O. Apel, „Einführung: Peirces Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus", în Ch. S. Peirce, *Schriften*, II, hrsg., von K.-O. Apel, Frankfurt a M. Suhrkamp, 1970, p.53-54; 79,86).

Interpretarea conduce la o „comunitate de interpretare", care „trebuie să constituie o metadimensiune pentru orice obiectivare teoretico-sistematică a aparițiilor sociale"; „schema unei asemenea direcționări ar fi semn-semn; semn-fapt; semn-interpetant, adică cele trei dimensiuni ale semioticii"[16].

Pe urmele lui Peirce, opera lui Ch. W. Morris impune treptat o semiotică tridimensională concepută behaviorist: „pragmatica semnelor" studiază relația semnelor cu omul care le întrebuințează"; ca «știința despre comportamentul uman mediat de semne», semiotica este, în însăşi predispoziția ei fundamentală, o pragmatică. Aceasta din urmă poate şi trebuie să înțeleagă regulile operaționale ale sintaxei logice şi regulile de semnificare şi adevăr ale semanticii logice ca ținând de o regulă determinată a comportamentului"[17]. Este explicarea pragmatico-behavioristă a semioticii: „semiotica vrea să fie o teorie generală a semnelor în toate formele şi contururile ei, fie că e vorba de animale sau oameni normali sau patologici, vorbitoare sau nevorbitoare, persoane sau grupuri sociale. Semiotica devine astfel o procedură interdisciplinară"[18].

4. Pragmatica redimensionează, sub multe aspecte, teoria lingvistică, şi pe cea logică a limbajului, propunând un adevărat „pragmatic turn".

Două ilustrări în acest sens: teoria „jocurilor de limbaj" a lui Wittgenstein şi teoria „actelor de limbaj" a lui J.L. Austin şi J.L. Searle, ambele pe fondul unei *Ordinary Language Philosophy*, dominată de „așa-numita teorie a regulii de întrebuințare a semnificației", pentru care formula este: „Chestiunea nu este aceea a semnificației, ci a întrebuințării"[19].

Termenul „jocurile de limbaj" (*Sprachspiele*) vrea să sublinieze „că vorbirea unei limbi constituie parte a unei activități sau a unei forme a vieții"; de aceea cuvântul nu are nici o semnificație dacă nu este exprimat" sau, şi mai clar, „pentru o mare clasă de cazuri de întrebuințare a cuvântului «semnificație» – dacă nu pentru toate cazurile întrebuințării ei – această teză se poate explica astfel: *semnificația unui cuvânt constă în utilizarea sa într-o limbă*"[20]. De fapt, „practica utilizării limbii" constă în următoarele: „unul pronunță cuvintele, iar altul acționează în conformitate cu aceasta; în învățarea limbii, însă, are loc următoarea desfăşurare: cel ce învață denumeşte obiectele, adică pronunță cuvântul atunci când

---

[16] *Idem*, p. 206, 86.

[17] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1973, p. 149,150.

[18] Ch. W. Morris, „Bezeichung und Bedeutung. Eine Untersuchungen der Relationen von Zeichen und Werten", 1964, în vol. Ch. W. Morris, *Zeichen, Wert, Ästhetik*, hrsg. A. Eschbach, Frankfurt a. M., 1975, p. 199. În acest context pragmatica rămâne „acel aspect al semioticii care se ocupă cu originea, aplicările şi acțiunile semnelor", cu largi aplicații în știință şi filosofie (*Ibidem*, p. 256, 257).

[19] E. von Savigny, *Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, p. 257.

[20] L. Wittgenstein, „Philosophiche Untersuchungen", în *Schriften*, 1., Frankfurt a M., Suhrkamp, 1980, p. 300, 310, 311).

profesorul arată, de exemplu, piatra. Aci se mai poate petrece şi un exerciţiu mai simplu: elevul repetă cuvintele pe care le-a spus profesorul"[21].

Textul lui „Wittgenstein II" (cel al «Cercetărilor filosofice») înseamnă astfel o îndepărtare de tezele din *Tractatus*, centrate pe teza „reprezentărilor ontologice", după care „lumea se ordonează într-o modalitate determinată de fapte reale (Tatsachen), care, la rândul lor, se compun din lucruri simple (obiecte şi atribute)", tema „criticii filosofice" a limbii fiind de a oferi „un tablou fidel al acestei realităţi"[22].

Dar limba noastră obişnuită nu este construită astfel şi, ca atare, structura ei nu corespunde conexiunii obiective a faptelor", iar semnificaţiile ei „nu sunt determinate precis şi exact"; Wittgenstein e nevoit astfel să renunţe la „idealul ştiinţific de exactitate" şi să introducă teza:"lumea ni se deschide abia în descrierea lingvistică"; ea nu ne este „dată în sine", ci „numai în interpretări lingvistice"[23].

Wittgenstein schimbă astfel total concepţia despre limbă: *limba* este, înainte de toate, o activitate ca oricare alta (ce intervine în diferite situaţii şi contexte ale acţionării), este „parte a unei lumi a vieţii". În acest sens şi teoria propusă: «Sprachspiele», după care limba se poate înţelege şi analiza numai pornind de la întrebuinţarea ei în contexte practice determinate. „Putem să ne gândim – scria Wittgenstein – la faptul că întregul curs al întrebuinţării cuvintelor este unul dintre acele jocuri prin care copiii îşi însuşesc limba maternă. Voi numi aceste jocuri, *jocuri de limbaj*, iar uneori voi vorbi şi despre o limbă primitivă, tot ca despre un joc de limbaj...Voi numi şi ansamblul limbii şi activităţile lingvistice ce se împletesc cu ea tot «joc de limbaj»."[24]

Sintagma ca atare vrea să sublinieze faptul că „vorbirea unei limbi este o parte a unei activităţi sau a unei forme de viaţă"[25]. *Semnificaţia* este „întrebuinţarea în limbă" şi priveşte orice cuvânt: logica, şi atât mai puţin, filosofia, nu pot trece dincolo de această întrebinţare"[26]. Poate de aceea Russell aprecia că Wittgenstein a renunţat la „ceea ce talentul său avea cel mai bun", inventând o doctrină care „face inutilă activitatea filosofică"[27]. În acest sens se încadrează, probabil, formula lui Wittgenstein: «*Denkt nicht, sondern schau*» (nu gândi, doar

---

[21] *Ibidem*, p. 292–293. Este vorba de înţelegerea limbii în „context pragmatic", şi de raportarea analizelor semnificaţiei la acest context (Fr. Von Kutschera, *Sprachphilosophie*, 2. Aufl., München, 1975, p. 137), înţelegere ce pune în atenţie acţiunea altor reguli ale sistemelor de semne: regulile pragmatice.

[22] F. von Kutschera, *Sprachphilosophie*, p. 133.

[23] *Ibidem.*

[24] L. Wittgenstein, Op .cit., p. 292–293.

[25] *Idem*, p. 300.

[26] *Idem*, p. 342, 345.

[27] B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, 1961, p.269, 271.

privește)[28] și ideea că „lumea" vine ca „situație" (context de comunicare), iar „regula" nu mai depinde de logică, ci de „situația acțională", e „normă pragmatică"[29].

În esență deci, Wittgenstein se orienta spre contextul pragmatic, contextul de aplicare a limbii. Cu aceasta se depășește înțelegerea abstractă și îngustă a semanticii realiste a limbii"; aceasta nu mai e „un simplu mijloc de descriere", iar semantica își relevă un „fundal pragmatic"[30]. Firește, identificarea semnificației cu întrebuințarea ei în limbă poate ridica numeroase obiecții, cea dintți constând din faptul că „întrebuințarea limbii" are loc în „acte de vorbire concrete", în interiorizări legate nemijlocit de situații determinate.

Pe aceste temeiuri, cercetările lui Wittgenstein se asociază cu cele ale teoriei „actelor de vorbire" (*speech acts*). Dar noua orientare a lui Wittgenstein realizează o nouă semnificație a preștiințificului, eliberându-se de închiderea, specifică „atomismului logic", în științificitatea luată în sine, în formularea ei logico-matematică, puțin aptă de a asimila specificul limbilor naturale. „Semnificația" vine „în felul intenției mele", în modul în care eu mă raportez la „obiecte", ceea ce ar face necesară o reintegrare a analizelor formale și structurale în fenomenologie"[31].

Mai mult, semnificația angajează actul de a semnifica, funcția semnificării și „contextul de semnificabilitate" (o formulă a hermeneuticii lui W. Dilthey), ceea ce, evident, asociază pragmaticul și preștiințificul (în unitate cu științificul) din unghiul de vedere al hermeneuticii. S-a vorbit astfel de „caracterul hermeneutic al reflecției lingvistice" a lui Wittgenstein, care se arată, „în distingerea limbii naturale ca bază și orizont al oricărei înțelegeri a «sensului» și «semnificației»"; „hermeneutica «jocurilor de limbaj» în *Cercetări filosofice* desfășoară „cea mai radicală, până acum, critică a reprezentărilor tradiționale despre «esența limbii» și a funcțiilor ei; în centrul acestor critici se află și teoria tabloului, dezvoltată în «*Tractatus*»"[32].

Explicarea *semnificației* prin recursul la „întrebuințare" are consecințe chiar pentru înțelegerea „triunghiului semiotic". Căci Wittgenstein nu critică „o teorie sau alta a semnificației", ci „forma argumentării, care este comună diferitelor poziții, anume felul cum interoghează despre semnificație. Întrucât pun întrebarea – asupra esenței – («Ce este semnificația?»), ele postulează o «esență-mediană pură» între cuvânt și obiect, propoziție și fapt, limbă și realitatea ce trebuie să o explice;

---

[28] L. Wittgenstein, Op. cit., pg. 48 (aforismul 66).

[29] M.K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, New York, McMillan Publishing Co., 1984, p. 192, 198.

[30] F. von Kutschera, *Op.cit.*, p. 137.

[31] E.Hollenstein, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik, Plädoyers für eine strukturale Phänomenologie*, Fr. a. M., Suhrkamp, 1976, p. 9, 34.

[32] J. Zimmermann, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Fr. a. M., V. Klostermann, 1975, p. 101,103.

de asemenea, se întreabă de ce un cuvânt «desemnează» ceva, o propoziție «prezintă» ceva, iar limba poate să fie un «tablou» al realității"[33]. Rezultă astfel trei raporturi: I: limbă-gândire-realitate, ceea ce duce la „imagine" (*Abbildung*); II: propoziție idee – stare de fapt (*Sachlage*), ceea ce duce la „prezentare" (*Darstellung*); III: cuvânt-concept-obiect, ceea ce duce la „desemnare" (*Bezeichnung*).

În tradiția scolastică ar fi următoarele: gramatică ("*modi significandi*" sau „*voces*"); logică ("*modi intellingendi*" sau „*conceptiones*"); ontologie ("*modi essendi*" sau „*res*")[34].

Așa cum se vede, „triunghiul" vine de trei ori, și tot semiotic, pe bază lipsind „relația cauzală". Căci „simbolul" (aici: limba, propoziția, cuvântul) doar „stă pentru" (*stands for*) referent («obiectul referinței»), relația fiind o „relație acceptată", marcată prin „adevărat"[35].

6. Dincolo de unele dificultăți semnalate, triunghiularitatea prin care se integrează aici „situația semiotică", marchează relațiile (și prezența) semioticului în celelalte planuri de bază ale unei „referințe la lume" (*Weltbezug*): lingvistic, logic și gnoseologic. Firește, nu ar avea nici un sens să legăm prin aceasta semioticul (ca și semnul ca atare) de imagine (copie, reflectare, tablou ș.a.).

Ceea ce survine aici se datorează deschiderii prin pragmatică spre comunicare și cunoaștere (mai exact: spre cunoaștere în cadrul comunicării). Căci comunicarea este cel mai important mod de aplicare al limbii. Așa cum spunea Wittgenstein: „«*Die Sprache muss für sich selbst sprechen*» (Limba trebuie să se exprime pentru sine) și, ca urmare, survine pluralul": «Limba», aceasta înseamnă „limbile", care sunt «sisteme»"[36].

Trimiterea la comunicare este, de fapt, structurală pragmaticii, prin care rezultă „variante lingvistice", ca urmare (mai ales) a relațiilor variate între semnele lingvistice într-o limbă particulară. Se ajunge astfel la purtătorii semnelor, la persoane și relațiile lor într-o comunitate. „Aspectul formal al pragmaticii" cuprinde, la rândul său, sintaxa logică și semantica logică[37]. De fapt, pe linia Peirce-Morris, pragmatica tinde cumva să devină universală. Nu pentru a șterge diferențele însă, ci doar pentru a marca unitatea celor trei planuri semiotice pe

---

[33] *Ibidem*, p. 109.

[34] *Ibidem*. Este de reținut însă că *Cercetările* accentuează latura pragmatică și funcția acțională a limbajului (vezi Alexandru Boboc, *Limbaj și cunoaștere*, București, Cartea Universitară, 2005, p. 112.

[35] C. K. Odgen, I.A. Richards, *Die Bedeutung der Bedeutung* (*The Meaning of Meaning*), Frankfurt a.M., Suhrkamp,1974, p. 18.

[36] L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, hrsg. von R. Rhees, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 5, 27.

[37] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I: *Sprachanalitik, Semiotik, Hermeneutik*, Fr. a. M., Suhrkamp, 1973, p. 150.

latura formală. Şi aceasta nu numai pentru nevoile comunicării (aşa cum semnalase Carnap), ci şi pentru înţelegerea adevărului (în limbajele formalizate îndeosebi).

Aşa cum s-a precizat, putem concepe sintaxa, semantica şi pragmatica şi ca „dimensiuni ale adevărului lingvistic"; chiar în sensul lui Morris, în pragmatică, la fel de bine şi în semantică şi în sintaxă, este de deosebit nu numai „un aspect pur formal de unul descriptiv-empiric", ci şi felul în care aspectul formal al pragmaticii" circumscrie „şi sintaxa logică şi semantica logică"[38].

Ca «ştiinţă a comportamentului mediat de semne al omului», semiotica poate fi considerată în esenţă o pragmatică. Firește, prin poziţia sa mediatoare şi finalizatoare în aplicarea demersului semiotic. Căci „semiotic" putem şi trebuie „să înţelegem şi regulile operaţionale ale sintaxei logice şi regulile de semnificaţie şi adevăr ale semanticii logice ca reglare determinată finalizat a comportamentului uman"[39]. Şi aceasta se originează nu doar la Peirce şi Morris, ci şi la „Wittgenstein II", la conceptul „semnificaţie-întrebuinţare", care trimite la contextul de comunicare şi, inevitabil, la comportamentul uman. De aici şi interacţiunea cu psihologia (individuală şi socială), cu teoria acţiunii şi, nu în ultimul rând cu fenomenologia (analiza intenţionalităţii).

În fond, unitatea vorbire-acţiune-gândire, pe fondul unei preeminenţe funcţionale (în cunoaştere şi comunicare) a pragmaticii, ilustrază de fapt numitul „pragmatic turn" în gândirea contemporană (realizat în logică, teoria ştiinţei, teoria socială, filosofică ş.a.). Este de precizat că această preeminenţă nu se poate universaliza: se poate vorbi de aspecte pragmatice universale, chiar de „paradigma pragmatică", dar nu-i de dorit un reducţionism (ca formă de pragmatism). Căci esenţială este unitatea celor trei dimensiuni în semiotică, în care funcţia-semn se caracterizează, în primul rând, prin semnificaţie şi interpretare, condiţii ale realizării discursului, al punerii în formă a acestuia pentru impactul în acţiune şi comunicare.

Chiar teoria „actelor de limbaj" îşi aşază dimensiunea semnificării şi semnificaţiei, a intenţiei de semnificare într-un orizont comunicaţional: folosind terminologia „logicienilor neopozitivişti", se poate spune: teoria saussuriană susţine că este în acelaşi timp legitim şi indispensabil să deosebim relaţia semantică, existentă între un enunţ şi sensul său, şi valoarea pragmatică, conferită enunţului la enunţare"[40]. Searle însuşi scria: ... „o teorie a limbajului face parte dintr-o teoria a acţiunii; aceasta pur şi simplu pentru că a vorbi este o formă a comportamentului cârmuit de reguli"[41].

„Comportamentul" în cauză este unul „intenţional", termen studiat de Searle şi mai târziu: „Intenţionalitatea este acea trăsătură pe care anumite stări mentale şi

---

[38] *Ibidem*, p. 141, 149.
[39] *Ibidem*, p. 150.
[40] O. Ducrot, „Introduction", în Searle *Les actes de langage*, Paris, Herman, 1972, p. 10.
[41] J. Searle, *Op. cit.*, p. 53.

procese o au (în sensul special al acestor cuvinte) cu privire la, sau *despre*, sau *de*, sau *care reprezintă* anumite entităţi şi stări de lucruri"[42].

Adevăratul iniţiator al teoriei „actelor de limbaj" a fost J.L. Austin, reprezentatnt al aşa-numitei „Ordinary Language Philosophy", care „a dezvoltat primul o teorie sistematică privind răspunsul la întrebarea: «ce se poate face cu cuvintele», în limbajul său specific întrebarea luând întotdeauna forma: «How to do things with words?» - cum se fac fapte cu ajutorul cuvintelor?"[43].

După Austin, „orice discurs asupra utilizării de cuvinte este inexact şi prea nesistematic"; problema precisă ar fi cea delimitată „la întrebarea: ce poate face un om cu o exprimare particulară?", ceea ce conduce la încheierea: „Ceea ce este exprimarea într-un caz izolat, depinde de împrejurări"[44]. În esenţă, „cu ajutorul exprimărilor lingvistice putem să efectuăm cele mai diferite feluri de acţiuni"; asemenea „exprimări" sunt acţiuni sau „*acte locuţionare*", iar întrucât „în fiecare spunere" efectuăm totdeauna şi „nespusul", o astfel de acţiune e numită „act ilocuţionar"[45].

Austin deosebeşte astfel semnificaţia (în sens semantic) de „rolul ilocuţionar al unui act de vorbire". Teoria actelor de vorbire este astfel cumva opusul teoriei ultime a lui Wittgenstein: formulei după care „utilizarea îi dă expresiei" semnificaţie, Austin îi opune teza: se poate stabili semnificaţia unei utilizări fără să fie clar cum este ea întrebuinţată. „Numesc «actul de a spune ceva» (în sensul deplin al cuvântului) executarea unui *act locuţionar* şi, în acest context, numesc studiul enunţurilor: studiul actelor locuţionare sau al elementelor complete ale discursului"; dar „putem spune că efectuarea unui *act locuţionar* este şi *ea ipso* efectuarea unui act ilocuţionar", pentru a cărui determinare trebuie să ştim „în ce mod folosim actele locuţionare"[46].

7. În ce priveşte această teorie a „actelor de limbaj" (*speech acts*), trebuie spus că, în şi mai mare măsură decât „Wittgenstein II" (etapa „jocurilor de limbaj"), ea a angajat un „pragmatic turn".

Pe scurt, teza principală este următoarea: semnificaţia unui „act de vorbire" este funcţia sa; ca şi funcţia oricărei exprimări lingvistice, ea se bazează pe convenţii lingvistice, care, întrucât se raportează la modalităţi de acţiune, nu la acţiuni singulare, devin reguli generale. Într-o doctrină despre „cele-ce-nu-sunt-la-locul-lor", Austin stabileşte un număr de reguli care, dacă sunt încălcate, „rostirea noastră făptuitivă va fi (într-un fel sau altul) nefericită"[47].

---

[42] J. Searle, *Intentionality and Its Place in Nature*, în *Dialectica*, Vol.38, Fasc. 2–3 (1984), p. 87.

[43] E. von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Fr. a. M., Suhrkamp, 1974, p. 127.

[44] *Idem*, p. 127, 129.

[45] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd.II, 6, Sufl., Stuttgart, Kröner Verlag, 1979, p. 65.

[46] J.L. Austin, *Zur Theorie der Sprache (How to Do Things with Words)*, Stuttgart, Reclam jun., 1972, p. 114.

[47] *Idem*, p. 34.

Termenul „făptuitiv" vine de la „a înfăptui", verb firesc pe lângă substantivul „acțiune"; „el ne arată că producerea unei rostiri înseamnă înfăptuirea unei acțiuni și nu este concepută în mod normal drept simplă zicere a ceva"[48]. Noutatea ar constitui-o aici următoarele: „cu ajutorul rostirilor lingvistice noi îndeplinim diferitele feluri de acțiuni"; orice rostire lingvistică este și o acțiune (în formularea lui Austin: un *act locuționar*), dar limba umană prezintă și „nespusul" (adică: un *act ilocuționar*)[49].

Întrucât textul lui Austin nu-i deloc clar, devine absolut necesară folosirea precizărilor din excegeza de circulație. „Actul «locuționar» este astfel cunoscut, el este în mod clar ceea ce a spus vorbitorul; actul «ilocuționar» nu este cu aceasta clar, întrucât nu este clar dacă rostirea îndeplinește rolul unei propuneri, unei chemări, unei dispoziții, unui avertisment"[50].

8. Teoria „actelor de limbaj" ridică problema dependenței semnificației nu de simpla utilizare în limbă, ci de contextul acțional al rostirii, de faptul rostirii, aceasta din urmă nefiind simplă spunere, zicere, enunțare a ceva. În alți termeni, limitele nu numai ale spusei, ci și ale nespusei – problemă ce ține de studiul comunicării umane pe fondul acțiunii și al comportamentului. Aceasta ar putea necesita un studiu din unghiul de vedere al logicii acțiunii și al teoriei acțiunii, dar, credem, și un studiu ontologic, pentru a înțelege nu numai funcționarea regulilor și convențiilor, ci și temeiul lor. Altfel spus, problematica pusă aici comportă tratare lingvistică, logică și filosofică *în același timp*, ceea ce înseamnă *iminența filosofiei limbajului*, menită să clarifice finalitățile semioticii nu numai prin pragmatic și acțional, ci și prin studiul laturii „nespuse", care ar veni ca o „semiotică a tăcerii" (semnificativă altfel decât prin expresie).

În alți termeni, prin filosofia limbajului se realizează „raportarea la ceea ce suntem noi, ca ființă generică"[51]; după cum, într-o transformare semiotică ea trimite la Peirce și la consecințele teoretico-metodologice ale „tridimensionalității" relației de semne. Mai mult, filosofia limbajului este „știința care cercetează semnificația limbii pentru omul ca om. Prin această caracteristică ea se deosebește de o interogare nesistematică neexaminată critic"[52]. Dacă luăm în considerare și prestațiile limbii în raportarea la om, atunci suntem îndreptați spre tridimensiunea antropologică. După toate aceste considerații pare iminentă tratarea interdisciplinară. Căci înțelegerea esenței și funcțiilor limbii angajează, între altele, chiar metafizica, poezia și destinul.

---

[48] *Ibidem*, p. 110.

[49] W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 69.

[50] E. von Savigny, *J.L. Austin*, în *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. Von J. Spech, *Philosophie der Gegenwart III*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975, p.209.

[51] J. Simon, *Sprachphilosophie*, Freiburg/München, Alber, 1981, p.34.

[52] A. Keller, *Sprachphilosophie*, Freiburg/München, Alber, 1979, p.13.

BCU IASI - UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

STAREA FILOSOFIEI AMERICANE LA SFÂRŞITUL SECOLULUI AL XIX-LEA ŞI ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA. JOHN DEWEY

LIUBOMIRA MIROŞ

Abstract. The analysis of the ethics of pragmatism answers a stringent call for systematic, philosophical or personal knowledge. The European view on pragmatism is presented by the perspective brought about by Sidney Hook. The novelty of the recent perspective on pragmatism is the inclusion of the aspect of processuality into the concept of evolving pragmatism. This is as much a matter of knowledge as a matter of the interaction of Being with the surrounding social and physical environment.

Analiza eticii pragmatiste răspunde unei necesităţi resimţite de orice cercetător nu numai interesat de cunoaşterea adevărată a unui sistem, curent sau concepţie filosofică personală, dar şi preocupat de a puncta momentele nodale ale procesului dezvoltării teoriei morale, cu deschidere spre îmbogăţiri ulterioare. Din acest punct de vedere, pragmatismul reprezintă o ispită obsedantă pentru cercetător, în măsura în care, o lectură mai aprofundată dezvăluie ignorarea unor aspecte esenţiale ale conţinutului său, trunchierea sau denaturarea sa, în multe din lucrările care i-au fost dedicate.

Aşa cum remarca un filosof american, c*oncepţia europeană despre pragmatism* îl consideră „drept filosofie tipică proprie unui popor insensibil la tradiţie şi cultură, o filosofie superficială, o adaptare şi conformare necritică la valoarea succesului.[1] O asemenea interpretare a pragmatismului, cel puţin parţial justificabilă, se bazează, după părerea lui Hook, pe o citire tendenţioasă a operei lui Peirce, James şi Dewey. Chiar dacă afirmaţiile citate nu sunt lipsite de o oarecare exagerare, ele exprimă totuşi, un adevăr măcar parţial".

În literatura de specialitate prea puţine sunt lucrările de analiză a pragmatismului şi nu sunt lipsite de cenzura impusă de imperativele ideologice ale timpului. Aceasta reprezintă un motiv în plus pentru cercetarea şi prezentarea conţinutului, locului şi rolului pragmatismului în dezvoltarea gândirii filosofice. În lucrarea de faţă, ne propunem analiza eticii lui Dewey, cu referire la tezele fundamentale ale filosofiei pragmatiste, cu încercarea şi evidenţierea relaţiei

[1] Cf. Sidney Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1974, p.4.

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

strânse dintre filosofie şi etică în gândirea acestuia. Încercarea porneşte de la selectarea acelor teze şi aspecte fundamentale ale eticii şi filosofiei de deweyene, care au un rol esenţial în istoria dezvoltării eticii şi deschiderii de noi perspective în elaborarea ei viitoare, oferind cercetătorului contemporan un material pentru delimitarea, clasificarea şi soluţionarea unor probleme apărute în contextul gândirii proprii epocii actuale. Ea nu se vrea o monografie sau o analiză exhaustivă a eticii lui Dewey.

Pentru a stabili locul istoric al eticii lui Dewey este necesară o scurtă privire asupra gândirii filosofice din America la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Dewey recunoaşte că „au fost importate din Europa şi adaptate la viaţa americană limbajul, legile, instituţiile, morala, ideologia (...), mulţi ani gândirea noastră filosofică a fost un simplu ecou al gândirii europene, scrie el. Mişcarea pragmatistă (...) ca şi neorealismul, behaviorismul, idealismul absolut al lui Royce, idealismul naturalist al lui Santayana, sunt toate mişcări de readaptare. Dar ele nu sunt creaţii din SUA. Ele îşi au rădăcinile în gândirea britanică şi europeană"[2].

CE ESTE PRAGMATISMUL?

Punctul de vedere european asupra pragmatismului este sintetizat, după cum am arătat, de Sidney Hook. Acesta rezumă concepţia europeană cu privire la pragmatism, conform căreia el reprezintă o filosofie prin excelenţă americană, o filosofie tipică pentru un popor insensibil la tradiţie şi cultură, o filosofie superficială a optimului, o adaptare şi conformism necritic la valorile succesului. Cât de justificate sau nu sunt părerile europene privind pragmatismul reiese în primul rând, din felul în care reprezentanţii săi de frunte îl definesc.

Caracterizând această concepţie, ca fiind caricaturală, Sidney Hook consideră pragmatismul o metodă de clasificare a ideilor, o metodă a criticii[3], ca o apropiere a minţii de opţiunile vitale cu care oamenii se confruntă atunci când devin conştienţi de alternativele care li se oferă[4].

Combătând părerea criticilor pragmatismului care susţin că acesta subordonează gândirea şi activitatea raţională, scopurilor particulare ale interesului şi profitului, J. Dewey consideră că „această teorie (pragmatismul, subl.n., L. M.) a fost americană în originea sa, în măsura în care insistă asupra necesităţii conduitei umane şi a realizării unui scop pentru clarificarea gândirii. Dar în acelaşi timp *ea dezaprobă acele aspecte ale americane care fac din acţiune un scop în sine şi care concep scopurile prea îngust şi prea „practic". În considerarea unui sistem filosofic în relaţia sa cu factorii naţionali, este necesar să se ţină seama nu numai de aspectele vieţii care sunt încorporate în sistem, ci şi de aspectele împotriva*

[2] John Dewey, *Philosophy and Civilization,* Mars. Peter Smith, Ploucester, 1868, p. 32.

[3] Sidney Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life,* N. J. Basic Book, Inc. Publishers, 1974, p. 4.

[4] *Ibidem*, p. 5.

cărora sistemului reprezintă un protest"[5] (subl. n. L. M.). O definiție care atinge în modul cel mai pregnant esența pragmatismului, este dată de John Dewey: „o doctrină care susține că realitatea posedă un caracter practic și că acest caracter este cel mai eficace exprimat în funcția inteligenței"[6].

Pragmatismul este numit și instrumentalism, definit de Dewey ca fiind o încercare de a stabili o teorie logică precisă a conceptelor a judecăților și inferențelor în diferite forme prin considerarea, în primul rând, a modului în care funcționează gândirea în determinările experimentale ale consecințelor viitoare. Adică, el încearcă să stabilească destinația și reguli de logică universal recunoscute, dezvăluindu-le din înțelegerea funcției reconstructive ori mediatoare atribuită rațiunii. O definiție concentrată a instrumentalismului este dată de considerarea ideii generale drept un *instrument teleologic*[7] (subl. n. L. M.). Delimitarea instrumentalismului de alte curente. J. Dewey îi subliniază diferența specifică, orientează că instrumentul nostru în opoziție cu multe tendințe contrare din mediul american, că acțiunea trebuie să fie inteligentă și reflexivă și că gândirea trebuie să ocupe o poziție centrală în viață"[8].

Aceasta este, în esență, definirea și prezentarea pragmatismului de însăși reprezentanții săi de seamă. Dacă și cum se regăsesc ideile subliniate ca fiindu-i caracteristice în colaborarea și structurarea concepției pragmatiste, în ce măsură depășesc ele o simplă declarație de intenție, cât de justificate sunt obiecțiile și care îi aduc caracterizarea pragmatismului de către criticii săi europeni se va vedea din analiza mai atentă și mai obiectivă a acestuia, lipsită de prejudecăți, independentă de influențe exterioare.

Caracterul creator presupune o intervenție activă nu numai un rezultat al *înțelegerii sensului*, ci și al *valorizării* lui după criteriul valorii lui umane. Ori valorizarea înseamnă intervenția *subiectivității*, depășirea granițelor datelor obiective, stabilirea relației genetice dintre existență și valoare, prin ceea ce s-ar putea numi *speculație constructivă*, ca o sinteză între obiectiv și subiectiv, între rațiune, inteligență, intuiție și imaginație. De altfel, Dewey insistă asupra rolului imaginației, atunci când susține că filosofia este excursia ulterioară a imaginației în propriile sale cuceriri anterioare. În concepția lui Dewey unitatea dintre ele este prezentă nu numai în modul în care înțelegem relația dintre ele în definirea filosofiei și în analiza unor teme. La baza concepției sale despre filosofia se află, în ultimă instanță, *critica* dualismului manifestat în ruptura dintre existență și valoare, efortul său considerat ca o necesitate și ca sarcină a filosofiei în general de a coborî valoarea din sferele ei înalte, de multe ori inaccesibile, în existență, de a explica geneza și funcția valorii prin căutarea și descoperirea rădăcinilor acesteia în realitatea existenței umane. Acest lucru va reieși din detaliile sale în concepția sa asupra valorii și a judecății de valoare.

---

[5] J. Dewey, *Philosophy and Civilization*, Gloucester, Mass. Peter Smith, 1968, p. 16.
[6] *Ibidem*, p. 39–40.
[7] *Ibidem*, p. 26.
[8] *Ibidem*, p. 29.

Prin aceasta pragmatismul se deosebeşte de empirism: J. Maritain vorbeşte pe lângă alte tipuri de înţelegere despre cea pur intelectuală şi cognitivă, care comandă toate conexiunile logice ce ţin de ordinul raţional, de conexiunea pemanentă dintre formele cunoaşterii raţionale, discursiv – noţionale şi cele intuitive.

Intuiţia – o formă a psihicului uman şi intuiţia ca mijloc de cunoaştere, ca o concluzie şi rezultat al gândirii. Instinct, intuiţie, inteligenţă apar la Bergson.

Obiecţia principală, de după, care i se aduce pragmatismului, după care pragmatismul este o concepţie a imediatului, a concretului, interesului şi a succesului practicii, fără o referire la principii mai înalte, la universal şi legile şi valorile sale, îşi găseşte răspunsul în precizarea făcută de Dewey, care consideră că „Pragmatismul are implicaţie metafizică. Doctrina valorii duce la luarea în considerare a viitorului, ne conduce la concepţia unui univers a cărui evoluţie nu s-a terminat, a unui univers care este încă, în termenii lui James, „în facere, în procesul devenirii, *a unui univers, încă plastic până la un punct*"[9] (subl. ns., L. M.).

O primă idee, pe cât de originală, pe atât de interesantă, este înţelegerea unităţii intrinseci dintre filosofie şi rolul său, cu considerarea rolului ca factor determinat. „Nu există, – consideră John Dewey, – o diferenţă între filosofie şi rolul său în istoria civilizaţiei"[10]. În această viziune, o concepţie filosofică apare ca un rezultat al implicării creatoare a gândirii în dezvoltarea istorică, prin funcţie înţelegându-se tocmai procesul de construire a filosofiei, ca rezultat al descoperirii sensului de selecţie, eliminare, reducţie şi formare, investigare a elementelor noi apărute în dezvoltarea istorică. Astfel, filosofii sunt o parte a istoriei, prinşi în mişcarea ei, creatori, poate, într-o anumită măsură a viitorului ei, dar şi, desigur, creatori ai trecutului ei"[11].

Implicarea – aproape până la identificare – a filosofiei în istorie, presupune construirea acesteia nu numai printr-un efort de descifrarea a *sensului* mişcării istorice, ci şi prin sesizarea *semnificaţiei* acesteia pentru civilizaţie şi cultura umană, pentru progresul umanizării omului. Caracterul creator al filosofiei se manifestă ca o intervenţie activă şi în procesul istoric bazată nu numai pe *înţelegere* ci şi pe *valorizare*. Ori în valorizare un rol important îi revine *subiectivităţii*, exprimată prin ceea ce am putea numi speculaţie constructivă o sinteză între obiectiv şi subiectiv, între raţiune, inteligenţă, intuiţie şi imaginaţie. Dewey îi atribuie un rol important imaginaţiei, atunci când consideră că „... filosofia este excursia ulterioară a imaginaţiei în propriile sale cuceriri anterioare. Gândirea ştiinţifică nu este în cele din urmă, decât o funcţie a imaginaţiei în îmbogăţirea vieţii cu semnificaţiile lucrurilor. Dacă semnificaţia ar fi identificată cu existenţa, iar valoarea ar fi acelaşi lucru cu evenimentele, idealismul ar fi singura filosofie posibilă"[12]. Acest punct de vedere este strâns legat, deşi nu explicit – de concepţia sa privind intuiţia. Judecăţile relativ imediate, cărora le dăm

---

[9] J. Dewey, *Philosophy and Civilization, op. cit.*, p. 25.
[10] *Ibidem*, p. 33.
[11] *Ibidem*, p. 6.
[12] *Ibidem*, p. 5.

numele de intuiție, nu preced cercetarea reflexivă, dar *sunt produsele unei experiențe de gândire*"[13].

În concepția religioasă care neagă dezvoltarea existenței în general, se introduce o breșă prin evoluționismul personalist al lui Theilhard de Chardin care ni se pare apropiat, dar și depărtat în esența sa – de pragmatism. În concepția lui Theilhard de Chardin există o sudură organică între univers și om, creația cosmică cuprinzătoare ca moment dat apariției personalității, ca expresie maximă de centrare, complicare și unificare a energiei cosmice, ca forță care conștientizează și descătușează potențele lumii existente, accelerând dezvoltarea ei progresivă. „Când fiecare om – scrie Theilhard de Chardin – va admite că existența sa adevărată nu este limitată de contururile strâmte că existența sa istorică antrenează universul, atunci el a înțelege, că pentru a rămâne fidel lui însuși, trebuie să dăinuiască, ca unei opere personale și sacre, activității pe care i-o pretinde viața"[14].

Dintre curentele europene prevala tradiția empiristă și anume empirismul englez care a constituit una din cauzele pătrunderii încete a hegelianismului, care a reprezentat la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, forța dominantă în gândirea filosofică americană. Nu trebuie uitat nici locul lui Kant și a neokantianismului, în special în domeniul teoriei cunoașterii și al logicii"[15]. Constituirea pragmatismului începe printr-o critică a idealismului hegelian și a neokantianismului și printr-o delimitare de empirism. Subliniind diferența dintre pragmatism și empirism, Dewey afirmă că pragmatismul se prezintă, „ca o extindere a empirismului istoric, dar cu diferența fundamentală că el nu insistă asupra fenomenelor antecedente, ci asupra fenomenelor consecvente nu asupra celor precedente, ci asupra posibilităților acțiunii viitoare", această schimbare a punctului de vedere fiind revoluționară în consecințele sale[16].

Acest punct de vedere asupra *caracterului procesual al dezvoltării existenței – în aspectele sale* fundamentale – este completat de un punct de vedere deosebit esențial de cel empiric și idealist, și anume, cel privind modalitățile de a fi forțele mișcării interioare a procesului. Aici deosebirea fundamentală dintre pragmatism și curentele amintite, constă în rolul acordat al ideilor. După Dewey, empirismul acordă ideilor numai rolul de a înregistra datele experienței, limitând posibilitatea de manifestare și libertatea lor și a concepțiilor generale, în timp ce pentru pragmatism, ideile stau la baza organizării observațiilor și a experienței viitoare, rațiunea având o funcție constructivă, creativă[17].

În această afirmare puternică a rolului rațiunii existența lumii și a procesului sale constă o primă punere la punct a esenței adevărată a pragmatismului,

---

[13] J. Dewey, *The Construction of Good*, din *The Quest for Certainty*, cap. 10, G. S. Putman's Sons, N. I., 1929, în *Philosophy in the Twentieth Century*.

[14] Theilhard de Chardin, *La vision de la passé*, p. 191-195, în R. Riteau, *La pensée la Rène*, Theilhard de Chardin, Paris, p. 278.

[15] J. Dewey, *Philosophy and Civilization*, *op. cit.*, p. 27.

[16] *Ibidem*, p. 24.

[17] *Ibidem*, p. 24–25.

considerat aproape în mod greşit ca o concepţie a experienţei şi acţiunii limitate la interes şi ca individual imediat, şi anume *relaţia sa cu metafizica*. „Pragmatismul – accentuează Dewey – are deci o implicaţie metafizică. Doctrina valorii consecinţelor duce la luarea în considerare a viitorului. Şi această luare în considerare a viitorului, nu conduce la concepţia unui univers a cărui evoluţiei nu s-a terminat, a unui univers care este început în termenii lui James, „în facere", în procesul devenirii, „a unui univers încă plastic până la un punct"[18].

Considerarea raţiunii, a gândirii individuale ca forţă creativă în *evoluţia universului*, duce la instrumentalism, o dată cu ideile, concepţiile sunt *instrumente pentru construirea faptelor viitoare*. „Instrumentalismul este – precizează J. Dewey – o încercare de a stabili o teorie. Ideea evoluţiei universului nu este nici nouă, nici originală. Un reprezentant al acestei teorii – care ni se pare mai apropiat de pragmatism este Theilhard de Chardin. Dacă ideea întregimii omului în evoluţia universului este comună atât pragmatismului cât şi demersului personalist, în esenţa lor ele se deosebesc fundamentat. În primul rând, în ceea ce priveşte concepţia despre evoluţia însăşi la Chardin, evoluţia are o finalitate, şi o limită şi nu a făcut. Ea reprezintă un proces direcţionat spre un scop ultim, suprem, întruchipat de punctul mistic Omega. Intervenţia logică precisă a conceptelor, judecăţilor şi inferenţelor în diferite forme prin considerarea, în primul rând a modului în care funcţionează gândirea în determinările experimentale ale consecinţelor viitoare. Adică, el încearcă să stabilească distincţii universal recunoscute şi reguli de logică, derivându-le din funcţia reconstructivă ori mediatoare atribuită raţiunii. Ea îşi propune să constituie o teorie a formelor generale ale conceperii şi raţionării şi nu ale unei judecăţi sau concepţii particulare (...)"[19].

Dewey consideră pe bună dreptate că aprecierea după care pragmatismul subordonează gândirea şi activitatea raţională scopurilor particulare ale interesului şi profitului, reprezintă o eroare[20]. De multe ori reprezentanţii pragmatismului subliniază faptul că acţiunea nu este un scop în sine, ci un intermediar, în măsura în care permite aplicarea conceptelor la existenţă (Peirce), idee susţinută şi de Dewey, care consideră că teoria pragmatistă a fost „americană în originea sa în măsura în care insistă asupra necesităţii conduitei umane şi realizării unui scop pentru clarificarea gândirii. Dar în acelaşi timp *ea dezaprobă acele aspecte ale vieţii americane care face acţiunea un scop în sine şi care concepe scopurile prea strâmt şi prea „practic"*[21] (subl. n. L. M.).

Curentele filosofice importante, nu se potriveau însă ca efervescenţa, energia şi ambiţiile societăţii americane în plină forţă creatoare. Era necesară o filosofie

[18] *Ibidem*, p. 25.
[19] *Ibidem*, p. 26.
[20] *Ibidem*, p. 15.
[21] *Ibidem*, p. 16.

corespunzătoare atât cerințelor condițiilor sociale, cât și aspirațiilor spirituale. Reacția împotriva a ceea ce era străin, forțat, paralel și rupt de realitatea vie, potrivnic participării directe a constituit-o pragmatismul elaborat de Peirce, James și Dewey și continuat de F. C. Schiller, C. I. Lewis, W. Quine ș.a. ca „epoca de aur a filosofiei americane, care îi definește spiritul"[22]. Referindu-se indirect la relația strânsă dintre pragmatism și realitatea americană, L. Grünberg, îl definește ca fiind „instrumentul de justificare a practicilor politice democratice"[23]. A fost cea mai importantă mișcare filosofică americană, care a proclamat respectul pentru știința empirică și simpatia pentru spiritul metodei științifice"[24].

Pragmatismul adaugă o concepție privind evoluția universului, o determinare în plus, universul nu se face, el este plastic. Ori tocmai plasticitatea constituie condiția ontologică ceea ce îi permite omului să intervină *creator* în evoluția universală. Omul poate *modela* universul, îi poate conferi forme noi, ele însele maleabile. Se deschide astfel un câmp larg de alternative posibile ce atrage după sine existența unui câmp corespunzător al opțiunilor în acțiunea individuală.

În concepția pragmatistă evoluția este infinită ca durată și mod de existență și manifestare. Orizontul este deschis, nu se sfârșește într-un punct fix, orizontul este mereu mai îndepărtat, deschizându-se mereu.

O altă idee specifică pragmatismului se referă la modalitățile integrării omului în univers. Concepție generoasă și nobilă, se menține însă la un nivel abstract, în măsura în care ia în considerare determinismul social, dar în același timp utopică, în măsura în care nu se referă la structurile componente ale omului ca centru.

Se oprește la ultimul nivel necesar integrării spirituale atrasă spre ponderea culturii și nu analizează și nu se raportează determinismului istoric care o face posibilă. Această organizare a spiritelor într-o energie globală, care reprezintă în ultima instanță un alt mod de exprimare a rațiunii universale sau Eu-lui universal.

Procesul care antrenează universul este însă în concepția lui Theilhard de Chardin un proces limitat, finit în măsura în care se îndrepta spre punctul mistic Omega, ca scop ultim și valoare supremă. Atingerea și împlinirea acestuia înseamnă finalizarea și încheierea dezvoltării universului. Punctul mistic Omega este conceput de Theilhard de Chardin ca o forță magnetică care *atrage* spre sine procesul evolutiv, el îl direcționează precizându-i dinainte traiectoria și determinările interne. A fi trup și suflet cu procesul care antrenează universul se reduce în ultimă instanță la participare prin adaptare la ceea ce este dinainte stabilit în legea rigidă, stabilă, inflexibilă. Participare care presupune atât cum și înțelegerea exigențelor momentului atins în mișcarea universală, cât și a capacităților personale apte să le satisfacă.

---

[22] Cf. Paul Kurt, *American Philosophy in the Twentieth Century*, Then Maxmillan, Co. și J., 1967, p. 17.

[23] Cf. Ludwig Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Editura Politică, București, 1981, p. 249.

[24] M. White, *Pragmatism and the American Mind*, Oxford University Press, p. 93.

Pragmatismul adaugă concepției privind evoluția lumii determinări în plus fundamentale pentru caracterizarea sa în ansamblu. Plasticitatea constituie condiția ontologică care îi permite omului să intervină creator în evoluția universală. Omul poate *modela* universul, îi poate conferi forme noi, ele însele maleabile. Se deschide astfel un câmp larg de alternative posibile în dezvoltarea universală fapt ce atrage după sine existența unui câmp corespunzător al opțiunilor individului. În concepția pragmatistă evoluția este infinită ca durată și mod de existență și manifestare. O altă idee specifică pragmatismului se referă la modalitatea integrării omului în dezvoltarea universului. Theilhard de Chardin pledează pentru îmbogățirea progresului cunoașterii prin dezvoltarea cercetărilor științifice a tehnicii prin creșterea numărului universităților, a bibliotecilor, a muzeelor etc., ca mijloc de atingere a unui nivel superior de spiritualitate apt să înțeleagă și să corespundă exigențelor. Se introduce astfel ca o parte componentă esențială integrată și nu introduce din afara universului omul și energia sa creatoare, ca motor al dezvoltării.

Este o concepție optimistă, generoasă, nobilă, dar în același timp, abstractă și utopică, în măsura în care se oprește la ultimul nivel necesar integrării și anume la spiritualitatea și convergența spiritelor prin organizarea superioară atinsă prin cultură și nu se raportează la determinismul social-istoric care face posibilă dezvoltarea culturii, specificându-i trăsăturile și manifestările reale. Această convergență și organizare a spiritelor se constituie într-o energie globală, care reprezintă, în ultimă instanță, Rațiunea universală sau Eul universal despre care vorbește filosoful american Green.

O aplecare atentă asupra definiției date pragmatismului de către reprezentanții săi, trezește uimire în fața superficialității cu care a fost tratat acest curent filosofic cu personalitatea și un loc bine definit în dezvoltarea gândirii universale. Desprinderea unei părți din ansamblul unui întreg, ruperea de relațiile care o integrează organic în structurarea unei concepții și absolutizarea ei constituie un procedeu frecvent evidențiat de definițiile date pragmatismului de filosofii europeni.

Accentul din pragmatism pus pe acțiune, eficiență, interes, succes, își are rădăcinile într-un univers original de concept universal și relația dintre om și cosmos. Recunoașterea legăturii dintre cosmos și om nu este nouă. Dacă ne-am referi numai la ideea relației organice dintre microcosmos și macro-cosmos prezentă în credințele din China antică, ar fi de ajuns să-i dovedim vechimea. Este o încercare de a răspunde la întrebarea propusă despre sensul nostru și locul său în lume pusă de omenire, ca singura specie rațională și curioasă, iscoditoare, conștientă progresiv de destinul său misterios necunoscut și copleșitor.

Nu ideea este nouă, dar limitele înțelegerii ei, mijloacele de a recunoaște ca și profunzime a descifrării relației multiple dintre om și lume țin pasul cu progresul realizat în îmbogățirea științei. Intră în joc atât factorii științifici, cât și ideologii, atât mijloacele tot mai spectaculoase ale științei și tehnicii, cât și modul nu numai

de cunoaştere dar şi de valorizare a omului, după criterii şi interese antropologice morale, filosofice, religioase şi sociale. Fiecare dintre ele fiind prioritar în cadrul diferitelor concepţii şi curente filosofice. În filosofia neotomistă relaţia complexă om-univers se reduce la relaţia om-Dumnezeu, limitele prezenţei şi puterii omului fiind determinate de cadrul acesteia. Intervenţia omului în perfecţionarea universului deşi nu este negată, nu este nici creatoare şi nu introduce valori, nu stimulează dezvoltarea lui în măsura în care universul fiind creaţia lui Dumnezeu, reprezintă realizarea unui plan conceput în conţinutul şi forma şi finalitatea sa imuabil, dat o dată pentru totdeauna. Intervenţia omului în modul de a fi al universului, fiind determinată de relaţia om-Dumnezeu se realizează prin participarea omului la Dumnezeu ca scop ultim şi valoare supremă, adică prin stabilirea unor scopuri în sine în care omul se actualizează şi se subordonează. Adică, conţinutul activ al participării se reduce la actul *actualizării* unor *potenţe* şi nu la crearea unor conţinuturi noi, care să depăşească, să schimbe planul divin etern. Se neagă astfel, în ultima instanţă natura creatoare a omului. Important în caracterizarea concepţiei neotomiste este înţelesul pe care îl dau noţiunii de *mai bine* pe care omul urmăreşte să-l introducă. În general, prin mai bine se măreşte o schimbare, dar aceasta se realizează după cum emiterea unui criteriu dinainte stabilit, imuabil. Un punct de vedere care introduce o notă nouă îl constituie concepţia lui G.E. Moore. Prin însăşi concepţia sa despre bine care în esenţa sa este criticabilă neagă existenţa unui bine absolut, imuabil, deci şi existenţa unui criteriu al mai binelui dat odată pentru totdeauna şi metafizica idealistă.

Mai binele presupune în concepţia sa *mărirea* cantităţii de bine în univers prin acţiunea omului care adaugă ceva la binele existent, deci realizează binele şi nu actualizează numai potenţele sale anterioare. Concepţia sa despre bine, deschide perspectiva unei redefiniri a binelui, în funcţie de schimbarea conţinutului său obiectiv. El nu poate explica dimensiunea socială şi istorică a mai binelui. Concepţia sa a relaţiei despre relaţia om-univers rămâne o concepţie abstractă, în măsura în care el nu precizează nici sensul universului luat ca întreg, nici modalitatea concretă în care acţiunea individuală intervine în mărirea cantităţii de bine în schimbarea lui. De reţinut este importanţa pe care Moore o acordă eticii ca o componentă spirituală a universului ca întreg. El afirmă că în univers există distincţia dintre bine şi rău, conferind astfel – dimensiunea etic-spiritualistă ca o componentă esenţială a universului. Prin aceasta se traduce în termeni raţionali ideea prezentă încă în religia iudaică, în care spiritualitatea prezentă în univers este de esenţă mistică.

În cadrul concepţiilor privind relaţia om-univers un loc aparte îl ocupă ideea prezentă în Vechiul Testament, cu privire la *legământul* încheiat între om şi Dumnezeu, prin care se stabilesc obligaţiile ce revin fiecărei părţi în relaţia lor. Este prezentă aici *condiţionarea subordonării* faţă de poruncile şi voinţa divină, de modul şi măsura în care sunt respectate legământul încheiat cu Dumnezeu. Este marcat astfel un moment în dezvoltarea conştiinţei de sine morale, când se trezeşte

sentimentul demnității și constituirii puterii locului și responsabilității omului în desfășurarea mersului lumii. Implicit, este prezentă ideea dimensiunii etice, ca o caracteristică a raportării la univers, care devine o *datorie*.

Problemele de rezolvat se referă la modul de a fi a universului. Se cere precizarea granițelor până la care se poate întinde participarea omului. Se limitează ele la planeta Pământ, trec dincolo de galaxiile cunoscute, la împărăția necuprinsă a stelelor? Care sunt mijloacele prin care existența omului, individualitatea lui se afirmă și se manifestă concret la centru activ al universului? Care sunt condițiile de posibilitatea care permit folosirea lor? Ce importanță și semnificație are însăși recunoașterea relației om-univers pentru modul de a fi al omului și pentru condiția umană? Merită să fie inclusă problematica ei în conținutul concepțiilor filosofice? Includerea ei ca temă filosofică este justificată o dată ce conștientizarea ei și reprezintă punctul de început în dezvoltarea conștiinței de sine și a conștiinței de sine morală proprie omului.

O scurtă privire asupra concepțiilor despre raportul dintre om și univers evidențiază, ca determinări esențiale recunoașterea existenței acestuia cu conștientizarea progresivă a locului omului și a influenței sale asupra modului de a fi al universului; trecerea de la înțelegerea raportului ca fiind stabilită între doi termeni exteriori unul față de celălalt, la considerarea universului *ca întreg*, în care este încorporat organic omul, ca o parte comparativ cu viața, recunoașterea progresivă a *participării* omului ca acțiune *creatoare* și nu ca o simplă actualizare a valorilor existente, trecerea de la considerarea universului ca o existență dată, imuabilă și negarea dezvoltării sale în timp și spațiu, la afirmarea unor realități proprii universului, care limitează sau împiedică intervenției activă pentru schimbarea lui, la recunoașterea caracterului său *plastic, se* consideră spiritualitatea ca fiind o componentă esențială a universului, trecând de la înțelegerea ei ca fiind de esență mistică, la înțelegerea ei în termenii analizei științifice.

Ce aduce pragmatismul nou, față de concepțiile menționate? La considerarea universului că există în *evoluție*, pragmatismul adaugă ideea *procesualității* lui. După reprezentanții pragmatismului, concepția universului nu s-a încheiat, el este încă în facere *„în procesul devenirii a unui univers încă plastic până la un punct"*[25]. S-ar părea că din afirmarea procesualității nu aduce nimic nou față de aceea de evoluție. Ea accentuează însă ideea de *mișcare continuă*, de dinamism interior care determină forța creației universale.

O contribuție la înțelegerea raportului dintre univers și om, este introducerea ideii privind o calitate a acestuia și anume aceea a *plasticității universului*. Prin aceasta *plasticitate* se precizează *condiția de posibilitate* a omului în procesul universal. Universul nu opune rezistență, ci se lasă modelat în conformitate cu scopurile acțiunii umane. Pragmatismul se diferențiază de concepțiile anterioare prin atenția acordată atât mijloacelor, cât și structurilor prin care se realizează

[25] J. D.Pand. Civil, Gloucester, Mass. Peter Smith, 1968, p. 25.

relația om-univers. De la recunoaşterea şi afirmarea ei abstractă concretizarea ei prin precizarea structurilor în care se încadrează intervenția omului şi complicarea lor progresivă şi de la spațiul imediat, cotidian, la dimensiunea istorică.

Un loc important în evoluția gândirii lui Dewey îl ocupă şcoala de la Chicago, la Universitatea din Chicago, înființată de *American Baptist Education Society*, o universitate națională a baptiştilor. În activitatea sa şcoala este însă, interesată mai mult de ştiință decât de religie. Şcoala filosofică prinde viață o dată cu venirea, în 1894, a lui J. Dewey la Departamentul de filosofie. Împreună cu G. H. Mead – asistent la filosofie, J. R. Angel – asistent la psihologia experimentală şi J. H. Trufts, formează nucleul şcolii între anii 1894–1904. Filosofia şcolii de la Chicago este o formă a pragmatismului - are drept concept central *activitatea*, care este în act, biologică, psihologică şi etică. Legat de conceptul biologic de funcție şi progres organic, cuprinde ideea de agent afectiv cu voință şi scop. Psihologia şcolii şi logica sa sunt denumite instrumentalism. Noua şcoală are departamentele de sociologie, religie, cu cele mai strânse legături cu departamentele de filosofie psihologie şi educație. Şcoala se desființează în 1931, dar spiritul ei face o impresie permanentă pe scena vieții americane. Gândirea lui J. Dewey şi evoluția sa se încadrează în contextul filosofiei americane de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Singura revistă de filosofie din acest domeniu, o combinație a filosofiei cu teologia liberală, de tip emergent, *Journal of Speculative Philosophy* a adunat în jurul său singurul grup de laici orientați filosofic, non-teologic.

Reacția manifestată de filosofia engleză împotriva empirismului sensualist englez a determinat trecerea lui Dewey la hegelianism. A exercitat o atracție asupra lui Dewey tratarea lui Hegel, a culturii umane, a necesităților şi a artelor. Mai târziu, i-a apărut artificial schematismul şi forma sistemului hegelian, fără să nege extraordinara profunzime a ideilor acestuia, bogăția şi varietatea lor. Deceniile 8 şi 9 ale secolului al XIX-lea, se caracterizează printr-o mişcare puternică împotriva formalismului, care se manifestă în domenii diferite. Atacul împotriva formalismului îl conduce la istoricism, iar sub influența lui Darwin, Hegel, Maine, Marx, Spencer, Dewey îşi exprima admirația pentru Darwin.

O încercare de periodizare a filosofiei americane, delimitează patru faze în dezvoltarea ei: 1. epoca iluministă în sec. 18 în care este predominant empirismul; 2. faza transcendentalistă, la începutul sec. 19, predominând idealismul kantian; 3. epoca de aur între 1890 şi primul război mondial orientată spre ştiință (James, Royce, Santayana); 4. epoca prezentă a analizei în care domină tendința pragmatică, analitică, logică şi lingvistică[26].

Din gânditorii care au ocupat un loc deosebit în mişcarea filosofiei din America nu poate fi uitat Darwin, care prin *Originea speciilor*, introduce un nou mod de gândire, o nouă metodă, pe care se sprijină logica ştiinței, în aplicarea la gândire, morală şi viață[27].

---

[26] Vezi Norton White, *Pragmatism and the American Mind*, N. J. Oxford, University Press, 1973, p. 14.

[27] Vezi John J. McDennet, *op. cit.*, p. 36.

Aşa cum remarca Gail Kennedy[28], J. Dewey înţelege filosofia ca expresie intelectuală a unui conflict cultural, funcţia ei fiind de a descoperi sursele acestui conflict şi de a oferi soluţia generală. Conflictul principal al timpului său era cel dintre dezvoltarea industrială, politicile tradiţionale instituţiile religioase şi politice tradiţionale, precum şi de problemele democraţiei americane, pe de o parte, şi devzoltarea şi aplicarea ştiinţei, pe de altă parte. După G. Kennedy, teza filosofiei lui Dewey constă în propoziţia: „aplicarea generală a metodelor ştiinţei în orice domeniu posibil de cercetare, ca singurul mijloc adecvat pentru soluţionarea problemelor unei democraţii industriale"[29]. Acelaşi autor consideră că filosofia lui Dewey nu este un sistem, ci dezvoltarea şi aplicarea unei metode[30]. Filosofia trebuie să devină o metodă de stabilire şi interpretare a celor mai serioase conflicte care apar în viaţă şi o metodă de proiectare a căilor rezolvării lor, o metodă a diagnozei şi prognozei morale şi politice"[31].

Dintre toţi pragmatiştii, Dewey este cel mai conştient de dimensiunea socială a gândirii filosofice, vede mai clar interacţiunile dintre filosofi şi alte activităţi culturale majore. El scrie: „Filosofia nu are pretenţii să dea socoteală cu privire la un univers încheiat şi terminat. Sarcina ei nu este aceea de a asigura sau garanta o realitate sau valoare particulară. Dimpotrivă, ea trebuie să dobândească semnificaţia unei metode"[32]. „Filosofia trebuie să facă curăţenie în propria ei casă"[33]. Scopul filosofiei este descoperirea scopurilor şi valorilor care orientează activităţile umane colective mijloacele pentru această cercetare fiind oferite de concluziile şi metodele cunoaşterii ştiinţifice. Filosofia nu poate să rezolve singură conflicte şi să tragă concluziile lumii prezente. Problemele filosofiei depind de timp şi spaţiu, şi nu au ca obiect realitatea eternă şi universală[34]. Problema restabilirii integrării şi cooperării între credinţele omului despre lumea în care trăieşte şi credinţele sale despre valorile omului despre lumea în care trăieşte şi credinţele sale despre valorile şi scopurile care trebuie să conducă conduita sa, este cea mai profundă problemă a vieţii moderne. Este problema oricărei filosofii care nu este izolată de viaţă[35]. Dewey propunea reconstrucţia filosofiei într-un instrument conştient, un instrument deliberat, al oamenilor în viaţa cotidiană, filosofia să fie transformată într-un mijloc de a înţelege evenimentele care au loc şi semnificaţia consecinţelor lor. Funcţia principală a filosofiei este aceea de a face gândirea indivizilor să devină un program de comportament pentru modificarea

[28] În capitolul despre J. Dewey în vol. *Classic American Philosophy*, *op.cit.*

[29] *Ibidem*, p. 329.

[30] *Ibidem.*

[31] Vezi Henry D. Dixon, *Pragmatism and American Philosophical Concerning of Age*, în vol. *Philosophy in the Twentieth Century. An Anthology*, Random House, New York, 1962, p. 50.

[32] J. Dewey, *The influence of Darwin on Philosophy*, p. 13. Citat în Clasic Inc. *op. cit.*, p. 333. Dewey, *Studies in Logical Theory*, p. 19; Citat de D. Rucker, *op. cit.*, p. 37–38.

[33] J. Dewey, *Problems of Men*, Philosophical Library, New Jersey, 1946, p. 123.

[34] *Ibidem*, p. 3.

[35] *The Construction of Good*, în *The Quest for Certainty*, cap., D.C. P. Putnam &Sons, New York, 1929, în *Philosophy in Twentieth Century*, p. 347.

lumii existente[36]. Filosofia, logica, etica, epistemologia, axiologia trebuie să culmineze în arta de a controla în mod responsabil dezvoltarea socială.

Filosofia, ca şi politica, literatura şi artele plastice, este ea însăşi un fenomen al culturii umane. „Conexiunea ei cu istoria socială, cu civilizaţia este intrinsecă. Filosofii sunt o parte a istoriei, prinşi în mişcarea ei, creatori poate, într-o anumită măsură a viitorului ei. Nu există o diferenţă între filosofie şi rolul său în istoria civilizaţiei. În cazul filosofiei „este necesară o muncă intelectuală, interesul dominant trebuie clarificat prin selecţie, eliminare, reducţie şi formulare. Filosofia are cea mai strânsă conexiune cu istoria culturii, cu succesiunea schimbărilor în civilizaţie. Filosofia marchează o schimbare a culturii. Formează modele pentru gândirea şi acţiunile viitoare. Filosofia este o transformare a culturii, aşa cum există în conştiinţă, într-o imaginaţie care este coerentă logic şi nu este incompatibilă cu ceea ce este cunoscut de fapt. Dar această transformare este ea însăşi o mişcare a evoluţiei. Iar activitatea transformatoare este ea însăşi o mişcare a civilizaţiei.

În America există o lipsă de imaginaţie în generarea unor idei conducătoare. Deoarece suntem speriaţi de idei speculative, facem lucrări specializate în regiunea „faptelor". Uităm că faptele sunt numai date, adică înţelesuri incomplete, fragmentate ale unei idei complete. „Salut o filosofie materialistă insistentă, numai dacă este suficient de îndrăzneaţă"[37]. „Filosofia are astfel o sarcină dublă, aceea de a critica scopurile existente în raport cu starea actuală a ştiinţei, indicând valorile învechite arătând care valori sunt pur şi simplu sentimentale, pentru că nu există mijloacele pentru realizarea lor şi, de asemenea, aceea de a interpreta rezultatele ştiinţelor specializate în comportamentul lor social viitor"[38].

Dewey ar vrea să abandonăm problemele tradiţionale ale relaţiei dintre subiect şi obiect, conştiinţă şi existenţă, libertate şi determinism, transformând filosofia într-un simplu instrument tehnic, pentru o mai bună organizare a experienţei şi acţiunii umane, într-o unealtă pentru rezolvarea problemelor practice, educaţionale, politice şi personale"[39]. „Problema relaţiei teoriei cu practica nu este numai o problemă teoretică, ea este o problemă a teoriei, dar şi cea mai practică problemă a vieţii pentru că este problema modului în care inteligenţa informează acţiunea şi în care aceasta dezvoltă gândirea. Dewey a criticat toată viaţa idealismul ca metafizică, dar a luptat constant pentru idealism în morală şi etică. El devine, aşa cum remarcă M. White, un pragmatist atunci când încorporează rezultatele biologiei, psihologiei, ale ştiinţelor sociale moderne[40]. Vorbeşte de suflet ca instinct, de mecanismele proprii ale corpului. Dezvoltă teoria funcţionalistă contribuind la fondarea psihologiei funcţionaliste, ca o mişcare

---

[36] J. Dewey, *Essays in Experimental Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1916, p. 312, citat de David W. Marcell, în *Progress and Pragmatism*, Greenwood Press, Westport Connecticut, 1974, p. 215.

[37] J. Dewey, *Philosophy and Civilization*, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1968.

[38] J. Dewey, *Democracy and Education*, NEW YORK The Macmillan, Co., 1961, p. 329.

[39] J. A. Leighton, *The Field of Philosophy*, cap. XXIII (*Pragmatism*, D. Appleton Co., New York, 1970, p. 381; citat de Ludwig Grünberg, *Opţiuni filosofice contemporane*, Editura Politică, Bucureşti, 1981, p. 268.

[40] M. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, New York Columbia University Press, 1943, p. 18-19. Citat de David O. Marcell, *op. cit.*, p. 204.

distinctă. Atacă direct idealismul pentru stabilirea unei teorii procesuale a activității mentale. Stimulii senzoriali, activitatea centrală şi cea motorie, nu sunt trei lucruri distincte, ci trei funcții într-un act. „Psihologia este încercarea de a cunoaşte în detaliu mecanismul conduitei individuale ca instrument şi organ prin care operează activitatea socială".[41] Preocupat de psihologie în măsura în care activitatea aceasta este relevantă pentru etică, logică şi educație-psihologie, el nu pretinde că este psiholog subliniind că tot ce a scris în acest domeniu a scris pentru a-şi clarifica ideile cu privire la unele probleme etice şi logice.[42] Relațiile cu psihologia nu sunt mai strânse decât cu alte ştiințe. Dar psihologia este suport pentru legătura dintre filosofie şi experiență, iar metodele şi concluziile psihologiei sunt în mod special importante aici. Este convins că va rezulta în cele din urmă o sinteză integrală într-o filosofie congruentă cu ştiința modernă şi legată de cerințele actuale din morală.

Ar fi o deplorabilă stagnare a imaginației să se presupună că filosofia va rămâne în limitele problemelor şi sistemelor prezente de 2000 de ani în filosofia europeană, care privită în perspectiva viitorului este un episod provincial.[43] „Conştiința de sine înseamnă pur şi simplu un univers individualizat" şi dacă acest univers nu ar fi fost individualizat în om, dacă omul nu ar mai fi conştient de sine atunci nici o filosofie nu ar fi posibilă. Psihologia este explicația ştiințifică a acestui univers individualizat al conştiinței de sine.

„Nevoia unei direcții de acțiune într-un domeniu social larg constituie sursa unei cerințe genuine pentru unificarea concluziilor ştiințifice".[44] Realizează începând cu 1884, cu profesorul Morris de la Universitatea din Michigan, o sinteză între idealismul său hegelian şi rezultatele ştiinței.

Conştiința de sine este un fapt. Prin urmare trebuie să fie găsită explicația sa în psihologie.[45] Explicația celui mai simplu fapt psihologic, cuprinde în mod necesar şi o referire la conştiința de sine. Conştiința de sine este un stadiu al experienței psihologice. A nega conştiința de sine ca obiect al experienței psihologice, înseamnă a nega posibilitățile oricărei filosofii a conştiinței. „Omul ca om, sau ca experiență conştientă a cărei ştiință este psihologia, este conştient de sine şi prin urmare, conştiința de sine ca unitate a subiectului cu obiectul, nu ca „pur obiectivă, ca totalitate şi nu ca „parte" trebuie inclusă în ştiința psihologică." O astfel de abordare a conştiinței de sine este necesară pentru explicarea şi înțelegerea oricărui fapt parțial al experienței conştiente. Numai omul, sub un aspect, este o parte a distincției operate în natura umană. Omul sub un aspect este o parte a unei lumi parțiale – subiect al psihologiei ca ştiință a naturii şi sub alt aspect, acesta este subiect conştient, pentru care totul există, subiect al filosofiei. Cel mult, această distincție reprezintă numai un stadiu al uneia şi aceleiaşi experiențe.

---

[41] J. Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy*, New York, Henry Holt, 1910, p. 302. Citat D. Rucker, *op. cit.*, p. 76.

[42] *Ibidem*, p. 69.

[43] J. McDermontt., *op. cit.*, p. 19.

[44] J. Dewey, *The Quest for Certainty*, New York, 1929, p.312.

[45] "Mind", *op. cit.*, p. 122.

Categoria de bază este experiența ca interacțiune reciprocă totală între un organism inteligent și mediu. „Este baza oricărei cunoașteri. A venit timpul pentru un pragmatism care să proclame conexiunea esențială dintre inteligență și un viitor neîmplinit, cu posibilitatea care implică o transformare".[46] Pentru experimentalism progresul uman este scopul și măsura sa. Schimbarea atitudinii de la încrederea în trecut, rutină și obicei, la credință și progres prin reglementarea inteligentă a condițiilor existente, este, desigur, reflexul metodei științifice experimentale .... Prin această metodă noțiunea de progres își are asigurată justificarea științifică.... O primă necesitate pentru gândirea științifică este ca gânditorii să se elibereze de tirania impulsului sentimental și obicei, și această emancipare fiind de asemenea o condiție necesară a progresului".[47]

În viziunea ortodoxă, experiența este privită în primul rând ca o problemă a cunoașterii. Ea este însă o problemă a interacțiunii ființei cu mediul său fizic și social. În mod tradițional experiența este un obiect psihologic. În viziunea tradițională contează trecutul, în noul sens ea este legată de viitor. În vechiul sens, a experimenta înseamnă a trăi. Influența biologiei asupra ideii privind experiența este legată de viitor. Viața continuă datorită controlului mediului înconjurător. Influențele favorabile și influențele ostile sunt energii înconjurătoare. Experiența este proces. Conștiința privată este un rezultat al experienței.

Rolul afectivității reprezintă un viitor implicat într-un prezent. Organismul suferă consecințele propriei sale acțiuni. Succesul și eșecul sunt categorii prime ale vieții: obținerea binelui și îndepărtarea răului sunt interesele ei supreme, speranța și neliniștea (anxietatea) sunt calități dominante ale experienței.[48]

De la experiența naturală la cea culturală, de la una pasivă la alta activă, în vederea adaptării satisfăcătoare, experiența estetică are ca obiect situații individualizate. Orice experiență este estetică, atunci când este ultimă și nu mai are nevoie de altă experiență.

O experiență mistică este o intensificare accentuată a unei calități a experienței repetată în ritmul experiențelor. Fiecare obiect are statut dublu: este individualizat și inclus într-o continuitate de interacțiuni și schimbări, care sunt astfel cauze și mijloace potențiale pentru experiența următoare. Datorită acestui statut dublu ele sunt problematice, există imediat, dar ca mijloacele transitive spre alte obiecte ale experienței.

Situațiile experimentale apar în două moduri și sunt de două feluri. Unele au loc cu un minim de regularitate, cu puțină previziune și pregătire. Altele apar ca rezultat al activității inteligenței. Ambele implicări produc plăcere sau suferință. Primele nu sunt cunoscute, nici înțelese, fiind puse numai pe seama sorții sau a providenței.

---

[46] J. Dewey, *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Henry Holt and Son, 1917, p. 65. W. Marcell, *op. cit.*, p. 222.

[47] J. Dewey, *How We Think*, Boston, D. C. Heathand Co., 1910, p. 154–155; D. W. Marcell, *op. cit.*, p. 222–223.

[48] J. D. Dermont , *The Philosophy of John Dewey*, vol. I, p. 62, 63, 64.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

RELAȚIA PRAGMATISM-EMPIRISM ÎN FILOSOFIA AMERICANĂ CONTEMPORANĂ

GABRIEL NAGÂȚ

Abstract. Although the consequential relationship between empiricism and pragmatism is well documented, the pragmatism being even defined as *radical empiricism* (James) or as *naturalist empiricism* (Dewey), yet, there are some obscure aspects concerning the relationship among original pragmatism, the classical empiricism and its rightful inheritor, the positivism. Identifying certain elements of discontinuity that mark the relationship among classical pragmatism and the more recent expressions of this philosophical current, especially with Richard Rorty's postmodern pragmatism, this study attempts to investigate to which extent the different pragmatisms practiced by the different contemporary philosophers (of this philosophical tradition) succeed to remain still genuine *forms of empirism*, no matter how "radical".

1. INTRODUCERE

Deşi este bine cunoscut faptul că pragmatismul s-a configurat ca o formă specială de empirism, relația dintre cele două curente filosofice nu a fost niciodată una lipsită de ambiguități. Pe de-o parte, clasicii filosofiei pragmatice au folosit termenii *pragmatism* şi *empirism* (acesta din urmă, însoțit de diverse calificative) ca şi cum ar fi stat într-o relație de tipul gen proxim-diferență specifică, dar pentru că erau mai degrabă preocupați să se delimiteze de ceea ce considerau a fi „excesele raționalismului", nu au fost tocmai scrupuloşi în stabilirea notelor definitorii pentru genul de empirism la care se raportau. Spre exemplu, în viziunea lui William James pragmatismul este „un nume nou pentru anumite maniere de gândire mai vechi", în sensul că trebuie înțeles ca un empirism *radicalizat*, unul care promovează o „atitudine empiristă" ce se manifestă ca o formă revigorată de opoziție la raționalism. La rândul său, John Dewey consideră că pragmatismul este un „naturalism empiric" sau un „empirism naturalist", în măsura în care acesta se manifestă ca „un empirism împins la concluziile sale firești" (Dewey 2000a, p. 272) sau ca „o extensiune a empirismului istoric, cu diferența fundamentală că el nu insistă asupra fenomenelor anterioare, ci asupra fenomenelor ulterioare; nu asupra precedentelor, ci asupra posibilităților de acțiune" (p. 273). Ar mai fi de menționat – momentan, doar în treacăt – că atunci când se judecă filiația empirism-pragmatism nu trebuie pierdut din vedere faptul că, în utilizarea pe care i-o dau adepții pragmatismului, termenul 'experiență' este sensibil mai larg decât acela folosit de clasicii empirismului sau de urmaşii acestora, reprezentanții

pozitivismului logic.[1] Pe de altă parte, este notoriu faptul că însuşi termenul 'pragmatism' a ajuns să capete, cu timpul, o extensiune atât de laxă şi de incontrolabilă, încât acum par să existe cam tot atâtea pragmatisme câţi pragmatişti există.[2] De altfel, primul care făcea o asemenea constatare era însuşi Charles Peirce, creatorul cuvântului *pragmatism,* dar şi al unui înlocuitor – *pragmaticism* – inventat anume pentru detaşarea, scandalizată, de „literaţii" care încă de la finele secolului XIX începuseră să abuzeze „fără milă" de termenul său iniţial (Peirce 1990, p. 182).[3] În aceste condiţii nu-i de mirare că, vorbind despre contribuţia lui Peirce la apariţia pragmatismului, Richard Rorty, autor ce se declară un promotor fervent al acestui curent filosofic, opinează că ea s-ar fi redus „doar la a-i fi dat [pragmatismului] un nume şi a-l fi stimulat pe James" (Rorty 1982, p. 161).

Privind retrospectiv la istoria deja seculară a pragmatismuluui, Hilary Putnam ajungea la concluzia că acesta nu poate fi privit ca o doctrină sau ca o teorie cât de cât sistematică, ci mai degrabă ca o simplă grupare alcătuită din câteva teze mai mult sau mai puţin bine relaţionate, începând cu failibilismul şi antiscepticismul (neîncrederea sau îndoiala reclamă o justificare în aceeaşi măsură ca şi opinia), cărora li se adaugă teza privind disoluţia dihotomiei fapt-valoare şi teza că practica trebuie să capete întâietate în demersurile filosofice.[4] Fără a urmări neapărat punerea în evidenţă a tuturor acestor teme comune, în cele ce urmează se va încerca, mai întâi, identificarea şi examinarea acelor diferenţe ce ar putea fi privite ca „fundamentale" pentru detaşarea pragmatismului de abordarea empiristă clasică, diferenţe la care face trimitere Dewey în pasajul citat mai sus. O asemenea abordare prezintă, desigur, neajunsurile ei: dacă pragmatismul este o simplă grupare de teme sau „un complex istoric format din motive şi tendinţe filosofice amestecate", există nu numai riscul de a-i discuta afinităţile cu alte doctrine

---

[1] Dewey, de pildă, consideră că adepţii pragmatismului ţin seama de faptul că experienţa „este saturată cu rezultatele relaţionării şi comunicării sociale" şi de aceea ei discută despre „experienţa condusă inteligent", pe când empirimul istoric ar avea în vedere experienţa „doar ocazională şi necritică" (Dewey 1929, p. v–vi).

[2] Într-un celebru articol din 1908 Arthur Lovejoy aprecia că termenul 'pragmatism' avea, încă de atunci, cel puţin 13 înţelesuri distincte, ba chiar independente logic, astfel că ar fi fost posibil „să-l accepţi pe oricare şi să le respingi pe toate celelalte", sau să-l respingi pe unul fără a afecta onorabilitatea filosofică a altora (Lovejoy 1908, p. 105). Unii istorici ai filosofiei americane consideră, totuşi, că dincolo de variaţiunile mai mult sau mai puţin contingente ar putea fi identificate două forme principale de pragmatism: prima i-ar include pe Charles Peirce, William James şi Josiah Royce, continuatorii acestei tradiţii fiind gânditori precum C. I. Lewis, Nelson Goodman, W. V. Quine, Thomas Kuhn sau Hilary Putnam; cea de-a doua variantă ar reprezenta-o 'instrumentalismul' lui John Dewey şi George Herbert Mead (Kuklick 2003, p. 96). Există, însă, şi opinii mai sceptice privitoare la posibilitatea clarificării poziţiilor pe care le ocupă diverşii gânditori consideraţi a se revendica de la tradiţia pragmatistă: „E destul de greu să specifici ce idei filosofice importante erau împărtăşite de Peirce şi James, fondatorii pragmatismului; e chiar şi mai greu să găseşti o caracterizare care i-ar include /.../ pe Dewey, Schiller şi Mead; ar fi aproape imposibil să extinzi caracterizarea pentru a include exhaustiv pe neopragmatişti şi simpatizanţi /.../ precum Ramsey, Lewis, Quine, Sellars, Putnam, Apel, Rorty, Rescher etc." (Haack 1999, p. 201–2).

[3] Nemulţumiri faţă de efectele perverse ale utilizării termenului 'pragmatism' aveau să fie exprimate nu numai de Peirce, ci chiar şi de William James (2000d, p. 217): „Denumirea de 'pragmatism', cu aluziile sale la acţiune, a fost, trebuie să recunosc, o alegere nefericită".

[4] Hilary Putnam, *Words and Life*, Cambridge, MA & London, England, 1994, p. 152 - *apud.* Hildebrand 2000, p. 109.

filosofice „extrăgându-se, arbitrar, doar vreunul din elementele acestui complex", dar şi pericolul ca, atunci când se analizează implicaţiile acestor separări artificiale, pragmatistul să fie catalogat drept „realist, solipsist, pozitivist /.../ sau orice altceva s-ar dori" (Lovejoy 1909, p. 576). Dincolo de aceste riscuri se întrezăreşte, însă, posibilitatea de-a se clarifica cel puţin relaţia pragmatismului *originar* cu empirismul de factură clasică şi cu moştenitorul său de drept, pozitivismul. O dată încheiat acest prim demers s-ar putea încerca identificarea elementelor de continuitate sau, după caz, discontinuităţile care marchează relaţia pragmatismului clasic cu expresiile mai recente ale acestui curent filosofic, ajungându-se la întrebarea centrală care va orienta cercetarea istorică propusă aici: În ce măsură mai sunt *pragmatismele* pe care le practică diverşi filosofi contemporani ce se revendică de la această tradiţie nişte *forme de empirism* veritabile, oricât de „radicale"? Cu alte cuvinte – dar unele care evidenţiază, de fapt, o a doua faţetă a acestei întrebări – ar trebui să aflăm în ce măsură mai sunt recognoscibile ideile originare şi originale ale pragmatismului, o dată privite în lumina operei unora dintre filosofii contemporani care se reclamă drept continuatori ai tradiţiei pragmatiste.[5] În funcţie de răspunsurile pe care le-ar putea primi aceste întrebări s-ar putea risipi şi bănuiala că, în utilizările sale mai recente şi mai mult sau mai puţin „post-moderne", termenul 'pragmatism' şi-a continuat odiseea şi nu mai este altceva decât un termen generic pentru un mănunchi de teme tot mai eterogene, sau (parafrazându-l pe James) „un nume vechi pentru anumite maniere de gândire noi" (Kloppenberg 1996, p. 101). Deşi este de la sine înţeles faptul că orice tradiţie filosofică se constituie ca atare prin preluarea şi prelucrarea anumitor principii, metode şi idei originare, astfel încât ele să fie „acomodate" noilor conţinuturi şi forme discursive pe care le propune fiecare gânditor cu pretenţii de originalitate, apare totuşi problema *limitelor rezonabile* până la care acomodările respective mai permit manifestarea unor asemănări de familie care să asigure identitatea şi coerenţa internă a unei tradiţii.

Prin conformare la o cutumă discutabilă şi oarecum paradoxală, atunci când se foloseşte sintagma *pragmatism originar* sau *clasic* este avută în vedere, de obicei, maniera de filosofare tematizată şi impusă îndeosebi prin contribuţiile lui William James şi John Dewey, mai degrabă decât pragmatismul iniţial (şi propriu-zis *originar*) elaborat de Charles Peirce, autor care a ajuns să fie perceput mai curând ca un *ex-centric* în raport cu ceea ce avea să intre în conştiinţa publicului drept pragmatism. Circulă chiar opinia că pragmatismul, aşa cum este perceput de la James încoace, s-ar fi născut tocmai ca rezultat al faptului că acesta nu a reuşit să înţeleagă suficient de nuanţat concepţia filosofică a lui Peirce (Bernstein 1992, p. 813).[6] Dincolo de caracterul său întrucâtva anecdotic, această situaţie bizară

[5] Nu-i mai puţin adevărat că, vorbind despre examinarea pragmatismelor contemporane prin prisma relaţiei lor cu empirismul în genere, poate că la fel de instructivă s-ar dovedi şi o examinare în lumina unor forme de empirism ulterioare pozitivismului logic – de pildă, empirismul *constructivist* al lui Bas van Fraassen. Studiul de faţă nu-şi propune, totuşi, un asemenea demers.

[6] Deşi Peirce recunoaşte că a avut multe de învăţat din scrierile celorlalţi autori contemporani care s-au declarat adepţi ai pragmatismului, el consideră că din forma originară a doctrinei sale „poate fi dedus fiecare adevăr ce decurge din oricare din celelalte forme, în timp ce pot fi evidenţiate erori în care au căzut alţi pragmatişti" (5.415 – Peirce 1990, p. 183).

subliniază o dată în plus faptul că analiza pragmatismului prin prisma relațiilor dintre diversele forme ale manifestării de sine se poate dovedi un demers mai puțin banal decât ar părea la o primă vedere.

Așa cum apare cu claritate în opera lui William James, pragmatismul trebuie conceput pe cel puțin două coordonate: ca *metodă* filosofică și ca *teorie a adevărului*. Dată fiind această dublă dimensiune, pare cu atât mai ciudată ambiția de a-ți propune promovarea și, într-un fel sau altul, *continuarea* tradiției pragmatiste recurgând la *strategia* – dacă nu cumva *stratagema* – de a „izola pentru termenul 'pragmatism' un sens ce va consta *pur și simplu* în disoluția problematicii tradiționale legate de adevăr, opusă unei constructive 'teorii pragmatice a adevărului'" (Rorty 1991, p. 127). Studiul de față are ca obiectiv examinarea relației pragmatism-empirism și a modului cum sunt asimilate (sau, după caz, „acomodate") demersurile pragmatismului clasic în versiunile mai recente ale acestui curent filosofic, insistând tocmai pe cea de a doua coordonată, a pragmatismului înțeles ca demers filosofic preocupat de tema adevărului, care promite situări ceva mai precise și, în orice caz, mai facil de analizat. Vor fi trecute în revistă mai întâi concepțiile lui Charles Peirce, William James și John Dewey, urmând să fie apoi discutate, într-o manieră mai degrabă schematică, dezvoltările unor teme și abordări pragmatiste în opera celui mai cunoscut – dar, fără îndoială, și a celui mai controversat – promotor contemporan al acestei orientări filosofice, Richard Rorty.

2. PRAGMATISMUL CLASIC

Charles S. Peirce

În accepțiunea instituită de Charles Peirce pragmatismul este „teoria potrivit căreia un concept, adică semnificația rațională a unui cuvânt sau a unei alte expresii, constă exclusiv în relevanța sa imaginabilă asupra conduitei vieții; și cum, de bună seamă, ceva ce n-ar putea să rezulte din experiment nu poate avea o relevanță directă asupra conduitei, urmează că dacă am putea defini cu acuratețe toate fenomenele experimentale pe care afirmarea sau negarea unui concept le-ar putea implica, am obține astfel o definiție completă a conceptului, acesta *neconținând absolut nimic în plus*" (5.412 - Peirce 1990, p. 179). Principiul care avea să întemeieze această nouă abordare filosofică a fost formulat, inițial, sub forma așa-numitei *maxime pragmatice* prin care se urmărea stabilirea unei „conexiuni inseparabile între cunoașterea rațională și scopul rațional": „Determinați ce efecte, care ar putea avea o relevanță practică rațional *imaginabilă*, *socotiți* că au obiectele *conceptului* vostru. Atunci, *conceptul* pe care îl aveți despre acele efecte este întregul *concept* pe care îl aveți despre obiect" (5.438 – Peirce 1990, p. 203). Ulterior, dorind să integreze această temă în cadrul mai larg al semioticii generale și să elimine anumite neînțelegeri care, îndeosebi sub influența lecturilor grăbite ale lucrărilor lui William James, păreau să împingă doctrina sa inițială spre o interpretare considerată prea apropiată de empirismul clasic și să-i dea o tentă individualistă, Peirce se simte dator să reformuleze maxima pragmatică în felul următor: „Întreaga semnificație intelectuală a unui simbol oarecare constă din totalitatea modurilor generale de conduită rațională care, în funcție de toate

împrejurările şi dorinţele posibile, ar decurge din acceptarea simbolului" (5.438 – Peirce 1990, p. 203). Această reformulare era, deci, menită să îndepărteze tentaţia de accentuare a ideii repercusiunilor sensibile, direct perceptibile, accentul urmând a fi pus pe „repercusiunile raţional anticipabile ale adoptării unui simbol pe planul comportamentului" (Marga 1988, p. 94). Peirce precizează altundeva că pragmatismul înţeles ca *pragmaticism* nu poate fi nicidecum identificat cu un „fenomenalism radical", pentru că el „nu intenţionează să definească echivalenţele fenomenale ale cuvintelor şi ideilor generale, ci, dimpotrivă, elimină elementul lor sensibil şi se străduieşte să definească semnificaţia raţională" (5.428 – Peirce 1990, p. 193–94).

Deşi Peirce consideră că maxima pragmatică este un principiu cu statut similar unei reguli logice demonstrabile, diversele formulări pe care le primeşte în scrierile sale nu reuşesc să exprime, cu claritatea dorită, care este *conţinutul* efectiv al acestui principiu.[7] Este adevărat, Peirce afirmă că aplicarea acestuia ar face posibilă o formă de clarificare conceptuală la care nu s-ar putea ajunge pe calea redefinirilor pur terminologice, pentru că este „imposibil /.../ să avem în minte o idee care să aibă vreo legătură cu altceva decât cu efectele sensibile imaginate ale lucrurilor. Ideea pe care o avem despre ceva *este* ideea pe care o avem despre efectele sale sensibile" (5.402 – Peirce 1990, p. 143). În aceste condiţii, clarificarea conceptuală veritabilă presupune examinarea *efectelor* pe care le produc obiectele aferente conceptelor în discuţie, adică prin indicarea regularităţilor care guvernează obiectele respective. Totuşi, dacă în pasajul de mai sus Peirce vorbeşte despre efecte *sensibile*, exprimare ce pare să nu-l îndepărteze de clasicii empirismului, în alte locuri, inclusiv în prima formulare a maximei pragmatice, el foloseşte sintagma 'efecte care ar putea avea o *relevanţă practică*'[8] (5.438 – Peirce 1990, p. 203 – sublinierea mea). Aşa cum remarcă unii comentatori, Peirce se rezumă, finalmente, la folosirea acestei expresii vagi, al cărei înţeles rămâne incert chiar şi atunci când se încearcă explicitarea ei prin menţionarea faptului că efectele respective au, dincolo de acea *relevanţă practică*, şi o dimensiune *sensibilă*.[9] După cum am menţionat deja, Peirce ţine totuşi să se distanţeaze de influenţa empirismului fenomenalist, care ar risca să transforme pragmatismul său într-un „fenomenalism radical": chiar dacă „*bogăţia* fenomenelor rezidă în calitatea lor sensibilă", filosoful consecvent abordării de tip pragmatic trebuie să facă abstracţie de elementul sensibil (5.428 – Peirce 1990, p. 193–4). Dincolo de orice ambiguităţi, prin afirmarea acestei relaţii între efectele considerate că ar avea „relevanţă practică" şi efectele „sensibile", concepţia filosofică a lui Peirce se dovedeşte a fi una bidimensională, componenta pragmatică neputând să-şi capete sensul decât în măsura în care este dublată de o dimensiune propriu-zis empirică.

---

[7] Concluzia aceasta îi aparţine lui Christopher Hookway, care este de părere că „nu vom fi în stare să spunem ce anume afirmă principiul pragmatist până nu vom fi ajuns la o probare a principiului însuşi", clarificarea putând să apară chiar în construcţia dovezii acestuia (Hookway 2004, p. 120).

[8] În original *practical bearings*. Este de remarcat că termenul englez *bearing(s)* are conotaţii mai bogate decât termenul *relevanţă*, care s-a folosit în traducerea românească a textelor lui Peirce.

[9] Dar această constatare nu ar trebui privită neapărat ca o critică la adresa lui Peirce, pentru că „progresul intelectual implică, adesea, să se pornească de la formulări vagi ale unor poziţii şi să se înainteze către o formulare mai precisă şi mai riguroasă" (Hookway 2004, p. 135).

Punerea în valoare a maximei pragmatice ca metodă de clarificare a conceptelor, ideilor şi disputelor filosofice îşi găseşte un incitant domeniu de aplicare în controversele pe marginea problemei adevărului. Adevărul este definit de Peirce ca fiind „opinia care este predestinată a fi acceptată în cele din urmă de către toţi cei care cercetează /.../, iar obiectul reprezentat în această opinie este realul" (5. 407 - Peirce 1990, p. 154). Adevărul ar fi, deci, *convergenţa opiniilor relevante*, dar o convergenţă „sortită" sau „predestinată" a se manifesta doar pe termen lung. Aşa cum remarcă însă Christopher Hookway, această „predestinare" trebuie înţeleasă în sensul că „noi ajungem să cădem de acord asupra unei propoziţii pentru că este adevărată, şi nu este adevărată pur şi simplu în virtutea faptului că ajungem să ne punem de acord cu privire la ea" (Hookway 2002, p. 46). Ca şi în cazul formulării maximei pragmatice, redusă mai degrabă la o formă cu un conţinut dificil de precizat, Peirce nu insistă îndeajuns asupra naturii relaţiei adevăr-convergenţă, iar în lipsa acestei clarificări statutul concepţiei sale privind adevărul poate deveni problematic, cel puţin în măsura în care e de presupus că există şi adevăruri care ne vor fi veşnic inaccesibile. Pe de altă parte, date fiind ambiguităţile din opera lui Peirce nu e tocmai clar prin ce se distinge abordarea propriu-zis pragmatistă a adevărului, în concepţia lui: în timp ce unii comentatori consideră că Peirce ar exprima, în ultimă analiză, o viziune de factură coerentistă, alţii scot în evidenţă remarcile sale cu privire la corespondenţa cu realitatea şi, implicit, posibilele sale afinităţi cu teoria adevărului-corespondenţă (Hookway 2002, p.4). „Realismul scolastic" pe care îl susţine Peirce[10] şi insistenţa cu care face legătura între opinia adevărată şi obiectul real pot crea senzaţia că el ar fi adeptul unei teorii a adevărului corespondenţă.[11]

În mod cert, relaţia adevăr-realitate este fundamentală în gândirea lui Peirce: „Ceea ce afirmă o propoziţie adevărată este *real*, în sensul de a fi aşa cum este, indiferent de ceea ce am gândi dumneavoastră sau eu" (5.432 – Peirce 1990, p. 198).[12] Totuşi, comentând poziţia lui Peirce faţă de această teorie, Susan Haack consideră că în opinia acestuia „a spune că adevărul este corespondenţa cu realitatea nu e fals, ci superficial – în cel mai bun caz e o definiţie nominală" (Haack 1999, pp. 204-5). Peirce n-ar putea fi, deci, considerat un apărător al adevărului-corespondenţă, ci mai degrabă ar identifica adevărul cu „rezultatul final ipotetic al investigaţiei ştiinţifice", în felul acesta urmărindu-se realizarea unui „compromis delicat între dezideratele generale ale obiectivităţii şi accesibilităţii"

---

[10] „Altă doctrină implicată în pragmaticism, ca o consecinţă esenţială a lui, /.../ este doctrina scolastică a realismului. Aceasta este definită de obicei ca opinia potrivit căreia există obiecte reale care sunt generale" (5.453 – Peirce 1990, p. 216).

[11] Există, chiar, părerea că ideea de adevăr promovată de Peirce ar fi, în cele din urmă, una *metafizic neutră*, teza convergenţei opiniilor putând fi acceptată ca atare, dincolo de consideraţiile sale privind realismul şi indiferent de posibilitatea explicării convergenţei în termeni realişti sau anti-realişti (Hookway 2002, p. 44).

[12] Hokkway avansează însă ideea că abordarea problemei adevărului nu presupune neapărat un anume angajamenat metafizic: „evaluarea adevărului nu cere o evaluare unifromă a caracterului metafizic al tuturor adevărurilor", în virtutea acestei neutralităţi metafizice fiind deci posibil "să fii realist cu privire la anumite adevăruri şi anti-realist cu privire la altele" (Hookway 2002, p. 80).

(*idem*).[13] Indiferent de interpretările pe care le-ar putea primi considerațile lui Peirce pe această temă,[14] pentru scopul acestui studiu importantă este doar identificarea câtorva dovezi textuale în virtutea cărora să se poată afirma, suficient de bine argumentat, că întemeietorul pragmatismului a fost în mod constant preocupat nu numai de problema semnificației, ci și de problema adevărului, căreia i-a rezervat un loc privilegiat în sistemul său filosofic.

Așa cum reiese și din considerațiile sale cu privire la realismul scolastic și la relația opiniei adevărate cu obiectul real, Peirce are față de metafizica tradițională o atitudine pe cât de critică, pe atât de nuanțată. Afirmând că „metafizica este un subiect mai mult curios decât folositor, a cărui cunoaștere /.../ servește în primul rând pentru a ști cum s-o ocolim" (5.410 – 1990, p. 156), Peirce pare să se apropie de pozitivism, recunoscut pentru critica sa acidă la adresa metafizicii tradiționale. Această apropiere nu trebuie privită, totuși, ca o identitate de poziții. După cum remarcă Andrei Marga, din moment ce Peirce recunoaște termenilor generali mai mult decât o calitate de simple nume, aceștia find considerați „obișnuințe de comportament" validate prin experiențe repetate, urmează că în cazul său „critica metafizicii nu s-a suprapus nici un moment cu cea întreprinsă de pe pozițiile nominaliste ale pozitivismului" (Marga 1988, p. 91). De altfel, Peirce respinge cât se poate de explicit „desființarea" de tip pozitivist a metafizicii apreciind, spre exemplu, că în virtutea nominalismului său Auguste Comte folosește termenul 'metafizic' „într-un sens care îl face sinonim cu non-sensul".[15] Deși considera, la rândul său, că mare parte a propozițiilor metafizice tradiționale sunt fie lipsite de înțeles, fie absurde, iar o dată eliminate „ceea ce va rămâne din filosofie va fi o serie de probleme ce pot fi investigate prin metodele observaționale ale adevăratelor științe", Peirce caracteriza metafizica – sau cel puțin partea pe care o numea „metafizică ontologică" – „purificată" pe cale pragmatică drept „cea mai înaltă dintre științele pozitive" (5.423 - Peirce 1990, p. 189). Mai mult chiar, în lucrările sale mai târzii el avea să încerce elaborarea unei „metafizici a evoluției" întemeiată pe maxima pragmatică. Pragmaticismul, spune Peirce, „este o specie de prope-pozitivism" care se deosebește de alte specii, în primul rând, prin faptul că „reține o filosofie purificată", apoi prin „acceptarea deplină a părții celei mai mari a convingerilor noastre instinctive" și prin „insistența sa înverșunată asupra adevărului realismului scolastic" (*idem*). Atitudinea sa față de metafizică este, probabil, principalul motiv pentru care Peirce nu este privit ca un adevărat spirit

---

[13] Quine dezaprobă și tentația lui Peirce de a defini adevărul în termenii metodei științei, ca pe un fel de teorie ideală de care te poți apropia ca de o limită, atunci când presupusele canoane ale metodei științifice sunt urmate consecvent. „Metoda științifică este calea spre adevăr, dar nici măcar în principiu ea nu oferă o definiție unică a adevărului. În egală măsură este sortită eșecului și orice așa-zisă definiție pragmatică a adevărului" (Quine 1960, p. 23).

[14] Pentru o analiză aprofundată a concepției lui Peirce despre adevăr, v. Hookway (2002 – îndeosebi capitolele 2-4).

[15] Peirce 8.44 – *apud* A. Marga 1988, p. 90. Pragmatistul, spune Peirce, trebuie să manifeste o altă atitudine față de metafizică: „în loc de a glumi pur și simplu pe socoteala metafizicii, asemenea altor prope-pozitiviști, în parodii trase de păr sau altfel, pragmatstul extrage din aceasta o esență prețioasă, care va servi pentru a da viață și lumină cosmologiei și fizicii" (5.423 – Peirce 1990. p. 190).

revoluționar în filosofie, spre deosebire de William James, a cărui variantă de pragmatism este considerată a reprezenta adevărata despărțire de filosofia tradițională.

William James

În concepția lui William James pragmatismul poate fi privit ca una din formele de manifestare a „atitudinii empiriste", o atitudine cât se poate de familiară gândirii filosofice orientată anti-intelectualist, dar aplicată inconsecvent de-a lungul istoriei.[16] Spre deosebire de alți confrați ai săi, cum sunt filosofii de orientare raționalistă și intelectualistă, pragmatistul întoarce spatele unor obiceiuri filosofice adânc înrădăcinate și, pășind pe calea deschisă de empirism, se distanțează de abstracții, de soluțiile pur verbale, de principiile fixe și de rațiunile *a priori*, privind în schimb către „concretețe și adecvare, către fapte, către acțiune și către putere" (James 1907, p. 20).

Conform caracterizării pe care avea să i-o facă John Dewey, James s-ar fi manifestat consecvent ca „un empiric în opinia căruia pragmatismul era un empirism împins la concluziile sale firești" (Dewey 2000a, p. 272). Într-o încercare de a-și delimita mai exact propria poziție prin raportare la empirismul clasic, James afirmă că deosebirea dintre concepția lui Hume și empirismul *radical* promovat de el ar fi aceea că adeptul celui de-al doilea tip de demers „nu trebuie nici să admită în construcția sa vreun element care să nu fie experimentat direct, nici să excludă vreun element experimentat direct". Noua varietate de empirism are drept caracteristică faptul că „relațiile care conexează experiențele trebuie să fie ele însele relații experimentate, și orice tip de relație experimentată trebuie evaluată ca «reală» ca și orice altceva din sistem" (James 1912, p. 42). În timp ce empiristul obișnuit are tendința să treacă cu vederea peste legăturile dintre lucruri, insistând asupra disjuncțiilor și permițând, astfel, raționalismului să introducă „agenți de unificare trans-experiențiali" de genul substanțelor și al categoriilor intelectuale, empiristul radical ține seama și de conjuncții, de relațiile ce se manifestă între lucruri (p. 43–44). În concluzie, empirismul radical trebuie înțeles ca o concepție potrivit căreia singurele lucruri demne de dezbaterea filosofică sunt cele definibile în termenii experienței, relațiile dintre lucruri sunt experimentate la fel de direct ca și lucrurile însele, iar părțile experienței sunt ținute laolaltă de relații care sunt ele însele părți ale experienței.

Pentru a-l pune în acord cu propria sa concepție, James reformulează principiul pragmatismului, dându-i o expresie mai cuprinzătoare decât cea pe care o avusese în vedere Peirce, astfel încât acesta să capete relavanță nu numai în stabilirea *semnificației* unui termen (inclusiv semnificația termenului 'adevăr'), ci și în stabilirea *adevărului* unui enunț. În viziunea lui James „maxima pragmatică"

---

[16] „Nefiind nimic esențialmete nou, [pragmatismul] se armonizează cu vechi tendințe filosofice. De exemplu, el este în acord cu nominalismul, apelând întotdeauna la particular; cu utilitarismul, subliniind aspectele practice; cu pozitivismul, prin disprețul său pentru soluțiile verbale, chestiunile inutile și abstracțiile metafizice. Toate acestea /.../ sunt tendințe *anti-intelectualiste*" (James 1907, p. 21).

trebuie exprimată prin afirmația că „înțelesul util al oricărei propoziții filosofice poate fi întotdeauna redus la o anumită consecință în experiența noastră practică viitoare" (James 2000a, p. 154) – sau, într-o altă formulare: „Nu poate *exista* niciunde vreo diferență care să nu *producă* o diferență altundeva – nici o diferență sub aspectul adevărului abstract care să nu se exprime ea însăși printr-o diferență la nivelul faptului concret și al acțiunii consecutive acelui fapt" (James 1907, p. 20). James era încredințat că, examinate prin prisma acestui principiu, mare parte a disputelor filosofice tradiționale își trădează insignifianța, astfel că sarcina filosofiei ar fi aceea de-a afla ce diferență anume ar avea pentru cineva, într-un moment anume, faptul că una sau alta dintre viziunile filosofice concurente ar fi cea adevărată.[17]

Așa cum am văzut, același optimism legat de aplicarea maximei pragmatice îl întâlnim deja la Peirce, care aprecia că mare parte a propozițiilor metafizice apelează la termeni lipsiți de orice înțeles, iar prin eliminarea acestora filosofiei îi vor rămâne de soluționat doar acele probleme ce vor putea fi abordate cu metodele observaționale ale științei veritabile (5.423 - Peirce 1990, p. 189). Prin reformularea propusă de James maxima pragmatică este însă transformată dintr-un criteriu al semnificației într-un criteriu al adevărului, ceea ce permite conceperea pragmatismului deopotrivă ca o *teorie a semnificației* și ca o *teorie a adevărului*, dar și, mai general, ca o *metodă* filosofică deosebită de cele tradiționale. În ce privește sintagma *metodă pragmatică*, aceasta desemnează „o atitudine de orientare" – „Atitudinea de a.-ți întoarce privirea de la lucruri prime, principii, «categorii» sau presupuse necesități și de-a privi către lucruri ultime, roade, consecințe, fapte" (James 1907, p. 22). Metoda pragmatică este, deci, „mai puțin o soluție, cât un program pentru a efectua mai multă muncă și, în particular, o indicație privind modalitățile prin care pot fi schimbate *realitățile* existente" (p. 21). Definită „mai degrabă vivace decât precis"[18] și considerată în primul rând o manieră de tranșare a disputelor filosofice care s-ar prelungi, altminteri, la nesfârșit, *metoda pragmatică* este, pentru James, o modalitate de interpretare a ideilor și noțiunilor aflate în dispută la un moment dat, prin prisma consecințelor practice aferente fiecăreia dintre ele, adică a diferenței resimțite în plan practic de cineva în momentul când una sau alta dintre ideile concurente ar fi cea adevărată (James 1907, p. 18). Altfel spus, atunci când pretinzi că o idee oarecare este adevărată este obligatoriu să precizezi și „ce schimbare va determina veridicitatea acestei idei în viața unei ipotetice persoane" (James 2001, p. 39). Astfel, prin aplicarea acestei metode unor dispute filosofice tradiționale precum cele legate de unitatea sau pluralitatea lumii, de materialitatea sau spiritualitatea ei sau de problema determinării și libertății, urmărim să evidențiem diferențe la nivelul

[17] „Foarte multe dispute filosofice pornesc de la definirea incorectă a unor termeni și a unor idei (fiecare tabără susținând veridicitatea propriilor termeni și idei)."

[18] Remarca îi aparține lui Ayer și e determinată de constatarea că aplicarea acestei metode nu se poate face atât de simplu precum ar părea la prima vedere, din moment ce persistă neclarități în legătură cu ce anume se înțelege prin „valoarea *cash* a unui cuvânt" sau prin „consecințele practice" ale unei idei (Ayer 1982, p. 74).

consecințelor practice corespunzătoare fiecărei poziții. Dacă aceste diferențe nu apar, rezultă că „alternativele înseamnă, practic, același lucru, și întreaga dispută este sterilă" (James 1907, p. 18). Disputele filosofice pe care le aveau în vedere cei doi părinți ai pragmatismului fac însă parte din categoria celor pe care adepții empirismului logic aveau să le califice și ei, nu peste mult timp, drept „metafizice" și lipsite de sens. Totuși, dacă instrumentul folosit de empirismul secolului 20, analiza logică a limbajului, poate aduce – și istoria filosofiei ultimelor decenii dovedește că a și adus – anumite clarificări în astfel de chestiuni, aplicarea metodei pragmatice ridică mai degrabă semne de întrebare, în măsura în care este mai dificil de argumentat în ce ar consta consecințele practice pe care le-ar resimți cineva (fie și „de-a lungul experienței umane", cum spune James) din momentul în care pluralismul, materialismul sau doctrina liberului arbitru, de exemplu, ar câștiga lupta cu opusele lor.[19]

În concepția lui James, însă, dincolo de faptul că pragmatismul poate fi apreciat ca o metodă filosofică susceptibilă de succes se află, totodată, capacitatea lui de a funcționa ca o *teorie a adevărului*, iar această a doua dimensiune a fost considerată, uneori, chiar componenta sa centrală. Încercând să reconstitue drumul care l-a condus pe James către teoria sa pragmatică a adevărului, Dewey pornește de la observația că filosoful care ar dori să definească adevărul pe baza unei metode empirice ar putea să țină seama de faptul că în științele naturii edificarea asupra adevărului se face printr-o „verificare detaliată a fiecărui caz în parte", iar „verificarea unei teorii sau a unui concept se face prin observarea tuturor particularităților sale". Dacă cineva ar vrea să aplice metoda empirică propriu-zisă „fără să recurgă la formula pragmatică", ar trebui să determine, prin verificări succesive, cazurile particulare care să ducă apoi la generalizări, iar în acest sens adevărul ar putea fi echivalat cu verificarea (Dewey 2000a, p. 272). Venind în întâmpinarea unor critici formulate de pe poziții raționaliste James arată că, pentru a înțelege concepția pragmatică a adevărului, trebuie făcută distincția între *modul empiric* și *modul absolutist de a crede în adevăr*: absolutiștii „afirmă că noi nu numai că putem ajunge să cunoaștem adevărul, dar că putem chiar ști *când* am ajuns să îl cunoaștem", pe când empiriștii „cred că, deși putem ajunge la el, nu putem ști întotdeauna cu siguranță când" (James 2000c, p. 198). James subliniază, așadar, că abandonarea gândirii absolutiste nu echivalează cu *abandonarea oricărei tentative de abordare filosofică a adevărului*: „în momentul în care, ca empirici, renunțăm la doctrina certitudinii obiective, nu renunțăm prin aceasta și la căutarea sau speranța adevărului însuși" (James 2000c, p. 202).

Teoria pragmatistă a adevărului se construiește pornind de la o întrebare specifică: „Admițând că o idee sau o credință este adevărată, ce importanță concretă va avea în viața cotidiană a cuiva faptul că este adevărată? Cum va fi perceput adevărul? /.../ Pe scurt, care este valoarea *cash* a adevărului în termenii

[19] „Regula pragmatică spune că înțelesul unui concept poate fi întotdeauna găsit, dacă nu într-un fapt sensibil pe care îl desemnează direct, atunci într-o trăsătură pe care validitatea sa o trasează de-a lungul experienței umane" (James 2001, p. 38).

experienței?" (James 2000b, p. 172). Răspunsul pe care îl oferă pragmatismul este următorul: *„Ideile adevărate sunt acelea pe care le putem asimila, valida, corobora și verifica. Ideile false sunt acelea cu care nu putem face acest lucru.* Aceasta este diferența practică pentru noi între a avea idei adevărate sau false" (*idem*). Dar dacă nu poate fi cunoscut decât pe această cale, înseamnă că „adevărul unei idei nu este o proprietate stagnantă, inerentă ei. Adevărul i *se întâmplă* unei idei. Ea *devine* adevărată, este *făcută* adevărată de evenimente. Veritatea ei *este* în fapt un eveniment, un proces anume, procesul verificării de sine" (James 2000b, p. 172). James subliniază că definirea adevărului presupune, astfel, mai mult decât a declara că el înseamnă pur și simplu „acordul" cu „realitatea", pentru că asta ar presupune să-l reduci la o „relație statică, inertă", pe când modalitatea pragmatistă de tratare a adevărului constă într-o „abordare a adevărurilor la plural", pentru că atunci când apelăm la cuvântul adevăr folosim, în fond, „doar un nume colectiv pentru procese de verificare" (p. 180).

În virtutea unor formulări precum cea de mai sus, unii critici ai lui James consideră că el nu vorbește de fapt despre adevăr, ci despre *confirmare*, crezând că descriind confirmarea ar descrie totodată și adevărul. Hilary Putnam arată însă că, în realitate, James nu confundă adevărul cu confirmarea, ci vrea doar să sublinieze că „a înțelege ce este adevărul în oricare caz dat și a înțelege ce este confirmarea sunt abilități întrețesute"; iar pentru că „afirmațiile noastre își capătă substanța din rolurile pe care le joacă în viețile noastre, o descriere a adevărului va câștiga substanță din descrierea însoțitoare a felului în care ajungem la adevăr" (Putnam 2005, p. 255). Potrivit lui Putnam, oricât de discutabilă ar fi teza identificării adevărului cu verificarea pe termen lung, contribuția lui James la soluționarea controverselor contemporane în jurul adevărului rămâne intactă și la fel de importantă, ea fiind sintetizată în ideea că „înțelegerea noțiunii de adevăr nu trebuie reprezentată pur și simplu ca un act mental misterios prin care ne punem în legătură cu o relație numită 'corespondență', în mod complet independent față de practicile prin care *decidem* ce anume este și ce nu este adevărat" (Putnam 2005, p. 256).

John Dewey

În viziunea lui Dewey pragmatismul este un *empirism naturalist* (sau un *naturalism empiric*) ce ar trebui privit ca un continuator direct al empirismului clasic, ca „o extensiune a empirismului istoric, cu diferența fundamentală că el nu insistă asupra fenomenelor anterioare, ci asupra fenomenelor ulterioare, nu asupra precedentelor, ci asupra posibilităților de acțiune" (Dewey 2000a, p. 272). Dewey vorbește uneori despre pragmatism ca despre un *empirism imediat*, care „postulează că lucrurile – totul, orice, în sensul uzual al termenului 'lucru' – sunt ceea ce se resimte experimental", astfel că pentru a descrie realmente ceva trebuie să spui „ce anume este experimentat ca existând efectiv" (Dewey 1910, p. 227). Dincolo de valoarea lui imediată, semnificația generală a acestui principiu ar consta în aceea că exprimă, sintetic, o *metodă de analiză filosofică* „identică, sub aspectul tipului /.../ cu metoda omului de știință" (Dewey 1910, p. 239). Adeptul pragmatismului dorește să se îndepărteze de acele forme de empirism care își

propun să caute certitudini şi care manifestă „caracter absolutist". Empirismul imediat pentru care pledează Dewey se situează „la antipodul empirismului senzaţionalist, tot atât pe cât este, din aceleaşi motive, şi la antipodul transcendentalismului", pentru că ambele orientări menţionate ajung să justifice ceea ce este experimentat direct în termenii a ceea ce nu este experimentat direct. Spre deosebire de „simpla experienţă întâmplătoare şi necritică", „experienţa direcţionată inteligent" este organizată astfel încît să ţină seama de fapul că „natura *intrinsecă* a evenimentelor este dezvăluită în experinţă sub forma calităţilor imediat resimţite, proprii lucrurilor" şi să aibă în vedere „coordonarea intimă şi chiar fuziunea acestor calităţi cu regularităţile care formează obiectul cunoaşterii, în adevăratul înţeles al termenului 'cunoaştere'"(Dewey 1929, p. v).

Potrivit lui Dewey, criteriul pragmatist de apreciere a valorii unei idei este unul pur practic – anume, „capacitatea ideii respective (ca o definiţie a finalităţii sau rezultatului în termenii a ceea ce e susceptibil să fie folositor ca metodă) de a conduce la realizarea obiectului în vederea căruia a fost proiectată. Capacitatea de operare în această manieră este testul, măsura sau *criteriul adevărului*. Aşadar, criteriul este unul practic în cel mai evident sens al termenului" (Dewey 1910, p. 151 – sublinierea mea). Contrar unei interpretări frecvente dar nedrepte, Dewey nu a încercat să înlocuiască adevărul cu *asertabilitatea garantată*, el considerând că cea mai bună definiţie a adevărului este cea oferită de Peirce, conform căreia adevărul ar fi opinia în legătură cu care ajung să se pună de acord, finalmente, toţi cei care cercetează o temă dată (Putnam & Putnam 1989, p. 411). Pe de altă parte, Dewey „preferă să gândească adevărul mai degrabă ca o limită ideală spre care va tinde opinia, ca rezultat al unei investigaţii neîntrerupte, şi insistă că şi metodele de cercetare însele vor continua să se modifice", iar „dacă adevărul este o limită ideală, scopurile imediate ale cercetării sunt aserţiunile întemeiate" (Putnam & Putnam 1989, p. 412). Dewey ţine să sublinieze şi deosebirea de perspectivă pe care o propune pragmatismul, comparativ cu raţionalismul: chiar şi atunci când intelectualiştii admit că procesul verificării are caracter experimental şi că adevărul este pur şi simplu opinia testată sau verificată, ei introduc totuşi rezerva că prin procesul experimental s-ar *descoperi* doar faptul că o idee este adevărată, ceea ce nu echivalează cu a spune că procesul respectiv ar *face* ideea adevărată, aşa cum susţin adepţii pragmatismului (Dewey 1910, p. 138–9).

Dewey consideră că filosofia trebuie înţeleasă, în ultimă instanţă, ca o „teorie generalizată a criticii", a cărei valoare esenţială pentru viaţa cotidiană ar consta în faptul că ar putea oferi permanent „instrumente pentru critica acelor valori – indiferent că e vorba de opinii, instituţii sau produse – care sunt întâlnite în toate aspectele experienţei" (Dewey 1929, p. ix). Abordarea de tip pragmatist duce, prin urmare, la concluzia că filosofia „va trebui să renunţe la orice pretenţie de preocupare serioasă faţă de aspectul fundamental al realităţii ca tot unitar" (Dewey 2000c, p. 319). Contrar viziunilor de inspiraţie absolutistă, Dewey insistă asupra faptului că *Adevărul* către care se presupune că ne-ar putea conduce filosofia este în fond „o colecţie de adevăruri, iar aceste adevăruri constituente sunt, luate ca atare, sub supravegherea celor mai bune metode de cercetare şi testare disponibile,

metode care, strânse sub un singur nume, formează știința. Prin urmare, filosofia nu are un statut preeminent în ce privește adevărul" (Dewey 1929, p. 410). În opinia lui Donald Davidson, Dewey a confundat întrebarea privind natura conceptului de adevăr cu întrebarea despre tipurile de adevăr care există. Totuși, dincolo de această confuzie trebuie apreciat scopul vizat de el, acela de a submina credința filosofilor că ei ar fi singurii cercetători îndreptățiți ai adevărului, pentru că filosofia orientată pragmatist are, printre altele, și menirea de a „readuce adevărul – și, o dată cu el, pretențiile filosofilor – înapoi pe pământ" (Davidson 1990, p. 279–80).

Empirismul pragmatist

Încercând să sintetizeze cumva mutațiile contemporane ale empirismului, Quine consideră că ar putea fi identificate cinci "borne" care ar fi marcat decisiv evoluția acestuia: deplasarea interesului de la idei la cuvinte, trecerea de la cuvinte la enunțuri și apoi de la enunțurile izolate la sisteme de enunțuri, abandonarea dualismului analitic-sintetic și trecerea la naturalism, adică abandonarea ideii că ar fi posibilă elaborarea unei filosofii prime, suprapusă științei (Quine 1981, p. 67). Este de bănuit că evoluția aceasta a fost influențată, într-un fel sau altul, și de apariția pragmatismului,[20] pentru că, așa cum aveau să remarce chiar și primii comentatori competenți ai săi, acest curent filosofic nu este o simplă continuare a empirismului clasic, după cum nu este nici o simplă reeditare a empirismului evoluționist în stilul lui Spencer și al altor darwiniști, originalitatea lui constând în „combinarea instrumentalismului cu nominalismul". Caracterul instrumental al cunoașterii nu presupune că aceasta ar fi o simplă copie a unei realități independente. „Pragmatismul pare să propună o modalitate mai simplă, mai economică, *mai riguros empirică* (și verificabilă concret) de interpretare a relației instrumentale" (Lovejoy 1909, p. 578–79 – sublinierea mea).

Așa cum remarca John Dewey, unul din motivele pentru care pragmatismul s-a detașat de tradiția empirică a fost acela că ea se dovedea „particularizatoare și nominalistă, dacă nu chiar senzaționalistă în logica și ontologia ei" (2000c, p. 332). După cum reiese îndeosebi din precizările pe care le-au făcut James și Dewey, pragmatismul clasic s-ar diferenția de empirismul tradițional prin aceea că atribuie experienței câteva trăsături care fie nu fuseseră remarcate ca atare, fie nu li acordase importanța cuvenită (Kloppenberg 1996, p. 102). Este vorba, în primul rând, de faptul că orice experiență are caracter *relațional*, pentru că nici un obiect al experienței nu poate fi izolat de legăturile sale cu celelalte aspecte ale realității. Așa cum aprecia Dewey, „confuzia și artificialitatea" soluțiilor empirismului istoric „nu sunt nicăieri mai evidente decât în tratarea empirică a relațiior sau a continuităților dinamice" (Dewey 2000b, p. 306). În al doilea rând, experiența imediată este întotdeauna *creativă*, în sensul că nu se rezumă la o înregistrare pasivă a unor date senzoriale, de felul celei pe care o invoca Locke atunci când

[20] Influența pragmatismului în evoluția empirismului pare să fie recunoscută de Quine chiar în preambulul celebrului său articol 'Două dogme ale empirismuilui', atunci când afirmă că unul din efectele imediate ala abandonării dogmelor respective (clivajul analitic-sintetic și reducerea semnificației la existența termenilor experimentali) ar trebui să fie întoarcerea către pragmatism (Quine 1951, p. 20).

concepea intelectul ca o *tabula rasa*: temeliile empirismului istoric au fost zdruncinate, spune Dewey, de ideea că „gândirea constituie o trăsătură intrinsecă a realității" (p. 311), de „recunoașterea faptului că în cadrul experienței reflecția e un factor veritabil și indispensabil" (p. 313). În mod regretabil, filosofii au ignorat sistematic și una dintre cele mai importante trăsături ale experienței cotidiene: faptul că ea este în mare măsură „saturată cu rezultatele comunicării și relaționării sociale" (Dewey 1929, p. vi). Cea de-a treia caracteristică esențială a experienței ar fi, prin urmare, determinarea ei social-istorică, adică impregnarea ei cu valori culturale specifice fiecărui moment istoric, valori ce o scot din sfera general-umanului și universalului, conferindu-i o conotație personală și particulară. În fine, clasicii pragmatismului subliniază în dese rânduri faptul că experiența are caracter deschis, în sensul că ea trebuie gândită ca întreținând o permanentă legătură cu viitorul: „prin experiență înțelegem acele activități a căror importanță rezidă în consecințele lor obiective – legate de experiențele din viitor" (Dewey 2000b, p. 310), astfel că pragmatistul trebuie să fie prin definiție un filosof care „stă cu fața către viitor" (James 200b, p. 184) și „nu acordă importanță doar evenimentelor din trecut", așa cum greșit procedează empirismul istoric, atunci când se rezumă doar la înregistrarea faptelor deja petrecute (Dewey 2000b, p. 301).[21]

Pragmatismul se diferențiază însă nu numai de emprismul așa-zis istoric, ci și de continuatorul acestuia, empirismul sau pozitivismul logic. Așa cum am văzut, prin îndemnul de a se proceda la examinarea tuturor conceptelor și eununțurilor pornindu-se de la conecințele lor în plan experimental, maxima pragmatică a lui Peirce a fost comparată, firesc, cu principiul verificaționist al semnificației, promovat de empirismul logic, iar uneori a fost privită chiar ca un precursor al acestuia.[22] Incontestabil, între cele două principii există anumite similitudini, dar deosebirile dintre ele fac mai greu de acceptat teza că principiul pragmatist ar fi precursorul principiului verificaționist. Dacă un enunț are o semnificație în măsura în care există o experiență care să-l confirme sau să-l infirme, atunci criteriul verificaționist al semnificației are aceeași dimensiune practică asociată, îndeobște, cu pragmatismul: pentru ca un enunț să aibă semnificație, trebuie să producă un oarecare efect observabil. Prin urmare, un enunț lipsit de efecte practice, observabile, va fi considerat lipsit de semnificație atât de empiriști cât și de pragmatiști, concluzie ce va conduce spre anumite similitudini în luările de poziție față de anumite enunțuri ale metafizicii tradiționale.

Dincolo de aceste apropieri apare, însă, prima diferență majoră între pragmatism și pozitivism, aceea care se manifestă în conceptul de *experiență* cu care operează cele două curente filosofice. În timp ce empirismul logic, măcar în fazele incipiente ale evoluței sale, concepe experiența în termenii observabilității

---

[21] „În forma ei vitală, experiența este experimentală, un efort de schimbare a situației existente; ea se caracterizează printr-o tendință de explorare a necunoscutului, în care ne proiectează, legătura cu viitorul fiind trăsătura ei distinctivă" (Dewey 2000b, p. 301).

[22] În această ordine de idei este cât se poate de semnificativ faptul că Ernest Nagel, unul dintre exponenții cei mai de marcă ai empirismului logic, vede în Peirce un fel de strămoș spiritual și un pionier al acestei orientări, sau cel puțin al reprezentanților ei americani (Nagel 1940, p. 80).

directe prin date senzoriale, conceptul de experienţă folosit de pragmatişti este mai cuprinzător, aşa cum reiese prin invocarea celor câteva trăsături enumerate mai sus, trăsături peste care pozitiviştii trecuseră cu vederea. După cum remarcă Robert Brandom, empirismul tradiţional lua ca unitate primară a experienţei evenimentul în sine, auto-suficient, episodul care se constituie într-o cunoştinţă chiar în virtutea apariţiei sale, pe când în cazul empirismului înnoit în manieră pragmatică elementul primar al experienţei este „un ciclu de tipul percepţie-acţiune-percepţie a rezultatelor acţiunii" (Brandom 2004, p. 4). S-ar putea spune, atunci, că pragmatiştii clasici „au dezvoltat un concept al *experienţei* ca *Erfahrung*, mai degrabă decât ca *Erlebnis*: /.../ ca un proces, mai degrabă decât ca o stare sau ca un episod", astfel că sloganul lor pare să fi fost „Nici o experienţă fără experiment" (Brandom 2004, p. 14).

O a doua diferenţă esenţială între pragmatism şi empirismul logic priveşte poziţia faţă de metafizică. Referindu-se, ce-i drept, la pozitivismul de secol XIX, William James declară, spre exemplu, că pragmatismul „este în acord /.../ cu pozitivismul, prin dispreţul său pentru soluţiile verbale, chestiunile inutile şi abstracţiile metafizice" (James 1907, p. 21), iar afirmaţii de acest fel pot fi găsite şi la Peirce. Ambele orientări filosofice folosesc criteriul de semnificare pentru identificarea enunţurilor lipsite de înţeles, iar metafizica de factură tradiţională este considerată a fi domeniul predilect de manifestare a unor asemenea enunţuri. Reevaluarea metafizicii diferă, însă, pentru că în virtutea acestui principiu poziviştii respingeau pur şi simplu metafizica, pe când în opinia lui Peirce, de exemplu, aplicarea principiului pragmatic trebuia să conducă la o reaşezare a metafizicii pe baze mai solide, respectabile sub aspect ştiinţific, şi nu la respingerea ei totală, din principiu.[23]

Examinate prin prisma trăsăturilor sau accentelor enumerate aici, pragmatismul şi empirismul se dovedesc abordări diferite, din moment ce există deosebiri semnificative la nivelul conceptului de experienţă cu care operează fiecare, dar şi demersuri înrudite, în măsura în care apelul la experienţă rămâne elementul lor definitoriu. Clivajul provocat de pragmatism în gândirea filosofică tradiţională vizează nu numai raţionalismul, ci şi empirismul însuşi. Prin urmare, Dewey pare să aibă dreptate atunci când afirmă că, în cele din urmă, „faptul că gândirea constituie o trăsătură intrinsecă a experienţei este fatal empirismului tradiţional" (Dewey 2000b, p. 311), dar asta nu înseamnă nicidecum *abandonarea experienţei* ca atare, în calitatea ei de garant al oricărei maniere de filosofare care s-ar putea pretinde empirică.

Abordări pragmatiste ale adevărului

Există suficiente dovezi că pragmatismul american clasic, îndeosebi prin scrierile lui Charles Peirce şi William James, a fost foarte preocupat de examinarea

[23] Atkins (2004) subliniază şi raportările diferite în ce priveşte etica: în vreme ce pozitivismul consideră că enunţurile eticii sunt fie lipsite de sens, fie trebuie privite ca nişte chestiuni ce ţin exclusiv de opinia subiectivă, Peirce este mult mai rezervat şi apreciază că pur şi simplu metoda pragmatică nu poate aduce nici o contribuţie la problemele eticii practice.

problemelor filosofice ale adevărului, susținând, în linii mari, că un enunț adevărat se detașează de altele prin faptul că induce anumite diferențe de ordin practic, experiențial. Atunci când se vorbește, la modul generic, despre 'teoria pragmatică a adevărului' se face trimitere – apelându-se la o formulare mai degrabă expeditivă și aproximativă – la concepția potrivit căreia un enunț este adevărat dacă este *util să fie crezut*, adică atunci când acceptarea lui ar conduce la anumite acțiuni dezirabile. Dacă *utilitatea* ar fi ridicată la rangul de criteriu al adevărului, atunci opiniile care ar justifica cel mai bine acțiunile ar trebui considerate adevărate.[24] Pe de altă parte, chiar presupunând că o astfel de legătură se manifestă într-un grad mai mare sau mai mic, ea ar trebui privită mai degrabă ca „un fapt ce trebuie *explicat*, și nu doar stipulat în chiar definiția adevărului" (Horwich 1998, p. 9). Înainte de a mai rafina puțin acest concept și de a-l compara cu ceea ce susțin efectiv Peirce, James și Dewey, sau unii simpatizanți de dată mai recentă ai pragmatismului, este necesară o contextualizare pe fondul celorlalte teorii sau abordări[25] filosofice care domină discuțiile în jurul acestei teme.[26]

Cea dintâi și cea mai cunoscută teorie a adevărului îl definește drept *corespondență* cu realitatea. Într-una din variantele sale teoria pornește de la ideea că un enunț trimite la un fapt constituit din referenții termenilor enunțului respectiv, iar adevărul enunțului depinde de existența faptului în cauză. Alteori adevărul este definit doar în termenii referinței, fără implicarea noțiunilor de 'fapt' sau 'structură'. Principala critică la adresa teoriei adevărului-corespondență vizează însăși precaritatea definițiilor date relației de corespondență. În ordinea popularității, cea de-a doua concepție privitoare la adevăr este *teoria coerenței*: se consideră că un sistem de opinii este coerent atunci când elementele sale sunt consistente reciproc, iar în acest caz sistemul ca întreg, dar și fiecare din enunțurile sale constituente, trebuie apreciate ca fiind adevărate. Adevărul ar reprezenta, deci, apartenența la un sistem de opinii bine armonizat. Principala dificultate a acestei abordări provine din faptul că nu permite o distincție clară între ceea ce *este* realmente adevărat și ceea ce *se crede* că ar fi adevărat.

---

[24] Paul Horwich, unul dintre autorii cei mai influenți în disputele contemporane pe marginea problemelor adevărului, atenționează asupra pericolului pe care l-ar reprezenta interpretarea *corelației* adevăr-utilitate ca pe-o *identitate* veritabilă: „Deși există realmente o asociere între adevărul unei opinii și tendința ei de-a facilita activitatea reușită, etanșeitatea acestei asocieri nu ar trebui exagerată. La urma urmelor, până și acțiunile bazate pe o opinie adevărată pot, totuși, să se finalizeze prost" (Horwich 1998, p. 9).

[25] Christopher Hookway atrage atenția asupra caracterului ambiguu al expresiei 'teoria adevărului', care desemnează uneori (i) o abordare a înțelesului termenului 'adevăr' și al echivalenților acestuia, alteori (ii) o abordare a rolului normativ al conceptului de adevăr în evaluarea opiniilor și a progresului unor investigații sau, în anumite contexte, (iii) un demers metafizic menit să explice relația dintre gândire și realitate. În acest sens, se poate aprecia că diferitele teorii ale adevărului nu trebuie privite neapărat ca răspunsuri diferite la una și aceeași întrebare, ci mai degrabă ca imagini ale unor viziuni contrastive despre tipurile de teorie pe care s-ar cuveni să le caute filosofii care investighează subiectul (Hookway 2002, p. 44).

[26] Pentru prezentarea acestor abordări mă ghidez după schița lui Paul Horwich (1998, Cap. 1 și 2), un renumit promotor al concepției deflaționiste.

O manieră total diferită de investigare a adevărului este abordarea *minimalistă* sau *deflaționistă*, bazată pe supoziția că expresia 'este adevărat' nu poate fi concepută ca un predicat obișnuit, care ar atribui unor entități precum enunțurile anumite proprietăți ce le-ar pune în relație cu alți constituenți ai realității. Prin urmare, ar fi nefirească speranța ca expresia 'este adevărat' să fie folosită „în vreo teorie mai profundă despre lucrul la care se referă – o teorie care să articuleze condițiile generale ale aplicării sale" (Horwich 1998, p. 2). Conform concepției minimaliste, teoria adevărului n-ar trebui să conțină altceva decât instanțieri ale schemei de echivalență „Este adevărat *că p* dacă și numai dacă *p*", adică toate axiomele ei ar fi propoziții de forma „‹ *p* › dacă și numai dacă *p*". Paul Horwich consideră că maniera critică în care teoria sa minimală se raportează la celelate teorii ale adevărului (corespondență, coerență, pragmatism etc.) nu implică nicidecum faptul că acestea din urmă ar trebui considerate false; dimpotrivă, „pare chiar verosimil că, exprimate îngrijit, ar putea fi născocite versiuni veritabile ale fiecăreia din ele". Obiecția la adresa acestor teorii privește doar faptul că nu pot satisface cerințele explicative impuse asupra unei teorii a adevărului – și, în special, nici una din ele nu poate să ofere o bună justificare a împrejurării că instanțierile schemei de echivalență sunt adevărate (Horwich 1998, p. 10). În mod simetric, obiecția abordărilor tradiționle la adresa concepției deflaționiste vizează tocmai caracterul ei „minimal": chiar dacă schema de echivalență este corectă, ea este departe de a fi completă. Iar pentru că nu ne spune nimic esențial despre natura adevărului, este necesară adăugarea unui conținut suplimentar – un adaos care, susțin minimaliștii, ne-ar readuce la acea inflație de proprietăți care se dovedesc complet inutile în formularea unei teorii a adevărului.

Abordările pragmatiste ale adevărului sunt criticate, în primul rând, pe motiv că cineva poate considera util să creadă o opinie oarecare, pe când altcineva poate considera util să nu o creadă, ceea ce ar duce la concluzia că opinia respectivă ar fi deopotrivă adevărată și falsă. Pe de altă parte, există și opinii folositoare (adică adevărate, în sens pragmatic) care, după alte criterii, pot fi apreciate ca false în mod obiectiv. Dincolo de aceste observații cu caracter general se ivește, însă, dificultatea practică a interpretării opiniilor exprimate efectiv de clasicii pragmatismului în legătură cu una sau alta dintre chestiunile legate de adevăr. Susan Haack consideră că, ținându-se seama de afirmațiile lui Peirce, James și Dewey, teoria adevărului în viziunea acestora ar putea fi prezentată schematic astfel: adevărul este (1) finalitatea cercetării, (2) corespondența cu realitatea, (3) ceea ce-i profitabil să crezi, (4) coerența cu experiența – verificabilitatea, (5) este un corpus în creștere și (6) ceea ce îndreptățește opinia să fie numită 'cunoaștere'. În vreme ce Peirce pare să propună doar primele trei teze, James este de acord cu notele (2)-(5), iar Dewey pare înclinat să le accepte pe toate șase (Haack 1976, p. 236). Date fiind aceste diferențe marcante este, totuși, riscant să se vorbească despre *o (unică) teorie* pragmatică a adevărului, cu atât mai mult cu cât tezele enunțate evidențiază caracterul „cosmopolit" al elementelor sale constitutive – unele tipice abordării adevărului ca o relație de corespondență, iar altele specifice unei abordări de tip coerentist (p. 247). Așa cum remarca Putnam, pragmatiștii au fost primii care au realizat că „a înțelege ce este adevărul în orice caz dat și a

înțelege ce este confirmarea sunt abilități întrețesute", deși ei nu au putut formula această idee într-o manieră clară (Putnam 2005, p. 257).[27]

Încercând să identifice punctele de convergență din gândirea clasicilor pragmatismului Christopher Hookway apreciază, la rândul său, că aceştia ar fi de acord cu privire la următoarele patru principii: (1) adevărul poate fi definit în termenii unei convergențe pe termen lung între opiniile celor care cercetează; (2) opiniile acceptate la un moment dat sunt revizuibile prin experiențe ulterioare şi prin considerarea opiniilor altor oameni; (3) o opinie face obiectul determinărilor rezultate din cercetarea ulterioară; (4) atunci când eunțăm ceva nu credem neapărat în adevărul enunțului nostru. Diferența dintre cei trei clasici s-ar manifesta doar în momentul când ar fi luat în discuție conceptul de adevăr-convergență sau, mai exact, prespusul său rol normativ indispensabil, care s-ar manifesta şi în concepțiile despre testarea opiniilor şi derularea cercetării (Hookway 2002, p. 69–70).

Interesul pragmatiştilor pentru tema adevărului s-a concretizat, mai întâi, într-un demers critic la adresa concepției dominante în epocă, teoria adevărului-corespondență. Cel puțin începând cu William James, afirmațiile de genul „enunțurile adevărate sunt în acord cu realitatea" sau „corespund realității" sunt privite doar ca nişte truisme vagi, care necesită explicitări filosofice. Se poate spune că James şi-a formulat propria sa teorie a adevărului, în versiune pragmatică, tocmai în încercarea de-a elucida semnificația pe care ar putea s-o aibă atât de des invocatul „acord cu realitatea". În această ordine de idei, teoriile adevărului pot fi considerate că diferă nu prin faptul că ar nega aceste platitudini, ci prin aceea că oferă evaluări teoretice alternative privitor la ceea ce implică ele. În consecință, dacă privim teoria adevărului-corespondență ca pe o simplă expresie a truismului menționat, atunci teoria pragmatică a adevărului ar putea să nu mai intre în competiție cu teoria corespondenței, pentru că ea nu ar nega faptul că adevărul este o chestiune de corepondență, ci doar ar oferi o explicație diferită a acestei relații (Hookway 2002, p. 82).

Dincolo de neajunsurile datorate, măcar parțial, caracterului ei foarte schematic, această prezentare comparativă a poziției clasicilor pragmatismului față de problema adevărului a urmărit doar să arate că ei au fost realmente interesați de acest subiect, că nu considerau inutilă discuția despre adevăr nici sub aspectul ei pur *negativ*, critic, dar nici sub aspectul ei *constructiv*, ca efort de clarificare conceptuală şi chiar de elaborare a unei teorii a adevărului întemeiată pe principii pragmatiste.

3. RICHARD RORTY ŞI RECONSTRUCȚIA INFIDELĂ A PRAGMATISMULUI

Am arătat deja că pragmatismul, în concepția fondatorilor săi recunoscuți, poate fi privit nu doar ca o metodă filosofică generală, ci şi ca o manieră de

[27] Putnam ține totuşi să se detaşeze de această poziție: „Spre deosebire de pragmatişti, eu nu cred că adevărul poate fi definit în termeni de verificare. /.../ Sunt totuşi de acord /.../ că adevărul şi verificarea nu sunt noțiuni pur şi simplu independente" (Putnam 2005, p. 256).

abordare specifică a problemei adevărului, dacă nu chiar ca o *teorie* a adevărului. Aşa cum aminteam la începutul acestui studiu, unul dintre cei mai fervenţi promotori contemporani ai pragmatismului, Richard Rorty, îşi construieşte demersul filosofic încercând să eludeze această a doua dimensiune a pragmatismului şi porneşte de la premisa că adevărul nu poate juca vreun rol explicativ. El consideră că ar fi oportună „izolarea" unui sens al termenului 'pragmatism' astfel încât, făcând abstracţie de eforturile constructive depuse de clasicii pragmatismului, să devină posibilă „disoluţia problematicii tradiţionale legate de adevăr". Rorty pledează, aşadar, pentru o abordare complet diferită a acestui subiect, pentru o nouă raportare pragmatistă la tema adevărului, una care să pornească de la teza că adevărul pur şi simplu nu face parte dintre temele care să permită elaborarea unei teorii interesante sub aspect filosofic. Pentru pragmatişti, spune Rorty, „'adevărul' e doar numele unei proprietăţi pe care o împărtăşesc toate enunţurile adevărate. /.../ Pragmatiştii se îndoiesc că ar fi multe de spus despre această trăsătură comună" (Rorty 1991, p. 127). Dar dacă pragmatiştii nu pot şi nici nu doresc să ofere o teorie a adevărului, ei pot totuşi să vină cu o contribuţie pe această temă, în măsura în care pot arăta că „adevărul nu constituie un ţel al cercetării". Dacă adevărul este conceput ca absolut, nu mai poate fi privit ca un ţel, pentru că în acest caz nu ar exista „nici o modalitate de a şti la ce distanţă ne aflăm de adevăr, nici măcar dacă suntem mai aproape de el decât au fost strămoşii noştri". În măsura în care „singurul criteriu pe care îl avem pentru a aplica termenul 'adevărat' este justificarea, iar justificarea este întotdeauna relativă la o audienţă", urmează că nu are sens să vorbim despre adevăr ca fiind absolut (Rorty 2003, p. 8). Pe de altă parte, caracterul relativ al adevărului este susţinut şi de o altă observaţie: „Admiţând că termenul 'adevărat' este unul absolut, condiţiile sale de aplicare vor fi întotdeauna relative. Căci nu există un astfel de lucru precum o credinţă justificată /.../ o dată pentru totdeauna – din acelaşi motiv pentru care nu există un asfel de lucru precum o credinţă despre care se ştie o dată pentru totdeauna că este indubitabilă" (Rorty 2003, p. 6).

În scrierile sale de maturitate Rorty foloseşte adesea expresia „noi, pragmatiştii".[28] Dar în numele căror pragmatişti consideră Rorty că ar vorbi? Chiar dacă sunt relativ frecvente trimiterile la concepţiile promovate de William James şi Hilary Putnam, favoriţii lui Rorty sunt, de departe, John Dewey şi Donald Davidson. De pildă, el se simte îndatorat faţă de Davidson pentru înţelegerea faptului că nimeni n-ar trebui să încerce să specifice natura adevărului: „Davidson ne-a ajutat să ne dăm seama că însuşi caracterul absolut al adevărului este un bun motiv pentru a considera noţiunea de 'adevărat' indefinibilă şi pentru a crede că nu e posibilă nici o teorie despre natura adevărului. Numai despre relativ se poate spune ceva" (Rorty 2003, p. 7). Apare, însă, şi o mică problemă – anume, aceea că Davidson nu pare tocmai încântat să fie privit ca un pragmatist.

Ca şi predecesorii săi, atunci când vorbeşte despre soluţionarea greşită a problemei adevărului Rorty porneşte, de fapt, de la teoria adevărului-corespondenţă, negând teza că adevărul ar putea fi înţeles ca o corespondenţă cu

[28] Vezi, de exemplu, Rorty 1993, p. 282, 298 sau 300.

ceva exterior limbajului. Demersul lui rămâne, însă, unul strict negativ, pentru că „pragmatiştii nu pot oferi o teorie a adevărului" similară teoriei corespondenței, adică una care să poată lua locul acesteia spunând şi ceva constructiv despre vreun presupus conținut al adevărului. Pragmatiştii al căror purtător de cuvânt se face Rorty ar fi aceia care ar considera că „filosofia se va descurca mai bine fără noțiunile de 'natură intrinsecă a realității' şi 'corespondență cu realitatea' decât cu ele". Ei sugerează doar „să se abandoneze distincția aparență-realitate în favoarea distincției dintre moduri de a vorbi mai puțin folositoare şi mai folositoare", adică teza adevărului-corespondență – ceea ce nu înseamnă că ar fi pur şi simplu negată existența adevărului (Rorty 2003, p. 5–6).[29] Pragmatiştii nu neagă faptul că *lumea* este în afara noastră, ci doar ideea că *adevărul* s-ar afla în afara noastră: „acolo unde nu sunt propoziții nu este adevăr", iar „propozițiile sunt elemente ale limbajelor umane" (Rorty 1998, p. 35–36).[30]

În 'Introducerea' la *Consecințe ale pragmatismului* Rorty anunța că eseurile adunate acolo trebuie privite ca nişte „încercări de-a trage consecințe dintr-o teorie pragmatistă a adevărului", una care „spune că adevărul nu este genul de lucru despre care ne-am putea aştepta să avem o teorie interesantă filosofic", pentru că „în această zonă nu este de făcut vreo muncă interesantă" (Rorty 1982, p. xiii–xiv). Comentând această declarație cu vădite intenții programatice, Donald Davidson consideră că ea s-ar înscrie pe linia trasată de John Dewey, care intenționa să aducă adevărul înapoi pe pământ, să-l coboare dintr-o sferă presupus înaltă, la care se credea că numai filosofii ar avea acces. Totuşi, Dewey – pragmatistul față de care Rorty nutreşte cea mai mare admirație – nu se rezuma doar să respingă ideea că adevărul ar fi ceva la care numai filosofii pot avea acces, ci insista asupra faptului că *problema adevărului merită şi trebuie să fie cercetată*. Or, asta nu înseamnă nicidecum că nu s-ar putea spune nimic interesant despre adevăr, aşa cum credea Rorty, care refuza să mai ia în seamă şi acest al doilea aspect al concepției lui Dewey cu privire la chestiunea în discuție (Davidson 1996, p. 265). Chiar dacă adevărul este un concept *indefinibil* în sensul strict al termenului, putem spune ceva despre el în măsura în care „îl relaționăm cu alte concepte precum opinie, dorință, cauză şi acțiune" (Davidson 1996, p. 265).[31] Quine remarcase şi el dificultățile cu care se confruntă orice tentativă de definire a adevărului, datorate faptului că „adevărul, semnificația şi opinia sunt concepte lipicioase", care „se lipsesc unul de celălalt" (Quine 1981, p. 38).[32].

---

[29] „Viziunile mele pragmatiste îmi mai permit încă să numesc unele afirmații 'adevărate' iar pe altele 'false' şi să argumentez pentru a le numi astfel" (Rorty 2003, p. 6).

[30] „Adevărul nu poate fi în afara noastră – nu poate exista independent de mintea omului – pentru că propozițiile nu pot exista aşa, sau nu pot fi în afara noastră. Lumea este în afara minții, dar descrierile lumii nu sunt. Numai descrierile lumii pot fi adevărate sau false" (Rorty 1998, p. 36).

[31] În opinia lui Davidson, caracterul indefinibil al adevărului ar fi fost afirmat de autori precum Frege, Moore sau Russell, însă dovada formală a acestui fapt avea s-o producă abia Alfred Tarski (Davidson 1996, p. 265).

[32] Quine apreciază că meritul de-a recunoaşte, în teoria adevărului elaborată de Tarski, veritabila structură a unei teorii a semnificației îi revine lui Donald Davidson, şi tot acesta avea să înțeleagă legătura dintre semnificație şi opinie (care nu pot fi separate decât prin mijloace artificiale), rămânând de soluționat problema legăturii dintre opinie şi adevăr (Quine 1981, p. 38).

Rorty consideră că, trecând cu vederea încercările lui James de-a spune ceva constructiv despre adevăr şi ţinând seama doar de criticile sale la adresa teoriei corespondenţei, s-ar putea decela un sens al termenului 'pragmatism' care ar consta pur şi simplu în „disoluţia problematicii tradiţionale a adevărului, ca fiind opusă unei constructive 'teorii pragmatiste a adevărului'". Disoluţia aceasta ar porni de la teza că adevărul nu poate avea utilizări explicative, ci doar utilizări girante (*endorsing*), prevenitoare (*cautionary*) şi de-citante (*disquotational*) (Rorty 1991, p. 127–8). Rorty ne propune aici ceea ce s-ar putea numi *strategia reconstrucţiei infidele a pragmatismului*, o strategie exprimată cel mai bine prin afirmaţii de tipul „*în sensul termenului 'pragmatic' în care Davidson şi James sunt amândoi pragmatişti*, termenul semnifică aderarea la următoarele teze /.../" sau „remarcaţi că, *astfel definit*, pragmatismul nu oferă o 'teorie a adevărului'" (p. 128 – sublinierile mele). Strategia lui Rorty are însă şi o a doua dimensiune, s-o numim *personală*, în sensul că se doreşte validarea unor concluzii prin apelul la o lectură trunchiată şi distorsionată a unor autori de mare notorietate. De pildă, Rorty vrea să şi-l ia ca aliat pe Davidson, a cărui analiză critică a teoriei adevărului-corespondenţă îi este de folos în apărarea genului de pragmatism pe care îl promovează el însuşi.[33] Dar Davidson nu se consideră un pragmatist, iar pentru a risipi orice dubiu el respinge explicit interpretările care sugerează o asemenea apropiere, declarând că rezerva sa faţă de anumite poziţii specifice empirismului tradiţional nu face din el un pragmatist. Lui Rorty nu-i rămâne străină această declaraţie,[34] dar o pune pe seama faptului că Davidson considera că pragmatismul ar însemna identificarea adevărului cu asertabilitatea şi, în consecinţă, preferă să nu ţină seama de ea. Rorty izolează atunci un sens al termenului 'pragmatism' suficient de larg pentru a considera că în sfera lui pot încăpea lejer atât James cât şi Davidson, apoi pune între paranteze şi faptul că James (ca şi alţi pragmatişti) a încercat să spună şi ceva pozitiv despre adevăr,[35] sfârşind prin a ne atenţiona că, reconfigurat extensionalist aşa cum propune el, 'pragmatismul' în sensul mai nou şi vădit mai larg nu induce vreo teorie a adevărului. Potrivit lui Rorty, Davidson s-ar alătura de fapt pragmatismului deoarece susţine că „termenul 'adevăr' nu are rol explicativ", veritabila sa contribuţie la pragmatism constând în aceea că a sesizat existenţa unei utilizări *de-citante*[36] a termenului, alături de utilizările sale normative, despre care vorbise deja William James (Rorty 1991, p. 136).

---

[33] Hans-Johann Glock remarcă, însă, cât de problematică este invocarea unor autori precum Quine sau Davidson în sprijinul abordării pragmatiste a adevărului, din moment ce amândoi resping explicit soluţiile pragmatiste şi se pronunţă în favoarea unei teorii de tip tarskian. În plus, Davidson neagă la fel de clar şi sugestia lui Rorty potrivit căreia ei ar împărtăşi o atitudine deflaţionistă cu privire la adevăr (Glock 2003, p. 20).

[34] „Însă Davidson a negat explicit faptul că ruptura sa de tradiţia empirică ar face din el un pragmatist" (Rorty 1991, p. 126).

[35] „Să presupunem că urmăm abordarea negativă a lui James – polemica lui împotriva noţiunii de corespondenţă – şi dăm uitării tentativele sale ocazionale de a spune ceva pozitiv cu privire la adevăr" (Rorty 1991, p. 127).

[36] În original *disquotational*, cuvânt cu rădăcina *quote* – a cita, a pune între ghilimele.

Davidson consideră că pragmatiştii au identificat corect principala dificultate în abordarea filosofică a temei adevărului, problema felului cum ar trebui legat adevărul de dorinţele, opiniile şi intenţiile oamenilor, ca şi de folosirea limbajului – o problemă a cărei soluţionare i se pare că a rămas şi astăzi la fel de departe ca şi pe timpul lui Dewey (Davidson 1990, p. 280). Davidson împărtăşeşte atitudinea lui Dewey faţă de adevăr, adică aprobă tentativa acestuia de readucere a adevărului pe pământ şi examinarea lui prin prisma legăturilor cu atitudinile oamenilor. Pe de altă parte, Davidson admite că, asemenea lui Rorty, şi el manifestă o atitudine minimalistă faţă de adevăr, în sensul că îl priveşte ca pe un concept clar şi fundamental, pe care îl posedăm cu toţii (Davidson 2001, p.155). Deşi apreciază abordarea tarskiană a adevărului, el consideră că acesta nu a oferit o definiţie cu aplicabilitate generală şi se declară nemulţumit de rezultatele la care ar conduce perspectiva deflaţionistă asupra adevărului, dar se pronunţă totodată şi împotriva tenativelor de a caracteriza adevărul altcumva decât dând un conţinut empiric unei structuri de tipul celei avansate de Tarski. „N-ar trebui să mai spunem că adevărul este corespondenţă, coerenţă, asertabilitate asigurată, asertabilitate justificată la modul ideal, ceea ce se acceptă în conversaţia oamenilor potriviţi, ceea ce ajunge să susţină finalmente ştiinţa, ceea ce permite explicarea convergenţei spre teorii unice în ştiinţă, sau succesul opiniilor noastre obişnuite. În măsura în care realismul şi antirealismul depind de una sau alta dintre aceste viziuni asupra adevărului, ar trebui să refuzăm sprijinirea vreuneia din ele" (Davidson 1990, p. 309).[37] În introducerea la volumul *Adevăr şi progres* Rorty declară că toate consideraţiile sale în legătură cu problemele adevărului ar putea fi privite ca nişte simple „note de subsol la afirmaţia lui Davidson" citată mai sus. Pe de altă parte, spre deosebire de Davidson însuşi, Rorty consideră că „un nume potrivit pentru perspectiva filosofică ce rezultă din acceptarea sfatului lui Davidson" ar fi tocmai acela de *pragmatism* (Rorty 2003, p. 16).

Comentând această manieră de interpretare a unor filosofi nu tocmai minori, Joseph Margolis constată că „Rorty deformează în mod deliberat viziunea lui Davidson despre adevăr, astfel încât ea să poată fi caracterizată ca una jamesiană (adică pragmatistă), cu toate că, în acelaşi timp, el deformează şi teoria lui James astfel încât să pară ospitalieră pentru ceva înrudit cu refuzul davidsonian de-a considera că teoria adevărului ar avea rol explicativ pentru cunoaştere" (Margolis 2000, p. 533). Pentru că urmăreşte să „îşi inventeaze o comunitate căreia ar dori să-i aparţină", Rorty îşi recrutează aliaţi cu convingeri filosofice diferite şi amestecate, dar are grijă să escamoteze sau să estompeze aceste diferenţe (Margolis 2000, p. 533, 535).[38] În cele din urmă, reconstrucţia partizană pe care o practică Rorty atunci când îşi alege aliaţii spirituali mai mult sau mai puţin fictivi avea să

[37] „Cu insistenţa sa asupra corespondenţei radical non-epistemice, realismul cere adevărului mai mult decât putem noi înţelege; cu limitarea adevărului la ceea ce poate fi stabilit, antirealismul privează adevărul de rolul său de standard intersubiectiv", şi de aceea ar trebui găsit un alt mod de abordare a acestei probleme (Davidson 1990, p. 309).

[38] Despre felul cum este folosită şi distorsionată concepţia lui Davidson, astfel încât să sprijine edificiul lui Rorty, vezi şi observaţiile lui Paul Forster din (Forster 1998).

fie dezvăluită fără echivoc. Astfel, într-un eseu din 1994 el recunoaşte că, în locul personajului istoric John Dewey, a născocit un „Dewey ipotetic" şi „alternativ", diferit de cel real prin faptul că ar fi „un pragmatist fără să fie şi un empirist radical", adică fără să manifeste angajamentul adevăratului Dewey faţă de experienţă.[39] Continua raportare a lui James şi Dewey (a *adevăratului* Dewey) la experienţă i se pare lui Rorty „bizară şi inutilă", semn al „panpsihismului" de care ar da dovadă cei doi autori clasici atunci când vorbesc despre relaţia ideilor cu experienţa, amestecând astfel entităţile lingvistice cu cele introspective. În acelaşi articol Rorty apreciază că pragmatismul trebuie pur şi simplu să renunţe la termenul 'experienţă', mai degrabă decât să încerce a-l redefini: „Acel Dewey alternativ al meu ar fi spus că putem să interpretăm 'gândirea' ca fiind pur şi simplu folosirea enunţurilor" (*idem*).[40]

Demersul eminamente critic pe care îl propune Rorty atunci când se apleacă asupra temei adevărului este subsumat viziunii sale mai largi privitoare la eşecul pozitivismului logic[41] şi la adevăratele rosturi ale filosofiei: „În acea perspectivă asupra filosofiei pe care o ofer, filosofilor nu ar trebui să li se ceară argumente, de pildă împotriva teoriei adevărului corespondenţă", pentru că „filosofia interesantă e rareori o examinare a argumentelor 'pro' şi 'contra' unei teze", ea fiind mai degrabă „locul în care se desfăşoară competiţia dintre un vocabular încetăţenit ce a devenit o pacoste şi un nou vocabular /.../ ce promite vag lucruri mari" (Rorty 1998, p. 41). Referindu-se la maniera în care îşi propune să respingă obiecţiile la adresa filosofiei sale, pe care mulţi o consideră relativistă şi iraţionalistă, Rorty afirmă că va apela la o manevră de evitare a confruntării directe: „strategia mea va fi să încerc să fac ca vocabularul în care sunt formulate aceste obiecţii să arate prost[42] – prin aceasta mai degrabă schimbând subiectul, decât lăsând oponentului alegerea armelor şi a terenului de luptă, înfruntând în mod direct critica lui" (Rorty 1998, p. 93).[43] Totuşi, pentru un filosof care propovăduieşte nici mai mult, nici mai

---

[39] Richard Rorty, "Dewey between Hegel and Darwin, " în Dorothy Ross (ed.), *Modernist Impulses in the Human Sciences, 1870-1930,* Baltimore, 1994, pp. 46-68 - *apud.*Kloppenberg 1996, p. 112.

[40] „Într-o manieră dogmatică, Rorty refuză să accepte vreo filosofie în care altceva decât limbajul – şi anume, experienţa, înţeleasă nu ca introspecţie, ci ca intersecţie între sinele conştient şi lume – ar juca un rol important" (Kloppenberg 1996, p. 112).

[41] După cum remarcă, însă, Hans-Johann Glock, ar fi greşit să se interpreteze opera filosofică a lui Quine şi Davidson ca un atac de factură pragmatistă asupra pozitivsmului logic, pentru că problematica şi metodele folosite de cei doi datorează mai mult pozitivismului logic decât pragmatismului, iar în măsura în care relaţia lor cu pragmatismul american este oarecum similară relaţiei dintre empirismul logic şi cel tradiţional, ei ar trebui consideraţi ca practicând mai degrabă un demers ce ar trebui numit *pragmatim logic* (Glock 2003, p. 22). De altfel, Rorty sesizează şi el că asocierea lui Davidson cu pragmatismul nu este una lineară: prin faptul că a respins dualismul schemă-conţinut, pe care empirismul îl accepta ca atare, Davidson şi-ar fi menţinut atenţia asupra limbajului, dar ar fi abandonat epistemologia empiristă, ajungând, crede Rorty, la o sinteză a pragmatismului cu pozitivismul (Rorty 1991, p. 150).

[42] Dar, în acelaşi timp, „voi încerca să fac vocabularul pe care-l prefer să pară atrăgător" (Rorty 1998, p. 42).

[43] „Strategia mea pentru a scăpa de dificultăţile auto-referenţiale în care se bagă mereu 'Relativistul' este să transfer totul din planul epistemologiei şi al metafizicii în cel al politicii culturale, de la pretenţii de cunoaştere şi apeluri la auto-transparenţă la sugestii despre ce ar trebui să încercăm" (Rorty 2003, p. 41).

puțin decât renunțarea la argumentarea filosofică, exemplul de stategie argumentativă la care recurge Rorty este pe cât de remarcabil, pe atât de contrar intenției declarate inițial, dacă nu cumva și un semn al faptului că impulsul *pragmatic* a dislocat, cu timpul, impulsul *pragmatist*.

4. CONCLUZII

Așa cum am amintit, James insistă asupra faptului că respingerea viziunii absolutiste asupra adevărului nu echivalează cu *abandonarea oricărei tentative de abordare a adevărului*: renunțând la doctrina certitudinii obiective „nu renunțăm prin aceasta și la căutarea sau speranța adevărului însuși" (James 2000c, p. 202). Mai mult decât atât, căutarea adevărului este ridicată de James la rangul unui adevărat postulat al pragmatismului: "Postulatul potrivit căruia adevărul există și destinul minții umane este să ajungă la el" (James 2000c, p. 198). Am arătat însă că Rorty refuză să se poziționeze la fel ca predecesorii săi față de problema adevărului, tot așa cum refuză acordarea unui loc privilegiat conceptului de experiență.

Răspunzând unei critici formulate de Richard Bernstein, potrivit căreia Rorty ar practica, de fapt, o formă de filosofie pragmatică mult prea relaxată, acesta recunoaște că pragmatismul „se constituie din povestiri" și „există întotdeauna loc pentru extinderea acestor povestiri /.../ ca să încorporeze personaje suplimentare"[44] Judecând după strategia pe care am identificat-o mai sus Rorty a prelucrat, într-adevăr, pragmatismul până când acesta a ajuns să fie o „povestire" suficient de primitoare pentru a-l include și pe el – ba chiar ca pe un personaj de mare succes.[45] La începutul anilor '80, adică imediat după apariția lucrării lui Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature,* David Hollinger prevestea că, în măsura în care „pragmatismul are un viitor, probabil că el va arăta foarte diferit de trecutul său, și s-ar putea ca aceste două forme să nu mai împărtășească nici măcar același nume" (Hollinger 1980, p. 107). Ajungând să fie privit „ca o specie de postmodernism, mai degrabă decât ca o versiune actualizată a cercetării adevărului, /.../ pragmatismul a devenit, într-adevăr, un nume vechi pentru noi modalități de gândire" (Kloppenberg 1996, p. 101).[46] Chiar dacă numele este, încă, același, în

[44] Richard Rorty, 'Response to Richard Bernstein', în H. Saatkamp, Jr. (ed.), *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville, p. 68 - *apud* Koczanowicz 1999, p. 55.

[45] Urmărind traiectoria intelectuală a lui Rorty, Neil Gross consideră că acesta ar fi ajuns să îmbrățișeze pragmatismul mai degrabă în urma unor „experiențe socio-biografice neobișnuite", culminând cu o „lectură idiosincratică" a lui Dewey. În consecință, o dată îndrăgostit de pragmatism din asemenea motive Rorty a depus mari eforturi pentru a-i promova cuaza nu numai pentru că ar fi crezut realmente în valoarea lui filosofică, ci și datorită faimei pe care i-a adus-o noua sa identitate de neo-pragmatist (Gross 2003, p.94).

[46] Așa cum remarcă James Kloppenberg, atracția pentru pragmatism pe care o manifestă unii dintre adepții orientării culturale post-moderniste vine și din încredințarea acestora că, prin critica sa devastatoare la adresa unor fundamente filosofice considerate inatacabile, pragmatismul ar justifica „un scepticism lingvistic ultracuprinzător, îndreptat contra tuturor pretențiilor de obiectivitate, consens și adevăr" (Kloppenberg 1996, p. 101).

fața pragmatismului contemporan par să se fi deschis, deja, căi care l-ar putea îndepărta definitiv și iremediabil de doctrina clasică.

BIBLIOGRAFIE

1. Atkin, A. 2004 'C.S. Peirce's Pragmatism', *Internet Encyclopedia of Philosophy*. http://www.iep.utm.edu/p/PeircePr.htm
2. Ayer, A. 1982 *Philosophy in the Twentieth Century*, London, Unwin.
3. Bernstein, R. 1992 'The Resurgence of Pragmatism', *Social Research* 59: 813-40.
4. Brandom, R. 2004 'The Pragmatist Enlightenment (and its Problematic Semantics)', *European Journal of Philosophy* 12: 1–16.
5. Davidson, D. 1984 *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
   - 1990 'The Structure and Content of Truth', *Journal of Philosophy* 87: 279–328.
   - 1996 'The Folly of Trying to Define Truht', *Journal of Philosophy* 93: 263–78.
   - 2001 *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press.
6. Dewey, J. 1910 *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, New York, Henry Holt and Company.
   - 1916 *Essays in Experimental Logic*, Chicago, University of Chicago.
   - 1929 *Experience and Nature*, 2nd Rev. Edn., London, George Allen & Unwin.
   - 2000a 'Dezvoltarea pragmatismului american', în A. Marga (ed.), *Filosofia americană*, p. 265–83.
   - 2000b 'Nevoia de redresare a filosofiei', în A. Marga (ed.), *Filosofia americană*, p. 301–30.
   - 2000c 'Natura în experiență', în A. Marga (ed.), *Filosofia americană*, pp. 331-43.
7. Forster, P. 1998 'Pragmatism, Relativism and the Critique of Philosophy', *Metaphilosophy* 29: 58–78.
8. Gale, R. 1997 'William James's Semantics of «Truth»', *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 33: 863–98.
   - 2004 'William James and John Dewey: The Odd Couple', *Midwest Studies in Philosophy* 28: 149–67.
9. Glock, H.-J. 2003 *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
10. Gross, N. 2003 'Richard Rorty's pragmatism: A case study in the sociology of ideas', *Theory and Society* 32: 93–148.
11. Haack, S. 1976 'The Pragmatist Theory of Truth', *British Journal for the Philosophy of Science* 27: 231–249.
    - 1999 'Pragmatism', în J. Dancy & E. Sosa (ed.), *Dicționar de filosofia cunoașterii*, vol. II, București, Ed. Trei, pp. 201–10.
12. Hildebrand, D. 2000 'Putnam, Pragmatism, and Dewey', *Transactions of the Charles. S. Peirce Society* 36: 11–32.
13. Hookway, C. 2002 *Truth, Rationality, and Pragmatism*, Oxford, Oxford University Press.
    - 2004 'The Principle of Pragmatism: Peirce's Formulations and Examples', *Midwest Studies in Philosophy* 28: 119–36.
14. Horwich, P. 1998 *Truth,* Oxford, Oxford University Press.
15. James, W. 1907 *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman, Green and Co.
    - 1911 *The Meaning of Truth*, New York, Longman, Green and Co.
    - 1912 *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longman, Green and Co.
    - 2000a 'Concepte filosofice și rezultate practice', în A. Marga (ed.), *Filosofia americană*, pp. 153–69.

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

- 2000b 'Concepţia pragmatismului asupra adevărului', în A. Marga (ed.), *Filosofia americană*, p. 170–89.
- 2000c 'Voinţa de a crede', în A. Marga (ed.), *Filosofia americană*, p. 190–214.
- 2000d 'Abordarea pragmatică a adevărului şi cei care au înţeles-o eronat', în A. Marga (ed.), *Filosofia americană*, p. 215–34.
- 2001 *Introducere în filosofie*, Cluj, Dacia.

16. Kloppenberg, J. 1996 'Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?', *The Journal of American History* 83: 100–138.
17. Koczanowicz, L. 1999 'The choice of tradition and the tradition of choice: Habermas' and Rorty's interpretation of pragmatism', *Philosophy & Social Criticism* 25: 55–70.
18. Kuclick, B. 2003 *A History of Philosophy in America*, Oxford, Oxford University Press.
19. Lovejoy, A. 1908 'The Thirteen Pragmatisms', *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 5: 5–12, 29-39.
    - 1909 'Pragmatism and Realism', *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 6: 575–80.
20. Marga, A. 1988 *Introducere în filosofia contemporană*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.
21. Marga, A. (ed.) 2000 *Filosofia americană*, vol. I: *Filosofia americană clasică*, Bucureşti, All.
22. Margolis, J. 2000 'Richard Rorty: Philosophy by Other Means', *Metaphilosophy* 31: 529–46.
23. Nagel, E. 1940 'C. S. Peirce, Pioneer of Modern Empiricism', *Philosophy of Science* 7: 69–80.
24. Peirce, C. S. 1990 *Semnificaţie şi acţiune*, Bucureşti, Humanitas.
25. Putnam, H. 1983 *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press.
    - 2005 'Adevăr', în M. Flonta *et al.* (ed.), *Teoria cunoaşterii. Teme - Texte - Literatură*, ed. a II-a, Bucureşti, Ed. Universităţii din Bucureşti.
26. Putnam, H. & Putnam, R. A. 1989 'Epistemology as Hypothesis', *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 24: 407–34
27. Quine, W. v. O. 1981 *Theories and Things*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
    - 1990 *Pursuit of Truth*, Revised edition, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
28. Rorty, R. 1982 *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
    - 1991 *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.
    - 1993 'Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson *vs.* Wright', *Philosophical Quarterly* 45: 281–300.
    - 1998 *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, Bucureşti, Ed. All.
    - 2003 *Adevăr şi progres. Eseuri filosofice*, Vol. III, Bucureşti, Univers.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEORIA ADEVĂRULUI ÎN PRAGMATISMUL CLASIC

DAN ROBERT BIŞA

Abstract. This study aims to analyze in depth the theory of truth, as it was developed by the three most important representatives of the classical American pragmatism: Charles Sanders Peirce, William James and John Dewey. The relevance of such an analysis lays in the possibility to establish which was the initial version of the pragmatistic theory of truth, which were the initial objections to this theory and which were the answers outlined. The echoes this theory has with the American epistemologists are also of great interest. To what extent such a theory might have the recognition its importance deserves, one maybe similar to that of Alfred Tarski's?

I. INTRODUCERE

Obiectivul acestui studiu este acela de a realiza o analiză aprofundată a teoriei adevărului formulată de către principalii trei reprezentanţi ai pragmatismului clasic american: Charles Sanders Peirce, William James şi John Dewey.

Importanţa unei astfel de analize constă în faptul că ea ne oferă posibilitatea de a stabili care a fost formularea iniţială a teoriei pragmatiste a adevărului, care au fost principalele obiecţii aduse teoriei şi cum au încercat să răspundă reprezentanţii pragmatismului acestor critici. De asemenea, o astfel de analiză ne permite să determinăm dacă teoria pragmatistă a adevărului are susţinători în rândul epistemologilor americani contemporani şi dacă are perspective de a rivaliza, în viitor (din punct de vedere al sprijinului de care se bucură printre epistemologi), cu alte teorii ale adevărului cum ar fi, spre exemplu, cea formulată de către Alfred Tarski.

Este demn de menţionat că există aspecte ale teoriei pragmatiste a adevărului în privinţa cărora cei trei autori menţionaţi nu au avut aceleaşi puncte de vedere, motiv pentru care ea a suferit o serie de transformări de la un autor la altul. Transformările nu au fost atât de semnificative încât să conducă la apariţia mai multor teorii diferite dar ele reprezintă elemente de variaţie care nu pot fi ignorate în cazul în care dorim să realizăm o prezentare exhaustivă a teoriei adevărului formulată în perioada clasică a pragmatismului. Pentru ca aceste elemente de variaţie să iasă clar în evidenţă şi pentru ca expunerea să aibă un caracter cât mai sistematic, voi prezenta separat concepţiile despre adevăr ale celor trei principali reprezentanţi ai pragmatismului clasic. Această manieră de expunere a teoriei îmi va permite să reliefez nu doar elementele de originalitate, ci şi trăsăturile comune celor trei concepţii despre adevăr. În plus, în urma unei astfel de prezentări, se va putea observa cu uşurinţă care sunt aspectele teoriei pragmatiste a adevărului asupra cărora şi-a concentrat atenţia fiecare autor în parte.

Structura lucrării va fi următoarea: voi începe prin a prezenta teoria pragmatistă a adevărului propusă de către cei trei filosofi americani, după care voi căuta să identific principalele critici care au fost formulate la adresa acestei teorii şi răspunsurile care au fost date acestor critici. Voi continua prin a face o serie de observaţii cu caracter general în privinţa unora dintre critici. În final, voi încerca să determin dacă teoria adevărului propusă de către cei trei principali reprezentanţi ai pragmatismului clasic se bucură de susţinere în rândul epistemologilor americani contemporani şi dacă are perspective de a beneficia, în viitor, de o recunoaştere similară cu cea de care se bucură teoria adevărului a lui Alfred Tarski.

Secţiunea ce urmează va fi dedicată prezentării teoriei adevărului formulată de către principalii reprezentanţi ai pragmatismului clasic. Pentru început, îmi voi concentra atenţia asupra concepţiei despre adevăr a lui Charles Sanders Peirce.

II. TEORIA ADEVĂRULUI ÎN VIZIUNEA PRINCIPALILOR REPREZENTANŢI AI PRAGMATISMULUI CLASIC

1. CONCEPŢIA DESPRE ADEVĂR A LUI CHARLES SANDERS PEIRCE

Charles Sanders Peirce este considerat a fi fondatorul pragmatismului american. În articolul său intitulat *How to Make Our Ideas Clear*, publicat în 1878 în „Popular Science Monthly", Peirce a fost primul care a utilizat termenul *pragmatism* pentru a desemna un principiu pe care el l-a propus ca pe o regulă menită a-i ghida pe matematicieni şi pe oamenii de ştiinţă în general. În conformitate cu acest principiu, semnificaţia oricăreia dintre concepţiile noastre mentale constă în efectul practic pe care ea îl va avea în acţiune. Regula formulată de către Peirce a trecut, însă, mai mult neobservată timp de 20 de ani, până când William James a adus-o în atenţia lumii ştiinţifice într-o prelegere a sa ţinută în anul 1898, intitulată *Philosophical Conceptions and Practical Results*.

Chiar dacă James este cel care a popularizat principiul pragmatist al lui Peirce, declarându-se a fi un susţinător al acestui principiu, trebuie spus că între concepţia despre adevăr a lui James şi cea a lui Peirce există anumite deosebiri. Aceste deosebiri i-au determinat pe unii autori, cum ar fi Richard L. Kirkham, să susţină că Peirce şi James au formulat tipuri diferite de teorii ale adevărului. Astfel, în articolul său intitulat *Pragmatic Theory of Truth*, Kirkham susţine că: „Două tipuri diferite de teorii se prezintă sub titulatura de «teorie pragmatică a adevărului». În primul rând, este teoria consensului a lui C. S. Peirce, potrivit căreia o propoziţie adevărată este cea care va fi aprobată în mod unanim de către toate persoanele care au avut suficiente experienţe relevante pentru a o judeca. În al doilea rând, este teoria instrumentalistă asociată cu William James, John Dewey şi F. C. S. Schiller, potrivit căreia o propoziţie este considerată ca fiind adevărată dacă şi numai dacă comportamentul bazat pe o credinţă în propoziţia respectivă

conduce, pe termen lung şi luând în considerare toate aspectele, la rezultate benefice pentru cei care au acea credinţă"[1]. Chiar dacă punctul de vedere al lui Kirkham (potrivit căruia, sub titulatura de *teorie pragmatistă a adevărului*, se ascund două tipuri distincte de teorii) nu este împărtăşit de către marea majoritatea comentatorilor, este incontestabil faptul că există diferenţe între concepţia despre adevăr a lui Peirce şi concepţiile lui James şi Dewey. De altfel, inclusiv Peirce considera că nu numai concepţia sa în ce priveşte adevărul, ci întreaga sa viziune asupra pragmatismului diferă de cea susţinută de către cei doi autori menţionaţi. El a încercat, în articolele scrise către sfârşitul vieţii, să traseze o distincţie clară între propriile sale idei pragmatiste şi ideile susţinute de către alţi filosofi care se considerau pragmatişti (printre care se numără James şi Dewey). Pentru aceasta, el a renunţat să îşi mai numească propria concepţie *pragmatism* şi a inventat o nouă denumire, aceea de *pragmaticism*. Vorbind despre sine la persoana a treia, Peirce declara că: „scriitorul, găsind că odrasla sa, «pragmatismul», este astfel promovată, simte că este timpul să îşi sărute copilul de rămas-bun şi să îl abandoneze destinului său mai înalt; în timp ce, pentru a servi scopului precis de a exprima definiţia originală, el ţine să anunţe naşterea cuvântului «pragmaticism», care este suficient de urât pentru a fi în siguranţă faţă de răpitori"[2].

Totuşi, în ciuda acestei distincţii pe care a trasat-o Peirce, majoritatea comentatorilor contemporani consideră că diferenţele existente între concepţia sa despre adevăr şi concepţiile lui James şi Dewey nu sunt atât de mari încât să ne îndreptăţească să considerăm că cei trei autori au formulat teorii diferite ale adevărului. Este vorba despre una şi aceeaşi teorie pragmatistă a adevărului, care a cunoscut o serie de modificări de la un autor la altul. În cele ce urmează, voi prezenta prima formă a acestei teorii, şi anume cea trasată de către Charles Sanders Peirce.

Pentru început, voi face o serie de precizări cu privire la modul în care Peirce caracterizează pragmatismul (sau *pragmaticismul*, după cum avea să îl denumească ulterior). Potrivit definiţiei propuse de către filosoful american, pragmatismul este: „teoria potrivit căreia *o concepţie*, adică semnificaţia raţională a unui cuvânt sau a unei expresii, constă exclusiv în ceea ce putem concepe ca fiind influenţa sa asupra comportamentului; astfel încât, din moment ce este evident că nimic din ceea ce nu ar putea rezulta din experiment nu ar putea avea o influenţă directă asupra comportamentului, dacă cineva poate defini cu acurateţe toate fenomenele experimentale conceptibile pe care afirmarea sau negarea unui concept le-ar putea implica, atunci el va avea, prin aceasta, o definiţie completă a conceptului şi *nu*

[1] Richard L. Kirkham, *Pragmatic Theory of Truth*, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge, 1998.

[2] Charles Sanders Peirce, *What Pragmatism Is*, în C. Hartshorne and P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931–1958, § 414.

există absolut nimic mai mult în respectivul concept"[3]. Pentru Peirce, pragmatismul este o teorie logică şi, în acelaşi timp, o metodă care permite clarificarea ideilor noastre. El consideră că prima sarcină a pragmatismului este aceea de a ne învăţa cum să ne clarificăm propriile idei: „Prima lecţie pe care avem dreptul să o cerem este ca logica să ne înveţe cum să ne clarificăm ideile noastre"[4]. Importanţa pe care o acordă Peirce clarificării propriilor noastre idei, precum şi efectul nociv pe care el consideră că îl poate avea, mai ales asupra gândirii unui tânăr, existenţa unei idei neclare, reies din următorul pasaj: „Este teribil să vezi cum o singură idee neclară, o singură formulă fără înţeles, stând la pândă în capul unui tânăr, va acţiona, câteodată, ca un obstacol de materie inertă într-o arteră, împiedicând hrănirea creierului şi condamnându-şi victima la dispariţie în deplinătatea vigorii intelectuale a acesteia şi în mijlocul plenitudinii ei intelectuale"[5].

În ce priveşte adevărul, trebuie spus că Peirce îl caracterizează în termeni de credinţă şi îndoială. El susţine că adevărul este o credinţă în privinţa căreia nu avem îndoieli. Adevărul şi falsitatea nu trebuie înţelese în sens metafizic deoarece noi nu ştim nimic cu privire la un adevăr sau o falsitate metafizică, nu putem decât să facem speculaţii în acest sens iar astfel de speculaţii vor genera confuzii şi probleme filosofice greu de rezolvat. Peirce consideră că, atunci când încercăm să stabilim ce este adevărul, trebuie să ne concentrăm atenţia asupra îndoielilor şi credinţelor noastre, asupra întregului flux al experienţei noastre în cursul căruia ajungem să ne îndoim de credinţe anterioare şi să ne formăm credinţe noi. Dacă nu definim adevărul şi falsitatea în termeni de îndoială şi credinţă, riscăm să nu putem afla nimic despre ele. Adresându-se cititorului, Peirce afirmă că: „Dacă prin adevăr şi falsitate înţelegi ceva care nu poate fi definit în nici un fel în termeni de îndoială şi credinţă, atunci vorbeşti de entităţi despre a căror existenţă nu poţi şti nimic ... Problemele tale vor fi în mare măsură simplificate dacă, în loc de a spune că vrei să cunoşti «Adevărul», ai spune simplu că vrei să ajungi la o stare de credinţă invulnerabilă la îndoială"[6]. Pentru filosoful american, adevărul este o credinţă care determină acţiunea fiecărui individ în virtutea faptului că acesta crede în eficacitatea acţiunii lui.

În articolul său intitulat *The Fixation of Belief*, Peirce încearcă să determine care sunt principalele diferenţe care există între îndoială şi credinţă. Una dintre diferenţe este de ordin practic şi constă în faptul că adoptarea unei credinţe are ca efect constituirea unui obicei care va determina acţiunile celui care o adoptă, în timp ce îndoiala nu are niciodată un astfel de efect. Credinţele noastre ne pot ghida

---

[3] Charles Sanders Peirce, *What Pragmatism Is*, în C. Hartshorne and P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931–1958, § 412.

[4] Idem, *How to Make Our Ideas Clear*, în C. Hartshorne and P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931-1958, § 393.

[5] *Ibidem*, § 393.

[6] Idem, *What Pragmatism Is*, § 416.

dorințele și ne pot modela acțiunile dar îndoielile nu au astfel de consecințe. O altă diferență este aceea că: „Îndoiala este o stare dificilă și nesatisfăcătoare, de care ne străduim să ne eliberăm și să trecem în starea de credință, în timp ce aceasta din urmă este o stare calmă și satisfăcătoare, pe care nu dorim să o evităm sau să o schimbăm cu credința în altceva"[7]. Credința este o stare pe care o căutăm și ne-o dorim, o stare pe care, odată ce am atins-o, nu suntem dispuși să o înlocuim nici măcar cu o altă credință. Peirce menționează și o altă diferență, care privește efectele pe care îndoiala și credința le au asupra noastră. Astfel, în timp ce îndoiala ne stimulează în permanență să acționăm, până în momentul în care este eliminată, credința nu ne determină să acționăm dintr-o dată, ci ne pune în condiția de a ne comporta într-un anumit mod atunci când se ivește o anumită ocazie.

Într-un alt articol, intitulat *How to Make Our Ideas Clear*, Peirce a încercat să ofere o caracterizare și mai exactă a credinței. El a identificat trei trăsături definitorii ale oricărei credințe. Iată care sunt acestea: 1) - credința este ceva de care suntem conștienți; 2) - ea are capacitatea de a elimina îndoiala, de a potoli stimulul reprezentat de către aceasta; 3) - ea are drept consecință constituirea unei reguli de acțiune, a unui obicei. Credința determină apariția unei reguli de acțiune iar punerea ei în practică va avea drept consecință apariția unor îndoieli, care vor da naștere unor procese de gândire. Aceste procese vor conduce la formarea altor credințe. Pentru Peirce, credința este o etapă a acțiunii noastre mentale, un efect al gândirii noastre anterioare și, în același timp, cea care va influența gândirea noastră ulterioară. El susține că la originea oricăruia dintre procesele noastre de gândire se află îndoiala iar rezultatul unui astfel de proces (produsul gândirii) îl reprezintă credința. Credința încheie procesul în virtutea faptului că ea potolește și elimină îndoiala care l-a generat. Fiecare credință, odată formată, determină constituirea unui obicei, a unei reguli de acțiune care îi este specifică. Potrivit lui Peirce: „Esența credinței este constituirea unui obicei; și credințe diferite se disting prin diferitele moduri de acțiune cărora le dau naștere. Dacă credințele nu diferă sub acest aspect, dacă ele potolesc aceeași îndoială producând aceeași regulă de acțiune, atunci nici o deosebire suplimentară în ce privește modul în care sunt conștientizate nu le poate face credințe diferite"[8]. Credința este ea însăși un obicei al minții, în mare parte inconștient, care are o extindere temporală variabilă. Spre deosebire de ea, îndoiala nu este un obicei, ci privarea de un obicei. Ea reprezintă stimulul care va declanșa procesul de gândire și va conduce la formarea unui obicei.

Toate credințele sunt produse de către gândire, pe care Peirce o consideră a fi un sistem de relații de succesiune între senzații, care subzistă, în mintea fiecăruia dintre noi, alături de alte astfel de sisteme. Toate aceste sisteme sunt alcătuite din

[7] Idem, *The Fixation of Belief*, în C. Hartshorne and P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931-1958, § 372.
[8] Idem, *How to Make Our Ideas Clear*, § 398.

aceleaşi senzaţii dar ele se disting prin faptul că au funcţii diferite. Funcţia gândirii este aceea de a produce credinţe. Peirce admite că, uneori, gândirea poate avea şi consecinţe cum ar fi aceea de a ne amuza dar el subliniază că: „producerea credinţei este singura funcţie a gândirii"[9]. Acţiunea de a gândi începe printr-o îndoială şi se încheie prin fixarea unei credinţe. Odată ce am ajuns să ne fixăm o credinţă, începem să acţionăm în conformitate cu ea. Din momentul în care credem în adevărul unei idei, aceasta devine, pentru noi, o regulă de acţiune, determină un obicei de a acţiona.

Peirce consideră că nu numai actele obişnuite de gândire, ci şi procesele complexe de investigaţie îşi au originea într-o îndoială şi se încheie prin fixarea unei credinţe. Ţelul oricărui proces de investigaţie este acela de a elimina îndoiala în privinţa temei investigate şi de a ajunge la adevăr, de a fixa o credinţă. Iar cea mai potrivită metodă pe care o putem utiliza în cadrul unui proces de investigaţie pentru a ajunge la adevăr este, în opinia filosofului american, metoda ştiinţifică.

Potrivit lui Peirce, metoda investigaţiei ştiinţifice constă în abducţie, deducţie şi inducţie. Cele trei tipuri de inferenţă menţionate sunt etape ale cercetării. Prima etapă este abducţia, inferenţa la cea mai bună ipoteză explicativă care este acceptată provizoriu şi urmează a fi testată. Următoarea etapă este deducţia, care constă în identificarea consecinţelor care decurg din această ipoteză şi pe care urmează să le observăm empiric în cazul în care ipoteza este corectă. Inducţia, ultima etapă a cercetării, constă, în opinia lui Peirce, în întregul proces de experimentare efectuat în scopul de a testa ipoteza. Rezumând, putem spune că metoda pe care o propune filosoful american constă în a construi ipoteze, a deriva consecinţe din aceste ipoteze şi, apoi, a verifica empiric ipotezele.

Toţi cei care recurg la metoda ştiinţifică pornesc de la presupoziţia că există obiecte reale, complet independente de opiniile pe care noi ni le formăm despre ele, care acţionează în mod regulat asupra simţurilor noastre şi a căror natură poate fi înţeleasă, cel puţin parţial, dacă le vom investiga în mod corect şi pe o perioadă lungă de timp. Ei consideră că putem cunoaşte aceste obiecte prin intermediul experienţei, în conformitate cu legile percepţiei. Deşi acuitatea simţurilor noastre diferă de la individ la individ, tot aşa cum diferă şi relaţiile în care ne aflăm cu diversele obiecte care ne înconjoară, totuşi fiecare dintre noi poate cunoaşte obiectele aşa cum sunt ele în realitate datorită legilor percepţiei şi propriei sale raţiuni, care prelucrează informaţiile percepute. Peirce porneşte, la rândul său, de la această presupoziţie. El afirmă că: „orice om, dacă are suficientă experienţă şi raţionează destul asupra ei, va fi condus la concluzia adevărată. Noua concepţie implicată aici este aceea de realitate"[10]. În virtutea faptului că obiectele desemnate de către ideile noastre sunt reale, ele pot fi studiate de către mai mulţi observatori independenţi, care pot ajunge la un consens în ce priveşte modul în care ele trebuie

[9] *Ibidem*, § 394.
[10] Idem, *The Fixation of Belief*, § 384.

descrise. În opinia filosofului american, adevărul presupune consensul. O idee poate fi considerată ca fiind adevărată numai în condițiile în care există consens între cei care descriu obiectul desemnat de către acea idee. Iar consensul nu ar fi posibil dacă obiectul desemnat de către respectiva idee nu ar fi real și independent de subiecții care îl investighează.

Peirce consideră că, dacă recurg la metoda investigației științifice, mai multe persoane diferite care investighează o problemă dată și care posedă informațiile relevante cu privire la aceasta, vor ajunge, până la urmă, să formuleze aceeași soluție pentru respectiva problemă. Motivul este acela că metoda investigației științifice este auto-corectivă. În cazul în care este aplicată cu strictețe, această metodă le permite mai multor indivizi, care își încep demersul de investigație din puncte diferite, să își corecteze erorile și să ajungă, la un moment dat, la același rezultat. Acest punct de convergență la care pot ajunge mai mulți indivizi, în urma unui demers de cercetare, este ceea ce Peirce înțelege prin adevăr. Potrivit afirmației filosofului american: „Opinia care este destinată a fi, până la urmă, acceptată de către toți cei care investighează este ceea ce înțelegem prin adevăr și obiectul reprezentat în această opinie este realul"[11]. Este important de menționat, însă, că, în opinia lui Peirce, adevărul asupra căruia cad de acord toți cei care investighează o anumită chestiune, punctul de convergență al demersurilor lor de cercetare, nu are un caracter definitiv. Ceea ce astăzi este considerat ca fiind adevărat, se poate dovedi, în urma unor cercetări ulterioare, ca fiind fals. Peirce este un failibilist și consideră că adevărurile pe care le deținem în prezent au un caracter provizoriu. Atunci când vorbim despre adevărul sau falsitatea unei idei trebuie să avem în vedere faptul că există un anumit coeficient de probabilitate ca punctul nostru de vedere să fie greșit. Cei care efectuează procese de investigație încearcă să progreseze către adevăr, să treacă de la îndoieli la credințe cu caracter stabil, asupra cărora să cadă cu toții de acord că sunt adevărate. Dar acești cercetători sunt failibili, ei pot greși chiar și atunci când ajung la un consens. Ceea ce astăzi este cert, mâine ar putea fi revizuit sau chiar respins. Metoda științifică are avantajul de a le permite investigatorilor să își corecteze erorile și să formuleze teorii științifice solide, care să se bucure de un consens din ce în ce mai larg. Cu toate acestea, nu vom putea formula niciodată teorii care să fie definitiv adevărate și invulnerabile la critici, ci doar teorii care să aibă o probabilitate mai mare de a fi adevărate decât cele formulate într-un stadiu anterior al cercetării.

După cum arătam anterior, Peirce pornește de la presupoziția că noi cercetăm obiecte reale, care există independent de ceea ce gândim despre ele. Filosoful american consideră că un obiect real are anumite caracteristici indiferent de ceea ce gândim noi despre el. Atunci când susținem că ceea ce asertează o propoziție adevărată este real, avem în vedere chiar acest sens al termenului *real*: „Ceea ce

[11] Idem, *How to Make Our Ideas Clear*, § 408.

asertează orice propoziție adevărată este real, în sensul de a fi așa cum este indiferent de ceea ce putem crede tu sau eu despre el"[12]. Peirce consideră că, prin aceasta, concepția sa despre adevăr se distinge de concepțiile altor filosofi care se consideră pragmatiști, cum ar fi James și Dewey. El observă că, potrivit acestor filosofi, ceea ce este adevărat pentru mine poate să nu fie adevărat pentru tine, adevărul unei idei depinzând de ceea ce gândește despre ea individul care o are și de cât îi este de utilă această idee. În opinia lui Peirce, acești autori pun prea mult accentul pe utilitatea ideilor și nu reușesc să vadă necesitatea de a apăra realismul metafizic.

Unul dintre elementele importante al concepției despre adevăr a lui Peirce, în privința căruia el se află în acord cu James și Dewey, îl constituie anti-fundaționalismul. Filosoful american respinge idealul cartezian al certitudinii, considerându-l înșelător. În opinia sa, nici o teorie nu poate fi construită pe un fundament indubitabil deoarece nu există un astfel de fundament. Atunci când construim o teorie, trebuie să pornim de la ipoteze failibile, selectându-le pe acelea care au cea mai mare putere explicativă.

Este demn de menționat că Peirce nu respinge teoria adevărului corespondență dar o consideră superficială. Un prim motiv pentru care o consideră superficială este acela că ea nu face decât să afirme concordanța dintre ideea adevărată și realitate, fără a ține cont de faptul că investigația științifică joacă un rol esențial în stabilirea adevărului unei idei. În opinia lui, în lipsa unei astfel de investigații nu se poate stabili dacă există o relație de concordanță între idee și realitate deoarece adevărul este rezultatul final și totuși ipotetic al unui proces de investigație științifică realizat de către mai mulți cercetători diferiți. Un al doilea motiv este acela că teoria menționată nu reușește să explice într-o manieră satisfăcătoare care este semnificația unei idei adevărate și în ce constă legătura dintre această semnificație și acțiune.

Peirce consideră că există o conexiune intrinsecă între semnificație și acțiune. Semnificația unei idei cu privire la un lucru constă, în totalitate, în efectele sensibile ale respectivului lucru. El afirmă că: „Ideea noastră despre orice lucru este ideea noastră despre efectele lui sensibile"[13]. Este imposibil să ne formăm idei care să fie relaționate cu altceva decât cu efectele sensibile și care pot fi concepute ale lucrurilor. Pornind de la această constatare, filosoful american a formulat principiul pragmatist, regula care, în opinia sa, ne permite să atingem cel mai înalt grad de claritate al ideilor noastre: „Să se determine ce efecte, care ar putea avea influențe practice conceptibile, socotim că este obiectul concepției noastre. Atunci, concepția pe care o avem despre aceste efecte este întreaga concepție pe care o avem despre obiect"[14]. În conformitate cu acest principiu pragmatist, noi putem

[12] Idem, *What Pragmatism Is*, § 432.
[13] Idem, *How to Make Our Ideas Clear*, § 401.
[14] *Ibidem*, § 402.

clarifica complet conținutul unei idei dacă identificăm toate consecințele empirice pe care ne așteptăm să le aibă acțiunile noastre în cazul în care ideea ar fi adevărată. Semnificația unei idei poate fi determinată prin testarea sa experimentală și prin observarea consecințelor pe care le are, la nivelul experienței, aplicarea acelei idei.

După cum arătam în paginile anterioare, cel care a făcut cunoscut principiul pragmatist în rândul filosofilor și oamenilor de știință din întreaga lume a fost William James. El nu s-a mulțumit doar să popularizeze ideile lui Peirce, ci le-a și interpretat în manieră proprie pe unele dintre ele și a căutat, chiar, să dezvolte pragmatismul. Printre altele, James a pus accentul într-o mai mare măsură asupra funcționării adevărului la nivel concret. În cele ce urmează, îmi voi concentra atenția asupra prezentării concepției despre adevăr a acestui filosof american.

2. CONCEPȚIA DESPRE ADEVĂR A LUI WILLIAM JAMES

William James este considerat de către quasi-totalitatea comentatorilor ca fiind unul dintre cei mai reprezentativi și mai influenți filosofi americani.

Contribuțiile sale filosofice cele mai importante sunt pragmatismul și empirismul radical. Este demn de menționat că, într-una dintre lucrările sale, el a precizat că nu există o conexiune logică între cele două doctrine filosofice: „Pentru a evita cel puțin o neînțelegere, permiteți-mi să spun că nu există nici o conexiune logică între pragmatism, așa cum îl înțeleg eu, și o doctrină pe care am expus-o recent, denumită «empirism radical». Această doctrină stă pe propriile ei picioare. Cineva o poate respinge în întregime, continuând să fie un pragmatist"[15].

Alături de Charles Sanders Peirce, James este considerat a fi cofondator al pragmatismului. Meritul său este acela că, pe lângă faptul că a popularizat aspectele esențiale ale pragmatismului lui Peirce, a căutat să și dezvolte pragmatismul, să îl orienteze spre noi direcții și să aducă propriile sale contribuții în privința soluționării unor probleme cum ar fi aceea a definirii adevărului. Treptat, James a transformat pragmatismul într-una dintre mișcările filosofice dominante ale secolului al XX-lea.

Lucrarea în care William James și-a expus, într-o manieră cuprinzătoare, teoria sa pragmatistă a adevărului se intitulează *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*. După cum susține filosoful american în această lucrare, pragmatismul (în sens restrâns) este o metodă de investigație care ne permite să stabilim dacă o idee este adevărată, prin determinarea gradului de concordanță care există între respectiva idee și realitate (indiferent dacă acea realitate este concretă sau abstractă). James recurge la o formulă sintetică pentru a indica în ce constă metoda pragmatistă. Iată care este această formulă: „Atitudinea de a nu privi spre lucruri prime, principii, «categorii», necesități presupuse; și de a

[15] William James, *Preface*, în *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman Green & Co., 1907, p. iv.

privi către lucruri ultime, rezultate, consecințe, fapte"[16]. Abordarea pragmatistă este, aşadar, una teleologică, care acordă importanță consecințelor, rezultatelor finale pe care le are aplicarea unei idei (inclusiv la nivelul reacțiilor emoționale şi motorii ale subiectului) şi care nu vizează identificarea principiilor prime. În opinia lui James, metoda pragmatistă ne permite să determinăm care este semnificația ideilor noastre prin examinarea modului în care acestea sunt aplicate obiectelor în situații experimentale.

James consideră că termenul *pragmatism* poate fi „utilizat într-un sens încă şi mai larg, semnificând o anumită teorie a adevărului"[17]. Pragmatismul poate fi considerat ca fiind „o teorie genetică a ceea ce se înțelege prin adevăr"[18]. Aşadar, în sens larg, pragmatismul este o teorie a adevărului. Trebuie făcută precizarea că, atunci când are în vedere acest sens al pragmatismului, James înlocuieşte adeseori termenul de *pragmatism* cu cel de *umanism*.

James susține că un filosof pragmatist poate caracteriza adevărul ca fiind o relație care se stabileşte între o idee (care poate fi o credință, o opinie sau o judecată) şi obiectul ei. Adevărul este o proprietate a unora dintre ideile noastre şi constă în concordanța cu realitatea. În ce priveşte falsitatea, aceasta este, la rândul ei, o proprietate a unor idei ale noastre dar ea constă în discordanța cu realitatea. Aceste definiții ale adevărului şi falsității sunt acceptate atât de către pragmatişti cât şi de către opozanții lor raționalişti (numiți şi *intelectualişti*). Numai că, după cum observă James, un pragmatist înțelege *concordanța* şi *realitatea* într-o manieră diferită față de un intelectualist.

În conformitate cu concepția intelectualistă, o idee adevărată trebuie să fie o copie a realității. În ce priveşte relația de concordanță dintre idee şi realitatea pe care aceasta o reprezintă, aceasta este concepută de către intelectualişti ca fiind o relație statică şi inertă. Odată ce ai stabilit că ideea ta este o copie perfectă a realității, deja ştii că ea este adevărată şi nu mai trebuie să afli altceva pentru a-i stabili veridicitatea.

Din perspectivă pragmatistă, însă, această relație nu este una statică şi inertă. Filosoful pragmatist se întreabă cum se va realiza adevărul unei idei şi ce influență va avea veridicitatea acelei idei asupra vieții celui care o are. El încearcă să afle care este valoarea practică a adevărului, judecând în termenii experienței. În opinia lui James: „În momentul în care pragmatismul îşi pune această întrebare, găseşte răspunsul: *Ideile adevărate sunt acelea pe care le putem asimila, valida, corobora şi verifica. Ideile false sunt acelea pe care nu le putem trata în acest fel.* Aceasta este, pentru noi, diferența practică dintre a avea şi a nu avea idei adevărate; aşadar, este semnificația adevărului, pentru că ea este tot ceea ce se cunoaşte despre adevăr. Această teză este cea pe care trebuie să o apăr. Adevărul unei idei nu este o

[16] Idem, *What Pragmatism Means*, în *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman Green & Co., 1907, p. 22.
[17] *Ibidem*, p. 22.
[18] *Ibidem*, p. 26.

proprietate stagnantă, inerentă ei. Adevărul *i se întâmplă* unei idei. Ea *devine* adevărată, este *făcută* adevărată de către evenimente. Veridicitatea ei este, în fapt, un eveniment, un proces: şi anume, procesul de a se verifica pe ea însăşi, verificarea ei. Validitatea ei este procesul valid-ării ei[19]. James înţelege prin *verificare* şi *validare* consecinţele practice pe care le are o idee sau o credinţă. În opinia sa, atunci când un filosof pragmatist vorbeşte despre concordanţa unei idei cu realitatea, el se referă chiar la aceste consecinţe practice, care sunt satisfăcătoare şi utile în cazul în care ideea este adevărată. După cum afirmă James: „ideile (care, ele însele, sunt doar părţi ale experienţei noastre) devin adevărate în măsura în care ne ajută să intrăm în relaţii satisfăcătoare cu alte părţi ale experienţei noastre"[20]. Orice idee adevărată trebuie să fie compatibilă cu sistemul de idei pe care deja ni l-am format dar, în principal, ea trebuie să ne permită să avem o interacţiune satisfăcătoare cu lumea înconjurătoare. Ideile adevărate trebuie să aibă *valoare practică* (cash-value – n. n. D. B.) deoarece, potrivit lui James, o idee este adevărată doar în situaţia în care are consecinţe benefice. Nu numai ideile, ci şi teoriile trebuie să aibă valoare practică deoarece ele nu sunt altceva decât instrumente pe care oamenii le utilizează pentru a-şi rezolva problemele. De aceea, ele trebuie judecate în funcţie de efectele pe care le au asupra comportamentului nostru.

James susţine că a poseda idei adevărate înseamnă a poseda instrumente de acţiune. Fiecare dintre noi trăieşte într-o lume de realităţi care pot fi utile sau nocive. Ideile care ne indică în mod exact la ce să ne aşteptăm de la realitate, care ne permit să facem o distincţie clară între ceea ce este util şi ceea ce este nociv, sunt instrumente valoroase, care ne ghidează în acţiunile noastre. Spre exemplu, în situaţia în care ne rătăcim într-o pădure şi găsim o cărare pe care se văd urme de paşi, este foarte important să ne formăm ideea că, la capătul acelei cărări, se află o casă a unui om deoarece această idee ne va determina să căutăm casa şi să ne salvăm. În cazul în care ideea se dovedeşte a fi adevărată iar noi reuşim să ajungem la o casă şi să ne salvăm viaţa, atunci înseamnă că ea este şi utilă. Trebuie subliniat, însă, că această idee adevărată este utilă deoarece casa care este obiectul ei este utilă. După cum susţine James: „Valoarea practică a ideilor adevărate este, în primul rând, derivată din importanţa practică pe care o au, pentru noi, obiectele lor"[21]. Despre o idee adevărată poţi spune: „fie că «este utilă pentru că este adevărată» fie că «este adevărată pentru că este utilă»! Ambele formulări înseamnă exact acelaşi lucru, şi anume că avem de-a face cu o idee care a fost dusă la bun sfârşit şi poate fi verificată"[22].

---

[19] Idem, *Pragmatism's Conception of Truth*, în *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman Green & Co., 1907, p. 77–78.

[20] Idem, *What Pragmatism Means*, în *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman Green & Co., 1907, p. 23.

[21] Idem, *Pragmatism's Conception of Truth*, p. 78.

[22] *Ibidem*, p. 79.

În opinia filosofului american, adevărul este indisolubil legat de modul în care un moment al experienței noastre ne conduce către alte momente ale experienței noastre, către care merită să fim conduşi. O idee adevărată, pe care ne-o formăm într-un anumit moment al experienței noastre, ne va ghida către alte momente ale experienței, care vor fi avantajoase pentru noi. Adevărul unei idei constă chiar în această funcție de ghidare, care merită a fi realizată.

Revenind la relația de concordanță dintre idee şi realitate, James susține că, pentru un pragmatist, o idee poate fi în concordanță cu realitatea chiar dacă nu este o copie exactă a realității. Din perspectivă pragmatistă: „A fi în «concordanță», în sensul cel mai larg, cu o realitate *poate însemna doar a fi ghidat fie direct către ea fie în împrejurimile ei sau a fi pus într-o astfel de relație de funcționare cu ea încât să o putem manevra pe ea sau ceva conectat cu ea mai bine decât dacă am fi fost în discordanță cu ea*"[23]. Una dintre modalitățile de a fi în concordanță cu realitatea este aceea de a o copia. Pentru un pragmatist, aceasta nu este, însă, modalitatea esențială prin care o idee intră în concordanță cu realitatea. Esențial este procesul de ghidare. Orice idee care ne ajută să intrăm în legătură fie practic fie intelectual cu realitatea, care se potriveşte realității şi ne determină să ne adaptăm mediului înconjurător, este suficient de concordantă cu realitatea pentru a fi considerată ca fiind adevărată. În esență, concordanța constă în forța de ghidare a ideilor noastre, în capacitatea lor de a ne ajuta să aranjăm şi să conectăm în fluxul experienței obiectele pe care aceste idei le denotă. Potrivit lui James, orice idee adevărată funcționează, astfel încât nu putem explica în ce constă adevărul unei idei dacă nu facem referire la aplicațiile ei, la posibilitățile ei funcționale.

În ce priveşte concepția sa asupra realității, James afirmă că: „realitatea... nu înseamnă nimic mai mult decât celelalte experiențe conceptuale sau perceptuale cu care o experiență prezentă dată se găseşte, în fapt, în legătură"[24]. Această afirmație i-a determinat pe majoritatea comentatorilor să considere că filosoful american concepe realitatea ca fiind dependentă de minte. În sprijinul acestui punct de vedere poate fi invocată şi o altă afirmație a sa, potrivit căreia: „realitatea este o acumulare a propriilor noastre invenții intelectuale"[25]. James dă şi exemple de astfel de invenții: noțiunile de timp unic şi de spațiu unic sau diverse distincții, cum ar fi cele dintre gânduri şi lucruri, dintre materie şi minte, dintre subiecți permanenți şi atribute schimbătoare sau dintre conexiunile cauzale regulate şi cele fortuite. În opinia filosofului american, astfel de invenții nu sunt un produs al minților indivizilor actuali, ci al minților strămoşilor noştri, cărora le-a fost mai uşor să se adapteze unei realități pe care o concepeau în acest mod. Atribuindu-i realității aceste caracteristici, ei au reuşit să supraviețuiască. În virtutea utilității lor, a funcției lor adaptative, aceste invenții intelectuale au fost, apoi, transmise de la o generație la alta.

---

[23] *Ibidem*, p. 82.

[24] Idem, *Humanism and Truth*, în *The Meaning of Truth*, New York, Longman Green and Co., 1911, p. 100.

[25] *Ibidem*, p. 65.

Comentatorii consideră că, din cauza faptului că James concepe realitatea ca fiind dependentă de minte, el nu poate să explice într-o manieră satisfăcătoare cum se realizează consensul între punctele de vedere ale mai multor cercetători diferiți cu privire la o temă investigată. După cum observă Susan Haack, una dintre cele mai importante reprezentante ale pragmatismului american contemporan: „spre deosebire de Peirce, James nu poate face apel la construcția reală a lumii pentru a explica de ce, în experiența pe termen lung, ne putem aştepta ca opiniile să conveargă; iar el este preocupat mai mult de adevăr în concret decât de adevăr în abstract, manifestând un disconfort în legătură cu noțiunea de *verificabilitate* şi preferând să vorbească despre adevăruri particulare *verificate* în prezent"[26].

James se axează asupra adevărului concret, verificat în prezent, despre care susține că are un caracter temporar. El consideră că adevărul pe care îl putem verifica în prezent se poate dovedi în viitor, prin prisma noilor experiențe pe care le vom avea, ca fiind o falsitate. Este demn de remarcat faptul că, dincolo de diferențele existente în ce priveşte modul în care James şi Peirce concep realitatea, ambii filosofi americani sunt failibilişti.

Punctele de vedere ale lui James expuse în cadrul lucrării *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking* au fost amplu dezbătute de către numeroşi comentatori încă din timpul vieții sale. Filosoful american a considerat, însă, că mulți dintre aceşti comentatori i-au interpretat greşit opiniile cu privire la adevăr, motiv pentru care a scris o serie de articole polemice în care a încercat să clarifice o serie de chestiuni punctuale în ce priveşte concepția sa pragmatistă despre adevăr. Aceste articole au fost publicate în anul 1909, în lucrarea intitulată *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*.

Într-unul dintre aceste articole, intitulat *The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders*, James afirmă următoarele: „Descrierea adevărului oferită în volumul meu intitulat *Pragmatism* continuă să se confrunte cu neînțelegeri atât de persistente, încât sunt tentat să dau un scurt răspuns final. Ideile mele pot foarte bine să merite a fi respinse dar ele nu pot fi respinse până când nu sunt concepute în forma potrivită. Caracterul fantastic al concepțiilor greşite actuale arată cât de nefamiliar este punctul de vedere concret pe care pragmatismul îl asumă"[27]. Constatând că propria sa concepție despre adevăr a fost greşit înțeleasă, James caută să remedieze această situație identificând principalele neînțelegeri şi încercând să le clarifice, pe rând, pe fiecare dintre acestea.

Una dintre neînțelegeri este aceea de a considera că pragmatismul este doar o reeditare a pozitivismului, pentru că atât filosofii pragmatişti cât şi cei pozitivişti afirmă că noi nu putem avea acces la adevărul real, absolut, ci doar la un adevăr

---

[26] Susan Haack, *Pragmatism*, în Jonathan Dancy şi Ernest Sosa (eds.), *Dicționar de filosofia cunoaşterii*, vol. II, Bucureşti, Editura Trei, p. 206.

[27] William James, *The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders*, în *The Meaning of Truth*, New York, Longman Green and Co., 1911, p. 180.

fenomenal, relativ, care este suficient pentru a ne satisface nevoile practice. Observația pe care o face James, în încercarea de a elimina această neînțelegere, este aceea că un pragmatist nu face distincție între un adevăr absolut și un adevăr relativ, ci doar încearcă să ofere cea mai completă caracterizare a adevărului care poate fi dată.

În opinia lui James, o altă neînțelegere este aceea de a susține că pragmatismul este, în primul rând, un apel la acțiune. El admite că unul dintre motivele pentru care s-a ajuns la această neînțelegere îl constituie utilizarea termenului *pragmatism*, termen care sugerează acțiunea, dar ține să sublinieze că pragmatismul are, în primul rând, un caracter teoretic și abia apoi caracter practic. Primordială este constituirea și armonizarea ideilor pragmatiste, în timp ce punerea lor în practică, aplicarea acestor idei la nivelul vieții de zi cu zi, reprezintă un obiectiv secundar pentru un pragmatist.

O a treia neînțelegere identificată de către James este aceea de a considera că pragmatiștii se privează pe ei înșiși de dreptul de a crede că există realități exterioare, din moment ce afirmă că adevărul credințelor noastre constă în verificabilitatea lor iar verificabilitatea constă în modul în care ele funcționează pentru noi. Filosoful american ține să sublinieze, însă, că această definiție a verificabilității nu îl împiedică pe pragmatist să considere că fiecare credință adevărată denotă un obiect real, independent de ea.

O altă neînțelegere, aflată în strânsă legătură cu aceasta, este cea potrivit căreia un pragmatist nu poate fi realist din punct de vedere epistemologic pentru că el susține că adevărul credințelor noastre constă în faptul că ele ne oferă satisfacții. Or, din moment ce satisfacția este o condiție subiectivă, rezultă că, din perspectivă pragmatistă, adevărul este ceva pur subiectiv iar credințele adevărate sunt stări afective. James consideră că: „este dificil să scuzi o astfel de parodiere a opiniei pragmatiste"[28] și subliniază că pragmatiștii resping în mod explicit orice interpretare non-realistă a funcției cunoașterii. În opinia sa, toți pragmatiștii acceptă că există o realitate independentă de ideile noastre, care este în concordanță cu acestea, doar că ei încearcă să stabilească în ce constă concret această concordanță și care sunt satisfacțiile pe care ea ni le poate aduce. Pragmatistul consideră că satisfacția este indispensabilă pentru constituirea adevărului unei idei dar nu este și suficientă. Chiar dacă ne aduce satisfacții, o idee nu poate fi adevărată dacă nu denotă o realitate independentă de ea. O idee este întotdeauna adevărată despre ceva deoarece: „nu poate fi adevăr dacă nu există nimic despre care să fie adevărat"[29]. James afirmă în mod explicit că: „pe parcursul întregii mele discuții, eu rămân un realist epistemologic"[30].

Cea de-a cincea neînțelegere poate fi sintetizată în câteva cuvinte: ceea ce spune pragmatistul despre adevăr este inconsistent cu actul său de a spune acel

[28] *Ibidem*, p. 190.
[29] *Ibidem*, p. 195.
[30] *Ibidem*, p. 195.

lucru. Pragmatistul susține că adevărul este un atribut al credințelor persoanei dar atunci când face o astfel de afirmație se contrazice pe el însuși deoarece această afirmație exprimă un adevăr absolut. James consideră, însă, că nu există nici o contradicție între ceea ce spune un pragmatist despre adevăr și actul său de a o spune pentru că, atunci când face o afirmație cum este cea menționată, un filosof pragmatist nu contrazice conținutul afirmației, ci doar o exemplifică, le împărtășește celorlalți o credință a sa. El le spune că, în opinia sa, adevărul la nivel concret este un atribut al credințelor noastre iar credințele sunt atitudini care urmează unor satisfacții pe care le avem. Pragmatistul constată că această credință a sa în ce privește adevărul îi aduce mari satisfacții și dorește să le-o împărtășească și celorlalți, pentru că se gândește că ar putea să fie și ei satisfăcuți de această credință. El nu exprimă un adevăr absolut, ci le împărtășește celorlalți adevărul său și încearcă să îi convingă și pe ei să adopte acest adevăr.

James observă faptul că există comentatori care consideră că pragmatismul nu explică ce este adevărul, ci doar cum se ajunge la adevăr. El susține că și aceasta este o neînțelegere deoarece pragmatismul explică ambele lucruri. În momentul în care precizează în ce fel se poate ajunge la adevăr, un pragmatist explică, implicit, și ce este adevărul la care se poate ajunge. El caută, întotdeauna, să determine care sunt relațiile concrete care se stabilesc între idee și realitate. Aceste relații îi permit pragmatistului să explice cum ajunge acea idee să fie adevărată dar, în același timp, ele sunt cele care constituie adevărul respectivei idei.

O a șaptea neînțelegere identificată de către filosoful american este aceea de a considera că pragmatismul ignoră interesul teoretic. Acest punct de vedere se sprijină pe observația că pragmatiștii sunt interesați doar de consecințele practice ale ideilor noastre și susțin că adevărul unei idei constă în funcționarea practică a acesteia. James recunoaște că, atunci când și-au formulat punctele de vedere, pragmatiștii nu au fost suficient de atenți la nuanțele limbajului. Ei au optat, în mod nefericit, pentru denumirea de *pragmatism*, care are conotații practice și le-a permis criticilor să afirme că pragmatismul nu este o filosofie, ci doar viziunea asupra lumii a unor oameni de acțiune. James ține, însă, să precizeze că pragmatiștii sunt preocupați de analiza teoretică și că, în ciuda faptului că își concentrează atenția asupra concretului, asupra funcționării la nivel practic a ideilor noastre, aceasta nu înseamnă că ei ignoră interesul teoretic.

O ultimă neînțelegere pe care James insistă să o clarifice privește punctul de vedere potrivit căruia pragmatismul ar fi o formă de solipsism. Filosoful american admite că pragmatismul este compatibil cu solipsismul dar aceasta nu înseamnă că ar fi mai apropiat de solipsism decât de o altă doctrină metafizică. El consideră că pragmatismului îi pot fi aduse diverse completări, astfel încât acesta să ajungă să fie compatibil și cu agnosticismul contemporan sau cu idealismul. În urma unor astfel de completări, pragmatismul și-ar depăși, însă, obiectivul său primordial (acela de a analiza natura funcției cunoașterii) și ar deveni o teorie metafizică pierzându-și, astfel, unul dintre meritele sale principale, acela de a fi doar o teorie

epistemologică. În forma sa originală, pragmatismul este integral epistemologic şi poate constitui fundamentul mai multor doctrine metafizice, nu doar al solipsismului. Potrivit lui James: „Unul dintre meritele pragmatismului este acela că este în întregime epistemologic. El trebuie să asume realităţi; dar nu face presupoziţii în privinţa alcătuirii lor şi cele mai diverse metafizici îl pot utiliza ca fundament al lor. În mod cert, el nu are o afinitate specială cu solipsismul"[31].

Tentativa lui James de a clarifica o serie de teze ale sale despre care el considera că au fost greşit înţelese de către anumiţi comentatori, nu i-a determinat, însă, pe aceştia să renunţe la punctele lor de vedere. Criticii pragmatismului (dintre care ies în evidenţă intelectualiştii) au continuat să susţină că nu este vorba despre simple neînţelegeri, ci despre deficienţe reale ale teoriei pragmatiste a adevărului. Din acest motiv, ei au formulat obiecţii la adresa teoriei, prin care au căutat să scoată cât mai clar în evidenţă aceste deficienţe. Un reprezentant al pragmatismului clasic care a încercat să sintetizeze obiecţiile intelectualiste şi să le răspundă a fost John Dewey. Voi prezenta mai târziu, în cadrul acestui studiu, atât obiecţiile cât şi răspunsurile lui Dewey. Înainte de aceasta, însă, mă voi axa, în rândurile ce urmează, asupra expunerii concepţiei despre adevăr a acestui filosof american.

3. CONCEPŢIA DESPRE ADEVĂR A LUI JOHN DEWEY

John Dewey este considerat, de către comentatorii de specialitate, ca fiind unul dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai pragmatismului american modern. El a sistematizat ideile lui Peirce şi James, dezvoltând pragmatismul ca teorie a adevărului. Concepţia sa despre adevăr se apropie mai mult de cea a lui James decât de cea a lui Peirce, mai ales prin prisma faptului că atât Dewey cât şi James adoptă o poziţie instrumentalistă în ce priveşte adevărul. Există, însă, şi diferenţe între concepţiile celor doi autori, fapt remarcat şi de către Bertrand Russell, care afirmă că: „Perspectiva doctorului Dewey este ştiinţifică şi argumentele sale sunt în mare parte derivate dintr-o examinare a metodei ştiinţifice dar James este preocupat, în primul rând, de religie şi de morală"[32].

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că, în ce priveşte modul în care este definit adevărul, nu există diferenţe semnificative între Dewey şi James. La fel ca şi James, Dewey susţine că adevărul unei idei constă în concordanţa acesteia cu realitatea şi că termenul *concordanţă* trebuie înţeles altfel decât în cadrul teoriei tradiţionale a adevărului corespondenţă. El consideră că, pentru un pragmatist, o idee este în concordanţă cu realitatea atunci când conduce la rezolvarea unei situaţii problematice, fiind utilizată cu succes în acţiunea de atingere a unui anumit scop individual.

---

[31] *Ibidem*, p. 215.

[32] Bertrand Russell, *William James*, în *History of Western Philosophy*, London, George Allen & Unwin, 1983, p. 770.

Cu toate că, în operele sale cu caracter filosofic, Dewey abordează cu preponderență subiecte care țin de domeniul teoriei cunoașterii, el are o atitudine deosebit de critică față de ceea ce se înțelege în mod tradițional prin epistemologie și consideră că nu trebuie trasată, în manieră tradiționalistă, o linie de demarcație între gândire (domeniul cunoașterii) și lumea factuală, care este independentă de gândire. În opinia sa, o astfel de demarcație nu poate conduce decât la confuzii și erori. El susține că analiza cunoașterii trebuie realizată în contextul mai larg al unei teorii a investigației. De altfel, atunci când vorbește despre propria sa abordare a temei cunoașterii, el nu folosește termenul *epistemologie*, ci consideră că mult mai potrivite sunt formulele *teorie a investigației* sau *logică experimentală*.

Dewey abordează chestiunea cunoașterii într-o manieră naturalistă, considerând că dezvoltarea cunoașterii este un răspuns adaptativ al omului la condițiile de mediu, rolul acestui răspuns fiind acela de a interveni, în mod activ, în mediul înconjurător și de a-l transforma. Spre deosebire de abordările epistemologice tradiționale, raționalistă și empiristă, în cadrul cărora gândirea este înțeleasă ca fiind ceva fundamental din care se constituie cunoașterea, Dewey caracterizează gândirea ca fiind produsul interacțiunii dintre organism și mediu iar cunoașterea ca fiind un instrument practic, care are un rol decisiv în controlul acestei interacțiuni. De altfel, trebuie spus că filosoful american utilizează termenul de *instrumentalism* pentru a-și desemna propria concepție naturalistă în ce privește cunoașterea.

Dewey consideră că, pentru un instrumentalist, cunoașterea nu este doar receptarea pasivă a unei realități independente de minte, ci este rezultatul unui proces activ de investigație. Judecățile noastre sunt instrumente care servesc la explicarea modului în care se desfășoară interacțiunea noastră cu mediul și la predicția experiențelor noastre viitoare. Ele funcționează în situații de viață și au implicații asupra existenței noastre viitoare. Judecățile sunt instrumente care funcționează împreună cu experiența, în sensul că au capacitatea de a conecta între ele diverse experiențe (făcând, astfel, posibilă predicția) dar sunt, la rândul lor, verificate prin intermediul experienței. În opinia lui Dewey, judecățile trebuie considerate ca fiind mijloace în cadrul procesului de investigație și trebuie evaluate în funcție de eficiența sau ineficiența lor. În ce privește valoarea lor de adevăr, aceasta este relativă la posibilitatea de a justifica asertarea lor.

Pentru a înțelege cu claritate în ce constă adevărul unei judecăți din punctul de vedere al lui Dewey, este necesar să precizăm, în prealabil, cum consideră el că decurge procesul de investigație prin care ajungem la adevăr. Motivul este acela că, pentru Dewey, investigația este instrumentul prin intermediul căruia ne apropiem de adevăr, construindu-l tot timpul. Filosoful american diferențiază cinci etape ale procesului de investigație, și anume situația indeterminată, instituirea unei probleme, determinarea soluției problemei, raționarea și experimentul. Procesul de investigație își are originea într-o situație problematică și constă în: „transformarea controlată sau direcționată a unei situații indeterminate într-o situație care este atât

de determinată în distincțiile și relațiile sale constituente încât converteşte elementele situației originale într-un întreg unificat"[33]. Investigația poate transforma o situație indeterminată într-una determinată. Cel care realizează investigația operează schimbări deliberate asupra situației cognitive, ajungând, până la urmă, să construiască obiectul cunoașterii, care nu există anterior procesului de investigație, ci este produsul acestui proces. Dewey nu contestă că, înainte de a avea loc investigația, au loc evenimente în natura înconjurătoare dar consideră că acestea nu constituie obiecte ale cunoașterii decât în momentul în care sunt investigate. Caracteristicile unui obiect al cunoașterii depind de condițiile specifice care au fost impuse încă de la început procesului de investigație. Cercetătorul încearcă să soluționeze o anumită situație problematică, concepe o anumită procedură pe baza căreia urmează să se desfășoare procesul de cercetare și face observații și măsurători în termenii conceptelor care sunt disponibile în respectiva fază de dezvoltare a științei. În urma procesului de investigație, situația indeterminată de la care s-a pornit este transformată iar obiectul cunoașterii este construit.

Ideea lui Dewey potrivit căreia obiectul cunoașterii este construit i-a determinat pe unii comentatori să considere că el ar fi un antirealist. Punctul lor de vedere este, însă, contrazis de o serie de afirmații ale lui Dewey. Astfel, într-un articol al său intitulat *A Short Catechism Concerning Truth*, el susține că există lucruri independente de ideile noastre, „existențe independente de idei, existențe care sunt anterioare, simultane și ulterioare ideilor"[34]. Dewey subliniază că: „potrivit pragmatismului, ideile (judecățile și raționamentele fiind incluse, pentru convenienţă, în acest termen) sunt atitudini de răspuns față de lucruri extra-ideale, extra-mentale"[35]. De altfel, majoritatea comentatorilor contemporani ai operei lui Dewey, printre care se numără H. S. Thayer și James Gouinlock, consideră că acesta nu este un antirealist. Thayer susține că, pentru Dewey, „cunoașterea nu este o modificare a obiectelor cunoașterii"[36], ci a situației indeterminate de la care pornește investigația. El consideră că Dewey a dorit să sublinieze că noi putem ști cum funcționează obiectele doar în măsura în care acestea sunt produsul unor procese de investigație și că numai în această formă avem posibilitatea de a utiliza obiectele în scopuri practice. În ce îl privește pe Gouinlock, acesta susține că: „Dewey a repudiat ideea arhaică potrivit căreia cunoașterea este o corespondență între un obiect și o imagine mentală dar aceasta nu îl face un antirealist. Într-adevăr, indiferent ce se înțelege prin «realism», studiul investigației al lui Dewey concluzionează că ideile noastre sunt determinate de către natura evenimentelor

[33] John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, Holt, 1938, p. 104–105.

[34] Idem, *A Short Catechism Concerning Truth*, în *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, New York, Henry Holt and Company, 1910, p. 155.

[35] *Ibidem*, p. 155.

[36] H. S. Thayer, *Dewey and the Theory of Knowledge*, în „Transactions of the C. S. Peirce Society", 26, 1990, p. 448.

reale într-o măsură mult mai mare decât se recunoscuse în orice filosofie pre-pragmatică"[37].

Revenind la prima etapă a procesului de investigație, situația problematică, aceasta este caracterizată de către Dewey ca fiind o situație în care răspunsurile instinctive pe care organismul uman le dă mediului înconjurător nu îi mai permit individului să își atingă scopurile propuse. Aflat într-o astfel de situație, individul începe să identifice datele care îi permit să definească parametrii în care se va desfășura procedura de rezolvare a aspectelor problematice ale situației. Pe baza acestor date, el poate înțelege care este problema cu care se confruntă și poate formula soluții ipotetice pentru aceasta. Apoi, prin raționare, individul va încerca să determine care sunt consecințele pe care le-ar putea avea aceste soluții ipotetice, odată puse în aplicare. Etapa finală a procesului de investigație o reprezintă chiar punerea în practică a ipotezelor, testarea lor experimentală.

Adevărul și falsitatea sunt aspecte relaționate care țin de ultima etapă a procesului de investigație, cea experimentală. Până în această etapă, o ipoteză nu este nici adevărată nici falsă, este doar o simplă afirmație. Etapa experimentală este atinsă atunci când se poate trece la punerea în practică a unui plan unitar de acțiune care a fost deja întocmit. Experimentul decurge potrivit cerințelor impuse de către dificultatea inițială. Succesul ipotezei care urmează a fi testată experimental depinde de cât de cuprinzător contribuie ea la rezolvarea dificultății identificate. Adevărul ipotezei depinde de consecințele care apar atunci când ea este pusă în aplicare. În cazul în care consecințele permit rezolvarea dificultății inițiale, care a generat procesul de investigație, atunci ipoteza testată este adevărată (cu precizarea că adevărul ei este acceptat provizoriu, grație rezultatelor utile obținute în urma verificării ei). În cazul în care consecințele nu permit eliminarea dificultății, atunci înseamnă că ipoteza formulată în vederea soluționării problemei este falsă.

Sintetizând, putem spune că, pentru a fi adevărată, o judecată trebuie să îndeplinească două condiții: în primul rând, ea trebuie să fie justificată, adică să fie produsul unei investigații care a fost realizată cu scopul de a soluționa o problemă dată; în al doilea rând, ea trebuie să rezolve problema care a determinat formularea acestei judecăți în calitate de soluție posibilă a ei.

Dewey respinge fundaționalismul și adoptă o poziție failibilistă. El consideră că orice judecată acceptată ca fiind adevărată are acest statut doar provizoriu, și anume atâta timp cât va putea să ofere o înțelegere suficient de coerentă a realității, astfel încât aceasta să servească drept bază pentru acțiunea umană. Adevărul este acceptat provizoriu datorită utilității sale, care a fost verificată prin experiență. Nu este suficient să ajungi la adevăr, ci trebuie să îl și utilizezi, să îl pui în aplicare la nivelul vieții de zi cu zi, iar atunci când îl pui în practică adevărul trebuie să se dovedească a fi util. Potrivit lui Dewey: „Posibilitatea de a ajunge la adevăr și de a-l utiliza devine o problemă fundamentală și o condiție a vieții moderne"[38].

---

[37] James Gouinlock, *John Dewey*, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge, 1998, p. 49.

[38] John Dewey, *The Significance of the Problem of Knowledge*, în *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, New York, Henry Holt and Company, 1910, p. 287.

Deținerea adevărului ne ușurează viața și ne permite să acționăm mai eficient, motiv pentru care este foarte important pentru fiecare dintre noi să aflăm adevărul și să îl putem utiliza.

Este demn de menționat faptul că, în lucrările sale târzii, Dewey va ajunge să aibă dubii în privința posibilității formulării unei caracterizări clare și precise a adevărului. El va considera că nu este posibilă o astfel de caracterizare din cauza acumulării semnificațiilor tradiționale pe care le-a primit termenul *adevăr*, semnificații care, în opinia sa, sunt înșelătoare și conduc la apariția a numeroase confuzii și ambiguități. De altfel, filosoful american va renunța, treptat, la a mai utiliza termenul *adevăr*, înlocuindu-l cu formula *asertabilitate garantată*, care, susține el, este mai potrivită pentru a descrie proprietatea acelor idei care sunt rezultatul unui proces de investigație încheiat cu succes. În plus, această formulă are avantajul de a-i permite filosofului pragmatist să evite cu mai mare ușurință obiecțiile formulate, până la momentul respectiv, la adresa teoriei pragmatiste a adevărului.

Să vedem, însă, care au fost principalele obiecții care au vizat această teorie și cum au încercat pragmatiștii să răspundă acestor obiecții.

III. OBIECȚII ȘI RĂSPUNSURI

Încă din perioada vieții celor trei principali reprezentanți ai pragmatismului clasic, au fost formulate obiecții împotriva teoriei adevărului formulată de către aceștia. Obiecțiile au fost numeroase și au venit mai ales din partea filosofilor intelectualiști. În general, ele au vizat punctele de vedere cu privire la adevăr exprimate de către James și Dewey, dat fiind faptul că lucrările acestor doi autori se bucurau de o largă circulație internațională și erau amplu discutate (ceea ce nu se poate spune despre lucrările lui Peirce, ale cărui puncte de vedere au fost cunoscute mai ales prin intermediul lui James). Trebuie spus, însă, că ele semnalau deficiențe ale teoriei pragmatiste a adevărului considerată în integralitatea sa.

Unele dintre cele mai solide critici formulate la adresa doctrinei pragmatiste despre adevăr îi aparțin lui Bertrand Russell. Potrivit unei afirmații a filosofului englez: „Găsesc mari dificultăți intelectuale în această doctrină"[39]. În principal, Russell a formulat două critici, care au vizat teoria pragmatistă a adevărului așa cum este aceasta expusă în lucrările lui William James. Este demn de menționat faptul că, deși James a răspuns acestor critici, Russell nu a renunțat la ele nici în lucrările pe care le-a scris ulterior.

O primă critică pornește de la observația că, pentru James, o credință este adevărată în cazul în care efectele ei sunt bune. În opinia lui Russell, pentru ca o astfel de caracterizare a credinței să poată fi acceptată este necesar să știm, în

[39] Bertrand Russell, *William James*, în *History of Western Philosophy*, London, George Allen & Unwin, 1983, p. 771.

primul rând, ce înseamnă *bine* şi, în al doilea rând, care sunt efectele respectivei credinţe. Trebuie să ştim aceste lucruri înainte de a putea afla dacă ea este adevărată deoarece, potrivit punctului de vedere al lui James, numai după ce am decis că efectele unei credinţe sunt bune avem dreptul de a o numi *adevărată*.

Pentru a ilustra deficienţele acestui punct de vedere al filosofului american, Russell recurge la un exemplu. Să presupunem că cineva ar dori să afle dacă este adevărată credinţa potrivit căreia Cristofor Columb a trecut Atlanticul în 1492. În conformitate cu concepţia lui James, respectiva persoană nu ar trebui să se uite într-o carte pentru a afla dacă această credinţă este adevărată, ci ar trebui să determine care sunt efectele factuale ale credinţei menţionate şi cum diferă ele de efectele factuale ale altor credinţe, potrivit cărora Columb a traversat Atlanticul în 1491 sau în 1493. Numai că aşa ceva ar fi foarte dificil de realizat. În plus, persoana în cauză ar trebui să determine care sunt efectele etice ale acestor credinţe şi care dintre aceste efecte ar fi mai regretabile. Şi aceste efecte ar fi dificil de identificat. Mai mult decât atât, ea ar trebui să susţină că estimarea pe care a făcut-o privind efectele factuale şi etice ale respectivei credinţe este adevărată deoarece, dacă ar fi falsă, atunci întregul argument prin care respectiva persoană a încercat să demonstreze veridicitatea credinţei sale nu ar mai fi valabil. Dar a spune că estimarea pe care ai realizat-o în ce priveşte efectele unei credinţe este adevărată, înseamnă a spune că acea credinţă are consecinţe bune (în conformitate cu concepţia despre adevăr a lui James), ceea ce este adevărat doar dacă ea are, într-adevăr, consecinţe bune şi tot aşa, la infinit. Se ajunge, astfel, la o circularitate din care nu mai putem ieşi în cazul în care admitem că o credinţă este adevărată în cazul în care efectele ei sunt bune..

James consideră că obiecţia lui Russell este neîntemeiată deoarece porneşte de la înţelegerea greşită a punctelor lui de vedere. Potrivit filosofului american: „Noi nu afirmăm nimic atât de prostesc cum presupune domnul Russell"[40]. James ţine să sublinieze că el nu a susţinut niciodată că, pentru ca o persoană să creadă că o propoziţie este adevărată, ea trebuie să determine, mai înainte, dacă efectele acelei propoziţii sunt bune şi să creadă că ele sunt bune. Punctul său de vedere este acela că efectele bune ale unei propoziţii nu sunt doar un semn sigur sau un criteriu prin intermediul căruia este constatată, de obicei, prezenţa adevărului (chiar dacă ele pot avea, uneori, rolul unui astfel de semn sau criteriu), ci sunt, mai degrabă, motivul ascuns din interiorul fiecărei aserţiuni adevărate. El precizează că, în opinia sa, consecinţele bune pe care le are o credinţă a noastră sunt, pentru aceasta, *causa existendi* dar nu sunt premisa ei logică şi cu atât mai puţin conţinutul ei obiectiv. Consecinţele credinţelor pe care le avem sunt singurele care ne îndreptăţesc să facem distincţie, la nivel practic, între credinţe adevărate şi false.

Cea de-a doua critică a lui Russell vizează definiţia pragmatistă a adevărului şi semnalează faptul că, în conformitate cu această definiţie, credinţa potrivit căreia

[40] William James, *Two English Critics*, în *The Meaning of Truth*, New York, Longman Green and Co., 1911, p. 273.

A există poate fi adevărată chiar dacă *A* nu există. Russell şi-a ilustrat această critică recurgând la exemple. Iată un astfel de exemplu: să presupunem că cineva crede că a existat o persoană pe nume Cristofor Columb şi că toată lumea admite că această credinţă este adevărată. Russell se întreabă de ce este considerată această credinţă ca fiind adevărată. Un motiv plauzibil ar fi acela că a existat, într-adevăr, o persoană cu acest nume care a trăit acum câteva sute de ani. Aşadar, respectiva credinţă este adevărată graţie cauzelor ei şi nu datorită efectelor ei. Numai că, în conformitate cu teoria pragmatistă a adevărului, se poate întâmpla ca o credinţă de tipul *A există* să fie adevărată chiar dacă, în fapt, *A* nu există. Russell susţine că, pentru un pragmatist, o credinţă poate fi adevărată chiar şi în situaţia în care cauza ei nu există. El invocă, în sprijinul acestui punct de vedere, o afirmaţie a lui James potrivit căreia: „dacă ipoteza existenţei lui Dumnezeu funcţionează satisfăcător în sensul cel mai larg al cuvântului, ea este adevărată"[41]. În opinia lui Russell, atunci când faci o astfel de afirmaţie consideri, implicit, că nu mai este important să dovedeşti că Dumnezeu există şi că este suficient faptul că ipoteza privind existenţa acestuia este utilă. În conformitate cu afirmaţia lui James, credinţa în existenţa lui Dumnezeu este adevărată în condiţiile în care ea funcţionează satisfăcător. Veridicitatea ei nu este influenţată de faptul că Dumnezeu există sau nu. Or, după cum remarcă Russell, dacă judecăm în aceşti termeni atunci putem afirma că orice credinţă în existenţa unei fiinţe sau a unui lucru este adevărată dacă are consecinţe satisfăcătoare pentru noi, chiar şi în condiţiile în care acea fiinţă sau acel lucru nu există.

Răspunsul lui James a fost acela că, atunci când a făcut respectiva afirmaţie cu privire la credinţa în existenţa lui Dumnezeu, el a vrut să spună că o astfel de credinţă este adevărată pentru individul care o are deoarece îi satisface acestuia anumite nevoi existenţiale, de ordin psihologic. James consideră că, între mai multe credinţe concurente care sunt identice sub aproape toate aspectele, individul o va alege pe aceea care îi satisface în cea mai mare măsură nevoile existenţiale. Iar credinţa în Dumnezeu îndeplineşte acest criteriu. Filosoful american susţine că cei care formulează o astfel de obiecţie nu ţin cont de faptul că, în orice descriere concretă a ceea ce se înţelege prin adevăr, cuvântul *adevăr* nu poate fi folosit decât relativ la o persoană care gândeşte, la un subiect care are o anumită credinţă. Or pragmatiştii pun accentul chiar pe funcţionarea opiniilor adevărate, pe aplicarea lor practică, ce nu poate fi realizată decât de către un individ sau altul. Persoana este cea care pune opinia în aplicare iar adevărul opiniei este relativ la persoană deoarece ea este în măsură să aprecieze dacă efectele pe care le-a avut opinia sa sunt sau nu pozitive. James consideră că un critic anti-pragmatist, aşa cum este Russell, tratează adevărul ca fiind ceva absolut şi profită de faptul că cititorii săi au tendinţa de a considera că propriile lor adevăruri au un caracter absolut, deşi ele nu au decât un caracter relativ. Influenţaţi de către criticul anti-pragmatist, cititorii vor

[41] Idem, *Pragmatism and Religion*, în *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman Green & Co., 1907, p. 115.

crede că enunțul potrivit căruia *A* nu există exprimă un adevăr absolut. Implicit, ei nu vor fi de acord cu pragmatistul care susține că o credință cum ar fi aceea că *A* există este adevărată pentru un individ dacă are consecințe satisfăcătoare pentru el. James consideră că un pragmatist concepe adevărul ca fiind relativ la subiect. Aceasta nu înseamnă, însă, că, din perspectivă pragmatistă, o credință poate fi adevărată chiar dacă obiectul ei nu există. Dimpotrivă, în conformitate cu teoria pragmatistă a adevărului, orice credință adevărată se află în raport de concordanță cu un obiect independent de ea, obiect care trebuie să existe pentru ca ea să fie adevărată. Dar nu este suficientă concordanța cu obiectul pentru ca o persoană să considere o credință ca fiind adevărată. Individul va admite că o credință este adevărată doar dacă ea îi este utilă. Iar ceea ce este util pentru mine poate să nu fie util pentru tine, tot așa cum ceea ce este adevărat pentru mine poate să nu fie adevărat pentru tine. Dacă pe mine mă satisface credința că *A* există, această credință este adevărată pentru mine, dar s-ar putea ca ea să nu fie adevărată pentru tine. În opinia lui James, ceea ce denotă termeni cum ar fi aceia de *adevăr*, *obiect*, *credință* variază în funcție de context și de relația cu subiectul cunoscător dar aceasta nu înseamnă că există credințe fără obiect. În esență, el consideră că obiecția lui Russell nu este îndreptățită. Aceasta nu îl împiedică, însă, să constate că respectivs obiecție a ajuns să se impună, prin repetare, și să fie foarte răspândită: „în ciuda evidentei cerințe pragmatiste ca, atunci când am făcut afirmația adevărată că ceva există, acel ceva trebuie să existe, calomnia pe care domnul Russell o repetă a câștigat cea mai largă răspândire"[42].

În afara lui Russell, au existat numeroși alți filosofi, preponderent intelectualiști, care au formulat obiecții la adresa teoriei pragmatiste a adevărului. În articolul său intitulat *A Short Catechism Concerning Truth*, John Dewey a încercat să realizeze o sinteză a principalelor obiecții formulate, până la momentul respectiv, de către filosofii intelectualiști la adresa acestei teorii. El a identificat nouă astfel de obiecții și a încercat să răspundă fiecăreia dintre ele.

În conformitate cu una dintre obiecții, pragmatismul tratează adevărul ca fiind ceva subiectiv, care constă în satisfacția pe care ideile le-o oferă indivizilor. Criticii consideră că un astfel de punct de vedere este inacceptabil deoarece adevărul unei idei nu este ceva subiectiv, ci depinde de relația pe care ideea o are cu lucrul pe care îl desemnează.

Răspunsul pe care un pragmatist îl poate da acestei obiecții este, în opinia lui Dewey, acela că ideile sunt atitudini de răspuns pe care le avem cu privire la lucruri extra-mentale. Chiar și originea unei idei se află în ceva aflat în afara minții. Dewey afirmă că: „Originea unei idei se află într-o situație empirică oarecare, extra-mentală, care provoacă idei ca moduri de răspuns, în timp ce semnificația lor se găsește în modificările – «diferențele» – pe care le fac în această situație extra-

[42] Idem, *Two English Critics*, în *The Meaning of Truth*, New York, Longman Green and Co., 1911, p. 275.

mentală"[43]. Pentru un pragmatist, atât originea cât şi conţinutul şi valoarea unei idei sunt extra-mentale. Iată de ce este eronat să susţii că, din perspectivă pragmatistă, adevărul unei idei este ceva subiectiv.

O altă obiecţie a intelectualiştilor semnalează faptul că lucrurile externe despre care vorbesc pragmatiştii, chiar dacă pot fi externe raportat la ideile care le desemnează, sunt, totuşi, empirice. Ele sunt tot experienţe de unde rezultă că, în fond, sunt mentale. Un pragmatist concepe adevărul ca pe o relaţie experimentată şi nu ca pe o relaţie dintre experienţă şi ceva care transcende experienţa, ceea ce demonstrează că adevărul despre care vorbesc pragmatiştii este o relaţie intra-mentală. Or, potrivit criticilor intelectualişti, adevărul obiectiv trebuie să fie ceva care transcende experienţa şi pe care verificarea nu îl afectează în nici un fel. În opinia lor, o idee este adevărată înainte de a fi verificată. Ei consideră că pot exista chiar adevăruri care sunt complet neverificabile, ceea ce nu le împiedică să fie adevăruri deoarece, în virtutea caracterului lor extra-mental, ele nu depind de actul verificării.

Dewey consideră că această obiecţie porneşte de la o confuzie, pe care îşi propune să o clarifice. El subliniază că un pragmatist nu admite existenţa transcendenţei, înţelegând prin transcendenţă ceea ce este în mod esenţial dincolo de experienţă, ceea ce nu poate fi cunoscut, lucrul în sine. Implicit, el nu defineşte adevărul ca fiind o relaţie între experienţă şi ceva care nu poate fi cunoscut prin experienţă. Aceasta nu înseamnă, însă, că pragmatiştii concep adevărul ca pe o relaţie intra-mentală. Pentru a fi îndreptăţită obiecţia potrivit căreia filosofii pragmatişti au o poziţie subiectivistă în ce priveşte adevărul şi reduc orice formă de existenţă la ceva pur mental, ar trebui ca ei să considere că experienţa constă doar din stări mentale. Dewey subliniază, însă, că pragmatiştii nu concep experienţa în acest mod, ci ca fiind: „o chestiune de funcţii şi de obiceiuri, de ajustări şi re-ajustări active, de co-ordonări şi activităţi, mai degrabă decât o chestiune de stări de conştiinţă"[44].

Potrivit celei de-a treia obiecţii pe care a identificat-o filosoful american, pragmatiştii nu reuşesc să evite subiectivismul şi solipsismul atunci când formulează teoria lor despre adevăr decât cu preţul acceptării punctului de vedere rival, al intelectualiştilor, potrivit căruia adevărul constă în relaţia de corespondenţă dintre idee şi lucrul pe care aceasta îl denotă, relaţie care este fundamentală şi neanalizabilă.

Dewey consideră că această obiecţie nu este îndreptăţită deoarece pragmatiştii concep corespondenţa într-o manieră diferită faţă de intelectualişti. Pentru un filosof pragmatist, corespondenţa nu este o relaţie fundamentală şi neanalizabilă. Pragmatistul analizează relaţia de corespondenţă care se stabileşte

---

[43] John Dewey, *A Short Catechism Concerning Truth*, în *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, New York, Henry Holt and Company, 1910, p. 155.
[44] *Ibidem*, p. 157.

între idee şi lucru, între gând şi existenţă, şi încearcă să determine care este natura ei. Dewey subliniază că: „pragmatistul susţine că relaţia în chestiune este una de corespondenţă între existenţă şi gând; dar el susţine că corespondenţa, în loc să fie un mister fundamental şi neanalizabil, care urmează a fi definit prin repetare, este chiar o chestiune de co-respondenţă, în sensul clar şi familiar al acestui cuvânt"[45]. Ideea pe care o gândim, odată pusă în aplicare, are o serie de efecte, de consecinţe. Lucrul pe care îl denotă această idee are, la rândul său, anumite efecte. Pentru un pragmatist, sincronizarea dintre cele două tipuri de consecinţe constituie corespondenţa în care constă adevărul. Falsitatea constă în nesincronizare, în eşecul acestor consecinţe de a funcţiona împreună, de a-şi răspunde una alteia.

Potrivit unei alte obiecţii, pragmatismul intră în contradicţie cu simţul comun atunci când caracterizează corespondenţa care constituie adevărul ca fiind o relaţie care nu există decât după ce ideile au funcţionat, după ce au fost puse în aplicare. Potrivit intuiţiilor simţului comun, stabilirea acordului dintre idei şi realitate trebuie să fie anterioară momentului în care acestea sunt puse în aplicare. Doar în virtutea acestui acord ideile vor putea funcţiona. În opinia criticilor, este anti-intuitiv să susţii, în manieră pragmatistă, că, spre exemplu, adevărul descoperirii Americii de către Columb depinde de funcţionarea ulterioară a unei idei cu privire la această descoperire.

Replica lui Dewey este aceea că descoperirea Americii de către Columb nu trebuie considerată ca fiind un adevăr, ci ca fiind un eveniment. Pentru a putea vorbi despre adevăr şi falsitate este necesar să formulăm o convingere, o credinţă, o judecată cu privire la un eveniment. Dar, din moment ce convingerea, judecata, este ulterioară evenimentului, adevărul ei nu poate consta în respectivul eveniment deoarece acesta a trecut, nu mai există. Un pragmatist ţine, însă, cont de faptul că orice eveniment trecut a avut efecte, consecinţe, care s-au perpetuat până în prezent şi vor continua în viitor. De asemenea, el are în vedere faptul că orice convingere sau credinţă a noastră cu privire la respectivul eveniment are, la rândul ei, consecinţe obiective şi exercită o anumită influenţă asupra modului nostru de a acţiona. Pe baza acestor două tipuri de consecinţe, un pragmatist poate explica, într-o manieră plauzibilă, în ce constă adevărul unei judecăţi despre trecut, chiar dacă evenimentul care a dus la formularea acestei judecăţi nu mai există. El va susţine că dacă cele două tipuri de efecte se sincronizează în mod armonios, atunci convingerea, credinţa, judecata respectivă este adevărată. Criticii consideră, însă, că un pragmatist nu poate explica în ce constă adevărul unei judecăţi despre trecut tocmai pentru că el afirmă că adevărul unei judecăţi constă în consecinţele ei viitoare, ceea ce înseamnă că şi obiectul ei este ceva din viitor. Or, atunci când susţinem că este adevărat că ieri a plouat, obiectul acestei judecăţi este ceva trecut, nu viitor. În opinia lui Dewey, cei care formulează un astfel de punct de vedere confundă conţinutul unei judecăţi cu referinţa acestui conţinut. Într-adevăr, conţinutul unei judecăţi cu privire la ploaia de ieri ţine de trecut dar nu trebuie uitat

[45] *Ibidem*, p. 158.

faptul că obiectivul distinctiv al unei judecăți este acela de a-i da conținutului ei o referință, o funcție viitoare.

Cea de-a cincea obiecție intelectualistă pe care Dewey o ia în considerare se referă la faptul că pragmatiștii identifică adevărul cu verificarea. În opinia criticilor, o astfel de identificare este absurdă dat fiind faptul că, atunci când verifici o idee, descoperi că ea era, deja, adevărată. Or pragmatistul susține că însuși actul prin care aflăm că o idee este adevărată este cel care creează adevărul aflat. După cum observă J. B. Pratt (unul dintre susținătorii acestea obiecții), atunci când vorbește despre o idee adevărată pragmatistul afirmă că: „din moment ce utilitatea ei o dovedește ca fiind adevărată, veridicitatea ei constă în utilitatea ei. Testul adevărului și semnificația adevărului sunt, astfel, complet identificate"[46]. Criticii intelectualiști subliniază că, în momentul în care identifici adevărul cu verificarea, te confrunți cu serioase dificultăți, cum ar fi aceea de a trebui să accepți că există enunțuri care nu sunt nici adevărate nici false pentru simplul motiv că ele nu au fost și nu vor fi niciodată verificate de cineva. O altă dificultate este aceea că, în cazul în care un enunț este verificat în două momente temporale diferite, se poate întâmpla ca el să fie confirmat la o primă verificare și neconfirmat la o a doua verificare, ceea ce nu ar corespunde legii contradicției, potrivit căreia unul și același enunț nu poate fi atât adevărat cât și fals.

Dewey remarcă faptul că majoritatea celor care formulează o astfel de obiecție admit punctul de vedere pragmatist potrivit căruia verificarea constă în testarea unei judecăți prin intermediul consecințelor ei. Cu toate acestea, ei resping cu hotărâre ideea potrivit căreia adevărul unei judecăți constă în procesul ei de verificare și susțin că judecata este adevărată în virtutea faptului că se află într-o relație de corespondență cu realitatea. Dewey consideră că o astfel de poziție este nesustenabilă, din mai multe motive. Un prim motiv este următorul: dacă acceptăm că adevărul unei judecăți cu privire la un eveniment constă în relația de corespondență statică dintre judecată și acel eveniment, atunci va fi foarte dificil să explicăm cum este posibil ca adevărul judecății să fie probat prin intermediul consecințelor viitoare ale acesteia. Un alt motiv este acela că, în cazul în care cei care formulează această obiecție la adresa teoriei pragmatiste a adevărului admit că verificarea unei idei constă în funcționarea ei, în punerea ei în aplicare, atunci sunt nevoiți să accepte că propria lor teorie a adevărului poate fi cunoscută ca fiind adevărată doar dacă este verificată pe baza aplicațiilor ei. Or, după cum observă Dewey: „dacă este adevărată teoria potrivit căreia adevărul este o proprietate statică, deja constituită, a judecăților, cum este posibil ca el să fie verificat făcând diferențieri particulare în cursul evenimentelor?"[47]. Un al treilea motiv este acela că, în situația în care admiți că punctele de vedere ale pragmatiștilor în ce privește verificarea sunt adevărate, devine inutil să mai susții că o idee are proprietatea de a

[46] J. B. Pratt, *What Is Pragmatism?*, New York, Macmillan Co., 1909, p. 89.
[47] John Dewey, *A Short Catechism Concerning Truth*, p. 162.

fi adevărată înainte de a fi verificată. Nu are rost să pornim de la presupoziția că ideea are, înainte de a fi verificată, o proprietate fundamentală și neanalizabilă, din moment ce concepția pragmatistă despre verificare ne oferă posibilitatea de a explica cum se constituie adevărul unei idei fără a mai porni de la asemenea presupoziții cu caracter speculativ.

Potrivit celei de-a șasea obiecții, filosofii pragmatiști adoptă o poziție intelectualistă atunci cînd afirmă despre teoria pragmatistă a adevărului că este adevărată deoarece tratează adevărul ca și cum ar fi o proprietate intrinsecă a teoriei menționate.

Răspunsul pe care Dewey îl dă acestei critici este acela că, într-adevăr, pragmatistul afirmă că teoria sa este adevărată dar în sensul pragmatist al termenului *adevăr*. Ea este adevărată în sensul că funcționează, elimină obscuritățile, îi pune pe indivizi într-o relație mai experimentală, mai puțin sceptică și mai puțin dogmatică cu viața, pune în acord metoda filosofică și metoda științifică, permite rezolvarea multor probleme ale epistemologiei, etc. Adevărul teoriei pragmatiste nu este o proprietate neanalizabilă, neverificabilă, statică și nefuncțională, așa cum este pentru intelectualiști, ci constă în diferitele modalități de funcționare ale teoriei.

Cea de-a șaptea obiecție a criticilor intelectualiști pornește de la constatarea că filosofii pragmatiști apelează întotdeauna la judecățile altora pentru a-și confirma propriile lor judecăți. Numai că, după cum observă criticii, în cazul în care consideri că îți poți confirma propria judecată apelând la alte judecăți înseamnă că admiți că o judecată poate fi intrinsec adevărată.

Dewey susține că pragmatiștii procedează în acest mod deoarece ei consideră că orice judecată apare în condițiile nevoii de cercetare și de exprimare a individului și că ea trebuie testată în funcție de eficiența pe care o are în a satisface această nevoie. Ei fac apel la alte judecăți tocmai pentru a facilita această testare. Dar de aici nu rezultă că ei ar admite că judecățile pot fi intrinsec adevărate. În opinia lui Dewey, intelectualiștii fac greșeala de a considera că pragmatiștii încep prin a formula o teorie a adevărului fără a-și pune, anterior, problema de a stabili ce sunt judecățile. De aceea, el ține să sublinieze că un filosof pragmatist formulează, mai întâi, o teorie despre judecăți și semnificații iar teoria adevărului reprezintă doar un corolar al acesteia.

În conformitate cu cea de-a opta obiecție, pragmatistul încearcă să îi convertească pe oponenții săi la propria sa teorie a adevărului iar acesta este, de asemenea, un demers intelectualist.

Dewey respinge ideea că un astfel de act de convertire are un caracter intelectualist și arată că, dimpotrivă, este un demers pragmatist deoarece: „Din moment ce oamenii trebuie să acționeze împreună, din moment ce individualitatea constă în legături și activități sociale, a converti pe altcineva la un anumit mod de a privi lucrurile înseamnă a construi legături și funcții sociale mai bine adaptate, mai prielnice în funcționarea lor”[48]. Un pragmatist consideră că actul de a-i

[48] *Ibidem*, p. 165.

converti pe alții la propria sa teorie a adevărului este o necesitate socială iar demersul de a satisface o astfel de necesitate nu este nicidecum unul intelectualist.

Cea de-a noua obiecție a fost formulată pornind de la observația că așa-numitul *criteriu pragmatist al adevărului* este un criteriu pur personal și subiectiv, potrivit căruia este adevărat tot ceea ce funcționează în mod satisfăcător. După cum susțin criticii, pragmatistul nu are decât două opțiuni: fie admite că a formulat un criteriu pur subiectiv (caz în care relațiile sociale despre care el vorbește nu sunt altceva decât un număr de satisfacții pur subiective) fie recunoaște că există o latură intelectuală a naturii noastre care trebuie satisfăcută și a cărei satisfacție o constituie chiar adevărul (situație în care el admite criteriul intelectualist).

Răspunsul care poate fi dat acestei obiecții este următorul: intelectualistul se înșeală atunci când consideră că pragmatistul neagă factorul impersonal și își concentrează atenția exclusiv asupra factorului personal, al dorinței și realizării umane în contextul construirii și testării judecăților. Pentru un pragmatist, factorul uman, personal, funcționează în cooperare cu factorul de mediu, coadaptarea acestor doi factori putând fi denumită *satisfacție* sau *corespondență*. Motivul pentru care pragmatiștii insistă asupra factorului uman este acela că: „Atâta timp cât factorul uman este ignorat și negat sau este privit ca fiind doar psihologic (indiferent ce înseamnă aceasta), factorul uman se va exprima pe sine doar în moduri iresponsabile"[49]. În momentul în care se va recunoaște rolul pe care îl are factorul uman în constituirea adevărului, va ieși clar în evidență faptul că individul trebuie să accepte că fiecare credință a sa are consecințe și că toate credințele sale trebuie testate, punându-le în aplicare, pentru a descoperi care sunt consecințele lor și în ce constă semnificația lor. Până când nu sunt testate în acest fel, credințele nu sunt decât dogme și nu adevăruri, indiferent cât ar fi de evidente. În opinia unui pragmatist, credințele care nu sunt testate pot fi acceptate doar provizoriu, în calitate de ipoteze de lucru. Nici chiar credințele testate nu sunt considerate de către el ca fiind în mod cert și definitiv adevărate deoarece pragmatistul admite că există posibilitatea ca, pe măsură ce vor fi identificate noi modalități de testare, tot mai multe așa-zise adevăruri să revină la statutul de ipoteze de lucru.

Acestea sunt, în linii mari, principalele obiecții formulate de către intelectualiști la adresa teoriei pragmatiste a adevărului și răspunsurile care, în opinia lui Dewey, pot fi date respectivelor obiecții de către un adept al acestei teorii. Din momentul în care au fost formulate de către Dewey, aceste răspunsuri nu au mai suferit schimbări semnificative tot așa cum nici criticile nu au trecut printr-un proces de transformare radicală. Cadrul discuției a rămas, în esență, același.

Este dificil de stabilit care dintre critici sunt îndreptățite. Mulți comentatori consideră că unele dintre ele relevă, într-adevăr, deficiențe ale teoriei pragmatiste a adevărului, puncte slabe pe care pragmatiștii nu au reușit să le elimine. Alții consideră că este vorba doar despre înțelegerea greșită a punctelor de vedere pragmatiste și că obiecțiile pot fi evitate fie prin clarificarea și explicarea mai

[49] *Ibidem*, p. 166.

detaliată a acestor puncte de vedere fie prin adoptarea conceptului de *asertabilitate garantată* (propus de către Dewey în lucrările sale târzii) şi renunţarea la conceptul mult prea ambiguu de *adevăr*. Cert este faptul că nu există un consens în privinţa nici uneia dintre criticile prezentate, astfel încât nu se poate spune că vreuna dintre ele are un caracter decisiv, îndreptăţindu-ne să respingem teoria pragmatistă a adevărului. Totuşi, chiar dacă nu ne putem pronunţa în mod indubitabil în privinţa viabilităţii uneia sau alteia dintre criticile menţionate, se pot face o serie de observaţii cu caracter general în privinţa susţinerii de care se bucură unele dintre ele în literatura de specialitate contemporană.

În ce priveşte cele două critici ale lui Russell, putem spune că ele sunt considerate şi la momentul actual, de către mulţi comentatori, ca fiind printre cele mai solide şi mai bine fundamentate critici formulate vreodată la adresa teoriei pragmatiste a adevărului. Ele continuă să se afle în prim planul discuţiei dintre opozanţii acestei teorii şi susţinătorii ei.

Criticile intelectualiste cărora a încercat să le răspundă Dewey se află, la rândul lor, în atenţia comentatorilor dar nu se bucură toate de aceeaşi susţinere printre epistemologii contemporani. În timp ce unele dintre ele continuă să suscite un interes deosebit şi să fie amplu discutate în literatura de specialitate, altele nu sunt menţionate decât foarte rar, fără a fi susţinute prin argumente.

Una dintre criticile care beneficiază şi în prezent de numeroşi susţinători este cea potrivit căreia pragmatiştii concep adevărul unei credinţe ca fiind ceva subiectiv. Apărătorii acestei critici consideră că întreaga teorie pragmatistă a adevărului este o teorie subiectivă. În opinia lor, pragmatiştii caracterizează adevărul unei credinţe ca fiind o proprietate internă a acesteia (în sensul că o credinţă este adevărată dacă şi numai dacă ea îi este utilă subiectului care o are), astfel încât este evident că, din perspectivă pragmatistă, adevărul este conceput ca fiind ceva subiectiv. Autori cum ar fi, spre exemplu, Alan Musgrave, consideră că orice teorie a adevărului în cadrul căreia adevărul este definit în acest mod poate fi caracterizată ca fiind o teorie subiectivă: „Am putea numi orice astfel de teorie a adevărului o teorie subiectivă, din moment ce orice astfel de teorie identifică adevărul cu o proprietate subiectivă a credinţelor"[50].

O altă obiecţie intelectualistă, care a fost atent analizată şi a generat numeroase controverse în ultimele decenii, este aceea care semnalează dificultăţile cu care se confruntă un filosof pragmatist care identifică adevărul cu verificarea. Anumiţi autori, cum ar fi Moreland Perkins, consideră că aceste dificultăţi ar putea fi evitate de către pragmatişti dacă aceştia ar identifica adevărul nu cu verificarea, ci cu verificabilitatea. Motivul este acela că verificabilitatea este o proprietate pe care fiecare enunţ o are sau nu o are, indiferent dacă acesta a fost sau va fi vreodată efectiv verificat. De asemenea, ea este o proprietate pe care enunţul o are în permanenţă. După cum susţine Perkins: „verificabilitatea este o dispoziţie a enunţului care există în enunţ de la început şi permanent, chiar dacă ea ar putea să nu se manifeste niciodată în vreo verificare particulară dacă nu este niciodată

[50] Alan Musgrave, *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge, Cambridge Resource Packs, 1993, p. 249.

efectiv testată"[51]. În condițiile în care identificăm adevărul cu verificabilitatea, nu mai putem spune că există enunțuri care nu sunt niciodată verificabile şi nici că există enunțuri care sunt verificabile la un anumit moment dat şi nu mai sunt verificabile la un alt moment dat. Implicit, nu ne mai confruntăm cu dificultățile pe care le întâmpinam dacă identificam adevărul cu verificarea.

Soluția pe care a propus-o Perkins pentru eliminarea obiecției a fost, însă, criticată de către Robert J. Richman care consideră că este cel puțin discutabilă opinia potrivit căreia, dacă identifici adevărul cu verificabilitatea, nu vei mai fi nevoit să accepți că există enunțuri care nu sunt nici adevărate nici false. Motivul este acela că: „verificabilitatea (pe termen lung) a unui enunț nu este dependentă doar de testarea atentă a enunțului, ci şi de disponibilitatea (pe termen lung) a probelor pentru enunț"[52]. Este posibil să nu fie disponibile dovezi care să permită testarea, pe termen lung, a unui enunț sau a negației sale. De unde rezultă că există posibilitatea de a fi nevoit să accepți că există enunțuri care nu sunt nici adevărate nici false, chiar dacă identifici adevărul cu verificabilitatea. Iar dacă există această posibilitate, soluția lui Perkins nu poate fi acceptată ca fiind viabilă.

După cum afirmam în paginile anterioare, este dificil de stabilit care dintre criticile formulate la adresa teoria pragmatiste a adevărului este îndreptățită. Ceea ce se poate spune, însă, este că susținătorii teoriei nu au reuşit să răspundă suficient de convingător unora dintre critici. Acest fapt a condus la apariția anumitor îndoieli în ce priveşte viabilitatea acestei teorii şi i-a determinat pe numeroşi epistemologi contemporani, unii dintre ei chiar pragmatişti, să se declare adepți ai teoriei adevărului propusă de către Alfred Tarski, teorie despre care se consideră că are capacitatea de a face față criticilor şi de a evita paradoxurile. În aceste condiții, se pune întrebarea dacă există cel puțin anumite aspecte ale teoriei adevărului propusă de către reprezentanții pragmatismului clasic care sunt acceptate fără rezerve de către pragmatiştii contemporani. De asemenea, ne putem întreba dacă această teorie are perspective de a beneficia, în viitor, de o susținere similară cu cea de care se bucură teoria lui Tarski. Voi încerca să răspund acestor întrebări în cele ce urmează.

IV. CONCLUZIE

În ce priveşte prima întrebare, trebuie spus că există o serie de aspecte ale teoriei adevărului propusă de către reprezentanții pragmatismului clasic care sunt acceptate fără rezerve de către unii epistemologi americani contemporani.

Unul dintre aspectele teoriei pragmatiste a adevărului în favoarea căruia pledează şi în prezent filosofii pragmatişti americani îl constituie anti-fundaționalismul, respingerea ideii existenței unor fundamente indubitabile ale teoriilor noastre. Anti-fundaționalismul a fost susținut, pe parcursul timpului, de

[51] Moreland Perkins, *Notes on the Pragmatic Theory of Truth*, în „The Journal of Philosophy", 49, 18, 1952, p. 577.

[52] Robert J.Richman, *Truth and Verifiability: A Reply to Mr. Perkins*, în „The Journal of Philosophy", 50, 26, 1953, p. 810.

către toți filosofii pragmatiști, chiar și de către aceia (cum ar fi Quine și Davidson) care au respins teoria pragmatistă a adevărului. După cum constată Hans-Johann Glock: „Acest anti-fundaționalism unește pragmatismul clasic nu doar cu Quine și Davidson dar și cu alți susținători contemporani ai ideilor pragmatiste cum ar fi Hilary Putnam, Susan Haack și Richard Rorty"[53].

Un alt aspect al teoriei care se bucură de susținerea a numeroși epistemologi americani contemporani îl constituie failibilismul. În literatura de specialitate continuă să fie prezentate argumente care vin în sprijinul punctului de vedere potrivit căruia nu există cunoaștere infailibilă.

Definirea adevărului ca fiind o funcție a efectelor sale practice constituie, de asemenea, un aspect al teoriei adevărului propusă de către reprezentanții pragmatismului clasic care este acceptat și de către o serie de pragmatiști americani contemporani.

Potrivit lui Richard Rorty, există și un alt aspect al acestei teorii care poate fi regăsit în operele unor filosofi pragmatiști mai recenți, așa cum sunt Quine și Davidson. Este vorba despre ceea ce Rorty numește *anti-reprezentaționalism*, care constă în respingerea ideii potrivit căreia credințele reprezintă realitatea și a ideii conform căreia concepte cum ar fi cele de *adevăr* și de *realitate* au un sens absolut, independent de scopurile și de interesele umane. Comentatori cum ar fi Hans Johann Glock consideră, însă, că acest punct de vedere al lui Rorty este nejustificat deoarece atât Quine cât și Davidson s-au declarat adepți ai teoriei despre adevăr a lui Tarski și au respins teoria adevărului formulată de către reprezentanții pragmatismului clasic. Or, în aceste condiții, nu poți afirma în mod întemeiat că autori cum sunt Quine și Davidson concep adevărul și realitatea într-o manieră similară cu Peirce sau cu James.

De altfel, trebuie spus că nici chiar Richard Rorty însuși nu este un susținător al definiției pragmatiste a adevărului, chiar dacă este unul dintre cei mai importanți continuatori ai tradiției pragmatismului american. După cum observă Michael Williams, unul dintre comentatorii operei sale: „ar trebui notat că Rorty nu sprijină o definiție pragmatistă a adevărului, susținând, alături de Donald Davidson, că, în cazul unui concept primitiv cum este cel de adevăr, adevărata greșeală ar fi să nu-i consacrăm una sau alta dintre analizele particulare, ci chiar să încercăm să-i furnizăm vreun gen de analiză informativă"[54].

Spre deosebire de Rorty, Hilary Putnam, un alt reprezentant marcant al pragmatismului american contemporan, nu a respins această definiție, ba chiar a încercat să aducă argumente și în sprijinul altor elemente ale teoriei adevărului pe care au propus-o principalii reprezentanți ai pragmatismului clasic. Câteva exemple de astfel de elemente le constituie ideea lui Peirce, potrivit căreia este adevărată opinia în privința căreia cad de acord toți investigatorii, și propunerea lui Dewey privind adoptarea conceptului de *asertabilitate garantată*.

---

[53] Hans-Johann Glock, *Logical Pragmatism*, în *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[54] Michael Williams, *Richard Rorty*, în Jonathan Dancy și Ernest Sosa (eds.), *Dicționar de filosofia cunoașterii*, vol. II, București, Editura Trei, p. 325.

Deşi există autori care îşi manifestă în continuare interesul pentru teoria pragmatistă a adevărului, este demn de remarcat faptul că punctele de vedere ale lui Peirce, James şi Dewey în ce priveşte adevărul şi cunoaşterea nu se află în prim planul atenţiei epistemologilor contemporani. Nici chiar punctele de vedere ale lui Dewey, care sunt mai recente, în ordine cronologică, decât cele ale lui Peirce şi ale lui James, nu sunt aduse în discuţie decât rareori de către teoreticienii cunoaşterii din ultimii ani. După cum observă Richard R. Hare, unul dintre comentatorii operei lui Dewey: „teoria cunoaşterii a lui Dewey încă nu a fost prelucrată într-un mod care să o aducă în curentul principal al epistemologiei anglo-americane. Puţini epistemologi de astăzi apreciază prin ce poate contribui gândirea lui Dewey la soluţia problemelor lansate de alţi teoreticieni ai cunoaşterii"[55].

În ce priveşte cea de-a doua întrebare, putem spune că există autori contemporani cum ar fi Irene Mikenberg, Newton C. A. Da Costa şi Rolando Chuaqui, care se declară a fi susţinători ai teoriei pragmatiste a adevărului şi care încearcă să o reformuleze în aşa fel încât aceasta să poată rivaliza cu teoria adevărului a lui Tarski. Respectivii autori consideră că teoria lui Tarski nu este altceva decât o formulare logico-matematică a teoriei clasice a adevărului corespondenţă. În opinia lor, graţie acestei formulări, teoria adevărului corespondenţă a putut fi dezvoltată, clarificată şi ferită de diferite paradoxuri. Construind în metalimbaj o definiţie formală exactă a adevărului corespondenţă, Tarski a reuşit să evite dificultăţile pe care le întâmpină cei care încearcă să definească adevărul prin intermediul limbajului comun şi a exercitat, prin aceasta, o influenţă majoră atât asupra epistemologiei, cât şi asupra altor discipline, cum ar fi matematica, logica, filosofia ştiinţei şi lingvistica.

În articolul lor intitulat *Pragmatic Truth and the Approximation to Truth*, Mikenberg, Da Costa şi Chuaqui afirmă că şi teoria pragmatistă a adevărului poate primi o formulare similară în spirit cu aceea dată de către Tarski teoriei adevărului corespondenţă. În opinia lor: „există o logică fundată pe conceptul de adevăr pragmatic, tot aşa cum există o logică bazată pe adevărul conceput în maniera lui Tarski"[56]. Ei propun o versiune formalizată a teoriei pragmatiste a adevărului, versiune despre care susţin că are avantajul de a asimila, într-o formă adaptată, multe dintre elementele concepţiei despre adevăr a lui Tarski: „o mare parte dintre distincţiile lui Tarski, remarcile sale tehnice şi comentariile filosofice cu privire la concepţia sa semantică a adevărului pot fi adaptate la versiunea noastră a teoriei pragmatiste a adevărului"[57]. Cei trei autori afirmă că, în această versiune formalizată, teoria pragmatistă a adevărului poate fi aplicată cu succes în diverse domenii cum ar fi cel al logicii modale, al teoriei probabilităţilor şi al filosofiei ştiinţei, ceea ce reprezintă un argument în plus în sprijinul viabilităţii ei.

---

[55] Richard R. Hare, *John Dewey*, în Jonathan Dancy şi Ernest Sosa (eds.), *Dicţionar de filosofia cunoaşterii*, vol. I, Bucureşti, Editura Trei, p. 239.

[56] Irene Mikenberg, Newton C. A. Da Costa and Rolando Chuaqui, *Pragmatic Truth and the Approximation to Truth*, în „Journal of Symbolic Logic", 51, 1, 1986, p. 201–202.

[57] *Ibidem*, p. 203.

Discuțiile generate de către această propunere de formalizare a teoriei pragmatiste a adevărului sunt în curs, la momentul actual. Din acest motiv, nu se poate spune cu certitudine dacă ea va avea succes în viitor şi dacă se va bucura de sprijinul marii majorități a comentatorilor. În general, este greu de stabilit în ce direcție va evolua pragmatismul. Potrivit lui Susan Haack, proiectul în curs al pragmatismului contemporan se caracterizează prin: „aspirația de a găsi un teren de mijloc între dogmatism şi scepticism; o concepție despre adevăr suficient de accesibilă pentru a se putea aspira la ea în mod realist şi totuşi suficient de obiectivă pentru a-şi merita numele; o articulare a interacțiunii dintre contribuția lumii la cunoaştere şi contribuția noastră"[58]. După cum se poate observa, este un proiect formulat în termeni generali, care oferă o serie de indicații în privința punctelor de interes ale pragmatiştilor actuali dar ale cărui şanse de reuşită sunt dificil de evaluat. Totuşi, în cazul în care tentativa de formalizare a teoriei pragmatiste a adevărului va fi o reuşită şi va permite eliminarea obiecțiilor care i-au fost aduse acestei teorii, vom putea spune că există perspective încurajatoare ca proiectul pragmatiştilor contemporani să aibă succes şi ca teoria pragmatistă a adevărului să beneficieze, în viitor, de o recunoaştere similară cu cea de care se bucură, în prezent, teoria adevărului a lui Alfred Tarski.

BIBLIOGRAFIE

1. John Dewey, *A Short Catechism Concerning Truth*, în *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, New York, Henry Holt and Company, 1910, p. 154–168.
2. Idem, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, Holt, 1938.
3. Idem, *The Significance of the Problem of Knowledge*, în *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, New York, Henry Holt and Company, 1910, p. 271–304.
4. Hans-Johann Glock, *Logical Pragmatism*, în *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 13–39.
5. James Gouinlock, *John Dewey*, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge, 1998.
6. Susan Haack, *Pragmatism*, în Jonathan Dancy şi Ernest Sosa (eds.), *Dicționar de filosofia cunoaşterii*, vol. II, Bucureşti, Editura Trei, p. 201–210.
7. Richard R. Hare, *John Dewey*, în Jonathan Dancy şi Ernest Sosa (eds.), *Dicționar de filosofia cunoaşterii*, vol. I, Bucureşti, Editura Trei, p. 238–240.
8. William James, *Humanism and Truth*, în *The Meaning of Truth*, New York, Longman Green and Co., 1911, p. 51–101.
9. Idem, *Pragmatism's Conception of Truth*, în *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman Green & Co., 1907, p. 76–91.
10. Idem, *Pragmatism and Religion*, în *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman Green & Co., 1907, p. 105–116.
11. Idem, *Preface*, în *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman Green & Co., 1907, p. iii–iv.
12. Idem, *The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders*, în *The Meaning of Truth*, New York, Longman Green and Co., 1911, p. 180–216.

[58] Susan Haack, *Pragmatism*, în Jonathan Dancy şi Ernest Sosa (eds.), *Dicționar de filosofia cunoaşterii*, vol. II, Bucureşti, Editura Trei, p. 209.

13. Idem, *Two English Critics*, în *The Meaning of Truth*, New York, Longman Green and Co., 1911, p. 272–286.
14. Idem, *What Pragmatism Means*, în *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman Green & Co., 1907, p. 17–32.
15. Richard L. Kirkham, *Pragmatic Theory of Truth*, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge, 1998.
16. Irene Mikenberg, Newton C. A. Da Costa and Rolando Chuaqui, *Pragmatic Truth and the Approximation to Truth*, în „Journal of Symbolic Logic", 51, 1, 1986, p. 201–221.
17. Alan Musgrave, *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge, Cambridge Resource Packs, 1993.
18. Charles Sanders Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, în C. Hartshorne and P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931-1958, § 388–410.
19. Idem, *The Fixation of Belief*, în C. Hartshorne and P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931–1958, § 358–387.
20. Idem, *What Pragmatism Is*, în C. Hartshorne and P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1931–1958, § 411–437.
21. Moreland Perkins, *Notes on the Pragmatic Theory of Truth*, în „The Journal of Philosophy", 49, 18, 1952, p. 573–587.
22. J. B. Pratt, *What Is Pragmatism?*, New York, Macmillan Co., 1909.
23. Robert J.Richman, *Truth and Verifiability: A Reply to Mr. Perkins*, în „The Journal of Philosophy", 50, 26, 1953, p. 807–811.
24. Bertrand Russell, *William James*, în *History of Western Philosophy*, London, George Allen & Unwin, 1983, p. 771.
25. H. S. Thayer, *Dewey and the Theory of Knowledge*, în „Transactions of the C. S. Peirce Society", 26, 1990, p. 443–458.
26. Idem, *Two Theories of Truth: The Relation between the Theories of John Dewey and Bertrand Russell*, în „The Journal of Philosophy", 44, 19, 1947, p. 516–527.
27. Michael Williams, *Richard Rorty*, în Jonathan Dancy şi Ernest Sosa (eds.), *Dicţionar de filosofia cunoaşterii*, vol. II, Bucureşti, Editura Trei, p. 324–326.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PERSPECTIVA PROCESUALĂ: DE LA METAFIZICĂ LA FILOSOFIA ŞTIINŢEI

VIOREL PÂSLARU

Abstract. In this paper, I briefly examine the metaphysical approach and the perspective of philosophy of science to process. I expose the metaphysical conception mostly based on the work of Nicholas Rescher who has articulated a common framework of process philosophy. As for approaches from philosophy of science, I refer to Wesley Salmon's process theory of causation and recent developments on scientific explanation. In the last part of this paper, I compare the two perspectives.

Dintre filosofii clasici americani, Charles S. Peirce, William James, John Dewey şi Charles Hartshorne au pus conceptul de proces la temelia filosofiei lor. Mai nou, Nicholas Rescher promovează în filosofia americană, dar şi dincolo de hotarele ei, perspectiva procesuală. Intenţia mea este să pun în legătură două curente între care dialogul este inexistent sau, în cel mai fericit caz, neglijabil. Pe de o parte, este vorba de concepţia procesuală din metafizică, iar pe de altă parte, abordarea mecanicistă asupra explicaţiei ştiinţifice. Pentru a realiza obiectivul, voi examina succint aspectele centrale ale conceptului de proces din ambele discipline, şi, în încheiere, voi considera conexiunile dintre cele două abordări. Cum limita de spaţiu impune sacrificarea detaliilor concepţiilor procesuale ale fiecărui autor, voi face o prezentare mai generală a lor, lucrările lui Rescher fiind de mare folos în acest sens, întrucât şi-a exersat deja calitatea de sintetizator în două cărţi asemănătoare, în care a rezumat şi analizat gândirea procesuală şi a trasat şi direcţii de cercetare.[1]

I.

Rescher oferă această caracterizare generală a proceselor:

> Un proces este un grup coordonat de schimbări în constituţia realităţii, o familie organizată de ocurenţe care sunt sistematic legate una de alta fie cauzal, fie funcţional. Este cât se poate de clar că procesul nu este în mod

[1] Am în vedere cărţile Rescher, N. 1996. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, New York, SUNY Press, şi Rescher, N. 2000. *Process Philosophy. An Survey of Basic Issues*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

necesar o schimbare în sau a unui lucru individual, dar se poate pur şi simplu referi la un aspect al „condiţiei generale a lucrurilor". Un proces constă într-o serie integrată de dezvoltări care se desfăşoară conform unui program definit. Procesele sunt corelate cu ocurenţele sau evenimentele: procesele presupun întotdeauna diferite evenimente, iar evenimentele există doar în şi prin procese.[2]

Mai mult, orice proces se dezvoltă în timp, combinând existenţa prezentă cu cele trecute şi viitoare şi prezintă astfel o continuitate spaţio-temporală. Unitatea acesteia din urmă se datorează unei ordini legice care, deşi nu este complet determinantă, este delimitativă. Procesul conţine un program caracteristic care se developează în etape succesive. Acelaşi program este cel care conferă unitate procesului, astfel încât el îşi prezervează identitatea de sine, şi îl face identificabil. Identitatea procesului nu este stabilită de nişte proprietăţi esenţiale, după cum e cazul substanţei, ci de istoria sa, de structura temporală a desfăşurării sale, de succesiunea etapelor. Structura desfăşurării secvenţiale este definitorie, căci în afara ei nu există proces, ci o succesiune aleatorie de obiecte. Un rol explicativ major al conceptului de proces este acela de a re-lega în descrierea existenţei ceea ce gândirea tinde să separe în exerciţiul său analitic.

Există două moduri ale procesului: a) producătoare de produse, acestea fiind lucruri sau substanţe, cum ar fi procesul de producere a creioanelor, şi b) procesele transformatoare de stări de lucruri, dar fără a produce lucruri. Furtunile şi cutremurile sunt exemple ale acestui tip de procese. Filosofia procesului accentuează procesele transformatoare şi le acordă statut fundamental. În plus, procesele transformatoare pot fi separare de obiectele ca substanţă.[3] O altă distincţie este aceea dintre procese rezultate din activitatea unui agent – de exemplu, ciripitul unei păsări sau înflorirea unui arbust – şi procesele care nu reprezintă activitatea unui agent individual. Acestea din urmă nu pot fi reduse la activitatea unui obiect anume, ci rezultă mai degrabă din activitatea unei mulţimi de obiecte şi sunt ilustrate de scăderea temperaturii, schimbarea climei, scăpărarea fulgerului, îngheţul şi fluctuarea câmpului magnetic. Categoria din urmă a proceselor este importantă pentru filosofia procesului, întrucât sugerează că procesele constituie un domeniu separat şi adiţional domeniului lucrurilor.[4]

În ceea ce priveşte raportul procesului faţă de agentul acestuia, o triplă împărţire rezultă: a) evenimente şi procese legate de activităţi ale lucrurilor sau oamenilor, cum ar fi colapsul unui pod sau faptul că Smith învaţă un poem; b) evenimente şi procese legate de activitatea colectivă a mai multor lucruri sau persoane, exemplificate de eclipsa solară sau de ambuteiaje; c) evenimente şi procese care nu pot fi raportate la nici un subiect individual sau colectiv al acţiunii, după cum sunt îngheţul sau câmpul magnetic. În aceste cazuri este vorba de operarea forţelor şi nu a agenţilor.

---

[2] Rescher, N. 1996. *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, New York, SUNY Press, p. 38.

[3] Rescher, *op. cit.*, 41.

[4] Ibid., 42.

Filosofia procesuală nu refuză din capul locului substanța și atributele sale, ci o examinează din perspectivă procesuală și relațională. „A fi o substanță (lucru-unitate) înseamnă a funcționa drept lucru-unitate în diferite situații, iar a *avea* o proprietate înseamnă a *manifesta* acea proprietate în diferite contexte."[5] Substanțele sunt reconceptualizate drept colecție de procese sau mănunchiuri de forțe.[6] Unitatea în timp a obiectelor fizice se datorează nu continuității componentelor sale materiale sau formei sale fizice, ci unității lor procesuale sau funcționale: „Unitatea unui lucru particular care definește ceea ce el este constă în ceea ce el face", lucrurile fizice nefiind altceva decât unde de stabilitate într-o mare de procese, sau, exprimat nemetaforic, lucrurile sunt instanțieri ale structurilor procesuale.[7] Cât privește structura, după Dewey, aceasta „este mai degrabă un aranjament al evenimentelor în schimbare astfel încât proprietățile care se schimbă încet limitează și direcționează o serie de schimbări rapide și le conferă o ordine pe care ele altfel nu o posedă. Structura este constanță a mijloacelor, a lucrurilor folosite în vederea consecințelor, nu a lucrurilor considerate în sine sau în mod absolut".[8]

Legat de importanța operării substanțelor pentru a detecta proprietățile lor este și statutul proprietăților. Numărul proprietăților intrinseci este foarte limitat, de vreme ce proprietățile sunt dependente de interacțiunile cu alte lucruri. Altfel spus, proprietățile sunt în funcție de relațiile în care intră obiectul.

Chiar dacă ontologia ar fi așezată pe temelia conceptului de substanță, procesul își păstrează statutul fundamental, de vreme ce accesul nostru la proprietățile lucrurilor are loc ca urmare a operării acestora din urmă, respectiv a manifestării proprietăților. În lipsa operării, lucrurile sunt deconectate de la rețeaua cauzală a lumii și rămân inerte și indetectabile.[9]

Influențată de analogia cu organismul, metafizica procesului analizează procesele într-o organizare ierarhică. Procesele sunt compuse din microprocese, iar cele dintâi sunt la rândul lor îmbinate în macroprocese după cum și organismul îmbină organele care sunt organizări ale celulelor. Organizarea ierarhică a feluritelor tipuri de procese este și o sursă a complexificării. Organismul este paradigmatic și în alt sens. Obiectele particulare procesuale sunt multiplicități care se auto-susțin de procese integrate, iar organismul exemplifică în sens plenar acest gen de obiecte.[10]

Accentul filosofiei procesului pe analogia cu organismul, pe proprietățile relaționare și pe procesele rezultate din activitatea unei mulțimi de obiecte este echivalentă asumării unei perspective holiste exprimată prin cererea de cercetare a

---

[5] Ibid., p. 46.
[6] Ibid., p. 52–53.
[7] Ibid., p. 53.
[8] Dewey, J. 1998. ‚Qualitative Thought', în în *Philosophers of Process*, Douglas Brwoning și William T. Meyers (ed.), a 2-a ed., Fordham University Press, p. 247.
[9] Ibid., p. 47.
[10] Rescher, *op. cit.*, p. 54.

obiectelor ținând cont de contextul interacțiunilor lor și refuzului punctului de vedere mecanicist. Peirce a articulat câteva rațiuni împotriva explicației mecaniciste și în favoarea perspectivei evoluționiste asupra existenței: (i) principiile mecanice presupun o acțiune din afara obiectului asupra acestuia, în timp ce principiile evoluției nu necesită o astfel de înruirire externă, pentru că „tendința de creștere se poate presupune că a crescut ea însăși dintr-un germen infinitezimal produs în mod accidental"[11]; (ii) „...pentru că legea ar trebui considerată, mai mult ca orice altceva, un rezultat al evoluției"[12]; (iii) principiile mecanicii sunt legi exacte, iar acestea nu pot produce din omogenitate heteregeneitate, care este trăsătura definitorie a universului; (iv) „... pentru că legea conservării energiei este echivalentă cu propoziția că toate procesele guvernate de legi mecanice sunt reversibile, de unde corolarul imediat că aceste legi nu pot să explice creșterea, chiar dacă nu sunt încălcate în procesul de creștere".[13] La acestea ar mai putea fi adăugat și determinismul propriu mecanicii, în timp ce fenomenele, după Peirce, sunt indeterminate. Legile nu determină complet fenomenele, iar arbitrariul este o sursă a diversității fenomenelor și un factor determinant al lor.[14]

II

Conceptul de proces joacă un rol central într-un domeniu considerat advers metafizicii: în filosofia științei. Wesley Salmon așează la baza perspectivei sale ontice asupra explicației o concepție procesuală a cauzalității.[15] Explicația unui fenomen particular sau a unei regularități constă în opinia lui în indicarea faptelor explicative. Acestea pot fi evenimentele – ceea ce este un termen procesual – care sunt cauzele fenomenului pe care dorim să îl explicăm, procesele cauzale – acestea leagă cauzele de efectele lor – și regularitățile cauzale, care guvernează mecanismele cauzale.[16] Drept care, Salmon dezvoltă o teorie a cauzalității ai cărei termeni cheie sunt procesul cauzal și interacțiunile cauzale. Având în vedere obiectivul articolului de față, mă voi referi doar la cel dintâi.

Dacă gândim în termenii teoriei relativității și a diagramelor spațio-temporale Minkowski, atunci orice obiect, chiar și cele aflate în repaos, sunt procese cauzale. În aceste diagrame spațio-temporale, procesele sunt reprezentate de linii, cum ar fi traiectoria parcursă de o minge de fotbal zburând în direcția portarului sau traiectoria temporală a unui obiect aflat în repaos.

---

[11] Peirce, Charles S. 1990. ‚Arhitectonica teoriilor' în Ch. S. Perice, *Semnificație și acțiune*, trad. Delia Marga, București: Humanitas, p. 163.

[12] Ibid.

[13] Peirce, *op. cit.*, p. 164.

[14] Peirce, *op. cit.*, p. 174; Dewey, *op. cit.*, p. 224, susține o poziție antimecanicistă similară.

[15] Salmon, Wesley C. (1984), *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

[16] Ibid., p. 274.

Nu toate procesele sunt însă cauzale. Acele procese sunt cauzale care pot transmite mărci, în timp ce pseudo-procesele sunt incapabile de aceasta. Capacitatea de a transmite o marcă este criteriul care separă procesele cauzale de pseudo-procese. Un automobil este un process cauzal de vreme ce dacă intră un coliziune cu un obiect, va purta marca acestuia. Umbra pe care automobilul o lasă este pseudo-proces întrucât deformările pe care le obține ea de la coliziunile cu obiectele de pe traseu nu sunt transmise. Umbra este deformată momentan şi ea îşi revine de îndată ce autoturismul depăşeşte obiectul cu pricina. Ambele tipuri de procese manifestă un anumit grad de uniformitate sau structură, însemnând o proprietate obiectivă, non-relațională şi care poate fi detectată. [17] Dar ceea ce le deosebeşte este că un proces cauzal îşi transmite propria structură, în timp ce un pseudo-proces nu şi-o transmite, ci o obține de la alte obiecte. Criteriul mărcii scoate în evidență această trăsătură. Marca este o modificare a structurii procesului şi pentru că procesul cauzal îşi poate transmite structura, el transmite şi marca, adică, structura modificată. Regularitățile pseudo-proceselor depind de regularitățile cauzale exterioare procesului. Cât de constantă este modificarea umbrei autoturismului depinde de obiectele pe care umbra le întâlneşte în calea sa.

Procesul cauzal are rostul conexiunii cauzale fizice şi obiective, căutate de Hume, întrucât leaga cauza de efect. Salmon recurge la soluția lui Russell la paradoxul săgeții pentru a explica cum are loc transmiterea mărcii. Şi anume: "Transmiterea unei mărci de la punctul A al unui proces cauzal la punctual B al aceluiaşi proces *este* faptul că aceasta apare la fiecare punct între A şi B *în absența altor interacțiuni*".[18] Acestă idee stă la baza principiului transmiterii mărcii (TM) care caracterizează înțelegerea sa a cauzalității în *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, modificată ulterior. Salmon formulează contrafactual TM astfel: *Fie P un proces care, în absența interacțiunilor cu alte procese, ar ramâne uniform în ceea ce priveşte caracteristica Q, pe care el ar manifesta-o consistent de-a lungul unui interval care include ambele puncte spațio-temporale A şi B (A ≠ B). În acest caz, o* marcă *(constând în modificarea lui Q în Q') care a fost introdusa în procesul P prin intermediul unei singure intervenții locale la punctual A* este transmisă *la punctual B dacă P manifestă modificarea Q' la B şi la toate etapele procesului dintre A şi B fără intervenții suplimentare*[19].

Autoturismul mutilat de impact, un puls de lumină colorat de o sticlă roşie interpusă între bec şi peretele pe care cade lumina, mingea de fotbal cu energia cinetică modificată în urma loviturii primite din partea atacantului, etc., toate acestea sunt procese cauzale a căror structură a fost modificată şi transmit o marcă.

TM implică continuitatea proceselor cauzale, astfel încât nu are sens să întrebăm cum anume se ajunge la de la A la B întrucât într-un continuu nu există

---

[17] Vezi Salmon, (1994), Causality without Counterfactuals, *Philosophy of Science* 61 (2): 297–312.

[18] Ibid., p. 148.

[19] Ibid., p. 148.

un punct următor. Mai mult, investigația evenimentelor care ar compune procesul este contraproductivă, pentru că ne readuce la paradoxul săgeții.

Şi Phil Dowe articulează o teorie a cauzalității fizice în termeni procesuali.[20] Ceea ce deosebeşte perspectiva sa asupra proceselor cauzale este că acestea poartă o cantitate conservată, iar interacțiunile cauzale constau în interschimbarea a astfel de cantități, care pot fi, de exemplu, masa-energie, impulsul, momentul cinetic, sau sarcina electrică. Adică, în urma interacțiunii proceselor, valoarea cantității conservate se modifică în sensul creşterii cantității conservate a unui proces şi, respectiv, descreşterii cantității altuia.

Ca urmare a elaborărilor lui Dowe şi a criticilor pe care acesta le-a adus lui Salmon, acesta din urmă îşi modifică concepția anterioară asupra proceselor cauzale, înlocuind transmiterea mărcilor cu transmiterea de cantitate conservată sau invariantă[21], menținând în versiunea finală doar conceptul de cantitate conservată, ceea ce a făcut teoria sa să fie foarte asemănătoare celei a lui Dowe. Şi anume: "*Un proces cauzal este linia-reală (world-line) a unui obiect care transmite o mărime non-zero de cantitate conservată în fiecare moment al istoriei sale (fiecare punct spațiotemporal al traiectoriei sale).*"[22]

Renunțând la mărci pentru a explica conceptul de cauză, Salmon accentuează un aspect implicit în concepția sa anterioară. Marca este un simptom al capacității proceselor cauzale de a transmite informație, structură sau influență cauzală[23]. Drept care principiul TM devine: "*Un proces transmite o cantitate conservată* între A şi B *(A ≠ B) dacă* şi numai dacă *acesta posedă* [o mărime fixă a] *acestei cantități la A şi la B şi la fiecare etapă a procesului dintre A şi B în absența vreunei interacțiuni în* intervalul deschis (A, B) *care implică o schimbare a acelei cantități particulare conservate.*"[24]

Absența interacțiunilor scoate în evidență două aspecte ale conceptualizării proceselor cauzale. Dowe observă că absența interacțiunilor impune dificultăți pragmatice în definirea proceselor cauzale întrucât acestea operează în virtutea unor interacțiuni permanente, cum ar fi mişcarea unui obiect sub acțiunea unui câmp.[25] Salmon rezolvă problema acceptând considerentele pragmatice ca sursă de specificare a nivelului de analiză şi a interacțiunilor relevante şi, implicit, permite ignorarea unui vast număr de interacțiuni inutile explicației urmărite[26]. De

---

[20] Dowe sintetizează şi dezvoltă în cartea sa *Physical Causation.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000, punctul său de vedere formulat în câteva articole publicate separat.

[21] Salmon, (1994), Causality without Counterfactuals, *Philosophy of Science* 61 (2): 297–312.

[22] Salmon, (1997), Causality and Explanation: A Reply to Two Critiques, *Philosophy of Science* 64 (3), p. 468.

[23] Salmon, (1994), Causality without Counterfactuals, *Philosophy of Science* 61 (2), p. 303.

[24] Salmon, (1997), Causality and Explanation: A Reply to Two Critiques, *Philosophy of Science* 64 (3), p. 462

[25] Dowe, *op. cit.*

[26] Salmon(1997), Causality and Explanation: A Reply to Two Critiques, *Philosophy of Science* 64 (3), p. 463–464.

exemplu, putem examina zborul unei mingi spre un geam drept un process causal şi ignora coliziunile acesteia cu moleculele aerului, dacă obiectul investigaţiei este geamul spart. Pe de altă parte, absenţa interacţiunilor este o condiţie pentru transmiterea de cantitate conservată. Un proces cauzal transmite o cantiate de la A la B pentru că nimic nu intervine să împiedice aceasta.

Odată cu deosebirea proceselor cauzale de pseudo-procese, conceptul de proces capătă conotaţii cauzale.[27]

Peter Machamer, Lindley Darden, Carl F. Craver, Stuart Glennan, William Bechtel au dezvoltat în ultimii ani ideea de explicaţie mecanicistă readusă în actualitate de Peter Railton[28] Salmon, încorporând în concepţiile lor elemente ale filosofiei procesuale. Unii dintre ei[29] chiar specifică împrumutul de presupoziţii metafizice procesuale.

Machamer *et al*[30] argumentează că o perspectivă asupra mecanismului, termen explicativ central al explicaţiei mecaniciste, care se doreşte adecvată descriptiv, ontic şi epistemic trebuie să încorporeze deopotrivă elemente de ontologie substanţialistă şi procesuală, întrucât, dacă sunt luate izolat, ele sunt conceptualizări parţiale ale realităţii. În consecinţă, ei propun o accepţiune a mecanismelor în termenii entităţilor şi activităţilor lor organizate astfel încât produc în mod regulat schimbări, accentuând însă rolul activităţilor şi, implicit, presupoziţia procesuală[31]. Activităţile produc transformările care dau naştere unor noi stări de fapt. De exemplu, în mecanismele neuronale, neuronul presinaptic transmite semnale neuronului postsinaptic prin intermediul eliberării de molecule care se ataşează de celula postsinaptică şi astfel induc depolarizarea ei. Eliberarea de molecule, ataşarea, depolarizarea sunt exemple de activităţi, care, după cum arată această succintă descriere, sunt desemnate de verbe sau forme verbale. Activităţile sunt o specie de cauze, iar entităţile produc anumite efecte doar pentru că sunt angajate în activităţi. Ceea ce face penicilina este cauza dispariţiei pneumoniei, dar nu penicilina pur şi simplu.

Prioritățile ontică şi epistemologică ale activităţilor justifică rolul lor cheie în caracterizarea explicaţiilor ştiinţifice şi în articularea lor. Activităţile pot fi identificate independent de entităţi şi deşi entităţile sunt cele ce produc activităţi, acestea din urmă nu aparţin entităţilor în acelaşi fel în care proprietăţile structurale ţin de entităţi. Activităţile sunt, în plus, într-o postură ontologică privilegiată în comparaţie cu puterile, capacităţile, tendinţele sau dispoziţiile, de vreme ce acestea

---

[27] Salmon, (1994), Causality without Counterfactuals, *Philosophy of Science* 61 (2), p. 298.

[28] Railton, Peter (1978), A deductive-nomological model of probabilistic explanation, *Philosophy of Science* 45 (2):206–226.

[29] Vezi Machamer, Peter, Lindley Darden, and Carl F. Craver (2000), Thinking about Mechanisms, *Philosophy of Science* 67 (1):1-25, care se sprijină pe Rescher.

[30] Machamer *et al*, *op. cit.*

[31] Bechtel, William, şi Adele Abrahamsen (2005), Explanation: A Mechanist Alternative, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 36:421-441, dezvoltă o perspectivă similară, dar vorbeşte de componente care *operează*. Diferenţele sunt, sub acest aspect, mai degrabă terminologice decât de fond.

pot fi identificate doar dacă sunt exercitate. Mai mult, sub aspect epistemic, învățăm permanența obiectelor pentru că le putem manipula și învățăm ce sunt ele abia după ce învățăm ce pot face ele. Legat de aceasta e și faptul că percepția evenimentelor este fundamentală în raport cu percepția obiectelor, iar memorizarea este semnificativ facilitată dacă sunt folosite în text verbe cauzale la modul activ[32].

Investigarea explicației științifice a dus la deosebirea proceselor robuste de cele fragile produse de mecanisme-lucruri și, respective, mecanisme-proces[33]. Acestă distincție este o specificare a noțiunii de proces cauzal care, la Salmon, acoperea atât procese robuste, cât și pe cele fragile. Funcționarea mașinii de cafea sau formarea gameților sunt exemple de procese robuste și reiterabile. Procesele fragile constau în diversele succesiuni de evenimente a căror organizare este efemeră, dar ale căror componente sunt robuste. De exemplu, succesiunea evenimentelor care au dus la declanșarea primului război mondial este un astfel de mecanism-proces fragil, dar compus din părți robuste. Asasinul putea folosi un alt tip de armă, de la o altă distanță, la o altă oră, etc., dar fiecare dintre aceste componente este robust.

III

Metafizicienilor și filosofii științei împărtășesc pozițiile similare, dar similitudinile sunt obnubilate de diferențele terminologice și de concepte insuficient analizate. În această secțiune examinez câteva cazuri.

Programul care conferă unitate procesului astfel încât acesta se dezvoltă în etape indică mai degrabă un tip complex de proces pentru care în investigațiile filosofiei științei se urmăresc explicații în termenii unor mecanisme elaborate, în sensul lui Salmon și a succesorilor săi. Acest tip de procese, cum ar fi procesul de transmitere a informației ereditare, se deosebește de procesele cauzale simple care constau în transmitere de cantitate conservată, cum ar fi impactul fotonilor pe suprafața retinei. Insistența asupra programului inerent proceselor estompează procesele cauzale fragile, pentru a căror explicare Glennan propune mecanismele-proces.

Distincția dintre procese producătoare de produse și cele transformatoare de stări nu este operată în lucrările care examinează conceptul de mecanism. În acestea se discută în mod obișnuit de produse al mecanismelor, creionul și modificarea de sarcina electrică a unui neuron aparținând aceleiași clase. Aparent utilă, distincția este putin informativă. S-ar părea că lucrurile ușor identificabile spațio-temporal, cum ar fi creioanele, sunt produse de mecanisme, adică procese, mai simple decât stările, de exemplu furtunile. Omul este o substanță identificabilă spațio-temporal în același la fel precum creionul, în pofida diferențelor de

[32] Vezi Machamer, *op. cit.* pentru desfășurarea acestor argumente.

[33] Pentru această distincție vezi Glennan, Stuart (2005), "Modeling mechanisms", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 35:443–464.

complexitate. În pofida acestui fapt, procesul care duce la naşterea oamenilor este nesfârşit mai complex.

Şi distincţia dintre procese rezultate din activitatea unui agent şi cele care sunt produse de o cohortă de componente nu este mai clară, întrucât ea se întemeiază pe criterii vagi de identificare a produselor proceselor şi agenţilor. Ciripitul păsării poate fi la fel de bine văzut drept produs al unei mulţimi de componente care constituie organismul ei, dupva cum şi înflorirea unui arbust nu pare diferită în mod esenţial de scăpărarea unui fulger. La o lectură mai tolerantă, procesele rezultate din activitatea unui agent individual corespund activităţilor şi operaţiilor din descrierea mecanismelor, iar procesele produse de mulţimi de componente corespund funcţionării mecanismelor.

Argumentul lui Dewey în favoarea importanţei structurilor în constituirea proceselor şi distincţiei dintre procese şi succesiuni aleatorii se regăseşte parţial în distincţia lui Salmon între procese cauzale şi pseudo-procese. Ce-i drept, Salmon este cel care conferă conceptului de proces conotaţii cauzale prin demarcarea de pseudo-procese şi îl foloseşte pentru a explica cauzalitatea, folosind informaţiile recente livrate de ştiinţe. Rolul conceptului de proces este diferit în proiectul metafizic al lui Rescher, unde procesul este o categorie fundamentală menită să direcţioneze ordonarea existenţei şi mai puţin explicarea ei.

Obiecţiile de felul celor ale lui Peirce la explicaţia de tip mecanicist pleacă de la o reprezentare a mecanicii şi explicaţiilor corespunzătoare valabile în timpul său. Din perspectiva cercetărilor curente asupra explicaţiei şi asupra fenomenelor biologiei, dar şi a altor fenomene care subsumabile unei perspective evoluţioniste, acestea din urmă nu exclud explicaţia în termeni mecanicişti. Dimpotrivă, explicarea acestor fenomene este înţeleasă în sensul articulării raporturilor dintre părţile componente şi interacţiunile lor, şi este opusă concepţiei nomologice. Explicaţia mecanicistă de azi nu este una care încearcă pur şi simplu sa extindă domeniul mecanicii clasice. Succesul explicaţiei mecaniciste nu depinde însă de aplicarea reprezentării maşinii asupra întregii existenţe, ci ea se aplică local, din aproape în aproape. În consecinţă, determinismul este şi el doar local. Cât priveşte reversibilitatea, ea se aplică doar la mecanismele care ţin de domeniul mecanicii clasice. Putem întoarce acele ceasornicului în orice direcţie dorim, deci, reversibil, dar nu putem transforma vinul în struguri, chiar dacă fermentaţia este un proces explicat prin prisma mecanismelor biochimice. Perspectiva mecanicistă curentă este compatibilă cu aleatoriul. Putem oferi o explicaţie mecanicistă a mutaţiilor genetice fără a exclude aleatoriul occurenţei lor şi fără a fi în stare să îl anticipăm decât probabilistic.

Rolul conceptului de processi de activitate în explicaţia mecanicistă ar putea fi văzută de către metafizicieni drept un succes al proiectului lor. Cercetările amintite din filosofia ştiinţei par o continuare a proiectului metafizic. Ce-i drept, asumarea unor componente procesuale este dictată mai degrabă de natura fenomenelor pentru care ştiinţele au oferit explicaţii paradigmatice pe care le-au

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

examinat filosofii ştiinţei decât de subscrierea explicită la proiectul metafizic. Dintre autorii amintiţi, doar Machamer *et al* se referă la Rescher şi perspectiva procesuală pentru întemeiere ontologică, dar şi aceasta este parţială, întrucât ei preferă un dualism al entităţilor şi activităţilor motivat de adecvarea descriptivă.[34]

La sfârşit, dar nu în cele din urmă, trebuie amintite şi alte câteva teme commune celor douaă perspective asupra procesului. Concepţia metafizică procesuală este în acord cu filosofia ştiinţei atunci când susţine organizarea ierarhică a proceselor – ce-i drept, fără a investiga criteriile de demarcare a nivelelor ierarhiei – importanţa proprietăţilor relaţionale, şi prioritatea epistemologică a proceselor.

[34] Machamer *et al*, *op. cit.*

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 3
FILOSOFIA MENTALULUI

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EXPLICAREA CONŞTIINŢEI*

DAVID M. ROSENTHAL

Abstract. The puzzles about consciousness that have attracted great attention to all, have to do with the question of what it is for a mental state to be conscious. To resolve these puzzles, therefore, we must explain what it is that makes the difference between mental states that are conscious and those which are not. I argue that we can explain that difference by positing a higher-order thought (HOT) that occurs whenever a state is conscious, but not when it is not. I support this hypothesis in part by appeal to the ability that creatures like ourselves have to report noninferentially about their own conscious states, though the hypothesis extends naturally to nonlinguistic creatures as well. I argue that the hypothesis applies no less well to qualitative states, such as sensations, than to intentional states, such as thoughts and desires, and that such the occurrence of a HOT actually explains there being something it's like for one to be in a qualitative state when that state is conscious. Finally, I show how the hypothesis handles cases in which consciousness actually misrepresents what mental states we are in.

Considering that any attempt to explain consciousness must be initiated by distinguishing the various things we call consciousness, we focus here on the consciousness of a mental states. In the first part of our article (chapters I-III), we developed the hypothesis that (a mental state is conscious if it is accompanied by a non-inferential thought. In the second part of the article, we shall discuss the special) case of conscious qualitative states, arguing that an accompanying intentional state can actually result in the experience of a conscious sensory state. Finally, we'll take into consideration two general questions about state consciousness: what function it might have and whether consciousness can misrepresent what mental states we are in.

Dintre fenomenele mentale, nici unul nu pare să reziste atât de bine explicaţiei precum conştiinţa. Parţial, dificultatea se datorează faptului că folosim termenul „conştient", dar şi alţii înrudiţi, să dea seama de anumite fenomene distincte ale căror legături nu sunt întotdeauna clare. Iar acest fapt duce adesea la amestecarea unor fenomene diferite. De aceea, orice încercare de a explica conştiinţa trebuie să înceapă prin a distinge diversele lucruri pe care le numim conştiinţă.

Un astfel de fenomen este strâns legat de simplul fapt de a fi în stare de veghe. Noi descriem oamenii şi alte fiinţe ca fiind conştienţi atunci când sunt în stare de veghe şi sistemele lor senzoriale sunt receptive într-un mod normal pentru o stare de veghe. Numesc acest fenomen *conştiinţă a fiinţei.* În acest sens, conştiinţa este o chestiune biologică, ce constă în aceea că o fiinţă nu este inconştientă - adică aproximativ starea opusă somnului sau Knock out-ului.

---

* Traducere de Bogdan M. Popescu.

Însă noi folosim termenul „conştiinţă" şi pentru alte fenomene care par mult mai greu accesibile înţelegerii şi explicaţiei. Astfel, distingem nu numai între fiinţe conştiente şi inconştiente, ci şi între stări mentale ce sunt conştiente şi cele ce nu sunt. Voi numi această a doua proprietate *conştiinţă de stare*. Este bine cunoscut faptul că nu toate stările mentale sunt conştiente. Stări intenţionale precum credinţele şi dorinţele apar în mod vădit fără a fi conştiente[1]. Şi, în ciuda unor diferenţe de opinie asupra chestiunii, voi argumenta că acelaşi lucru este adevărat şi în privinţa stărilor senzoriale precum durerile şi senzaţiile de culoare. Asemenea stări nu numai că pot apărea în mod inconştient, dar adesea şi apar[2].

Deşi conştiinţa fiinţei şi conştiinţa de stare sunt proprietăţi distincte, este foarte posibil să fie legate în diferite moduri. De exemplu, fiinţele trebuie ele însele să fie conştiente pentru ca oricare stare mentală a lor să fie conştientă, deşi dacă visurile obişnuite sunt în vreun fel stări conştiente, ele constituie contraexemple ale acestei generalizări[3].

Oricum ar sta lucrurile, proprietatea conştiinţei fiinţei este relativ neproblematică. Putem constata acest lucru luând în considerare fiinţe mai puţin înzestrate mental decât noi, ale căror stări mentale nu sunt niciodată conştiente, nici măcar atunci când sunt în stare de veghe[4]. Toate stările lor mentale sunt asemănătoare stărilor mentale inconştiente în care ne aflăm atunci când suntem trezi. Fără îndoială, unele fiinţe sunt într-adevăr astfel, să spunem broaştele. Şi este evident că atunci când nici una dintre stările mentale ale unei fiinţe nu este conştientă, nu este nimic problematic în privinţa a ceea ce înseamnă pentru fiinţa respectivă să fie conştientă. Unii teoreticieni ar putea nega că un astfel de caz este posibil, susţinând că nici o fiinţă nu trece drept conştientă decât dacă unele dintre stările mentale în care se află sunt stări conştiente. Dar aceasta nu pare decât o extrapolare nefondată a stării umane normale de veghe la cazul tuturor fiinţelor. În plus, chiar dacă poziţia lor ar fi corectă, conştiinţa de stare este cea care introduce vădit mister.

De aceea, ceea ce este problematic în privinţa conştiinţei trebuie să fie o chestiune ce ţine nu de conştiinţa fiinţei, ci de conştiinţa stărilor mentale ale unei fiinţe, întrucât conştiinţa fiinţei implică faptul de a fi receptiv la stimulii senzoriali, dacă stările senzoriale ar fi toate conştiente, orice fiinţă conştientă s-ar afla cu necesitate în anumite stări conştiente. Dar şi atunci, ar fi conştiinţa stărilor, nu a fiinţei, cea care pare să nască misterul.

---

[1] După John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1992. Folosesc aici „stare intenţională" pentru a mă referi la stări precum credinţele şi dorinţele care manifestă conţinut propoziţional alături de o atitudine mentală.

[2] Pentru unele observaţii asemănătoare despre diferitele folosiri ale „conştiinţei" v. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1970, II, p. 535–536.

[3] „Obişnuit" exclude aşa-numitele visuri hipnotice ce apar într-o stare de semi-veghe. Intuiţiile aici nu sunt deloc hotărâtoare. Sunt stările de vis foarte intense stări conştiente? Trebuie să fim conştienţi atunci când ne aflăm în ele? Întrucât este departe de a fi clar ce să spunem despre aceste chestiuni, este posibil la fel de bine ca stările conştiente să poată apărea fără ca fiinţa însăşi să fie conştientă.

[4] Nu există, desigur, nici un *mod* de a fi conştientă pentru o asemenea fiinţă - nici un mod de a fi *pentru* fiinţa respectivă. Dar aceasta nu înseamnă că nu există nici un mod de *a fi* conştient.

Din acest motiv, mă voi ocupa aici de conştiinţa de stare. După ce voi pune unele fundamente în secţiunea I, voi continua în secţiunea a II-a să elaborez o ipoteză despre ce înseamnă pentru o stare mentală să fie conştientă. În această ipoteză, o stare mentală este conştientă dacă este însoţită de un tip specific de gând. Aceasta se întâmplă indiferent dacă starea care este conştientă este o stare intenţională sau o stare senzorială. Apoi, secţiunea a III-a susţine ipoteza cu un argument ce recurge la abilitatea pe care fiinţe ca noi o au să relateze în mod neinferenţial despre propriile lor stări conştiente.

1. CONŞTIINŢA DE STARE ŞI CONŞTIINŢA TRANZITIVĂ

Orice altceva am mai putea descoperi despre conştiinţă, este clar că, dacă cineva este complet inconştient de o stare mentală, acea stare nu este o stare conştientă. O stare poate desigur să fie conştientă fără ca cineva să-i acorde atenţie conştientă şi, într-adevăr, chiar fără să fie conştient de fiecare aspect mental al stării respective. Dar dacă cineva nu este deloc conştient de o stare, acea stare nu este o stare conştientă. Această observaţie reprezintă un bun început pentru o teorie a conştiinţei de stare. Deoarece este suficient ca o stare să nu fie conştientă ca cineva să fie complet inconştient de ea, a fi conştient de o stare este o condiţie necesară pentru ca acea stare să fie o stare conştientă.

Cu toate acestea, a fi conştient de o stare mentală nu este şi o condiţie suficientă pentru ca starea respectivă să fie conştientă. Există moduri în care putem fi conştienţi de stările noastre mentale chiar şi atunci când acele stări nu sunt stări conştiente. Aşadar, dacă putem înlătura acele moduri, vom rămâne cu modul particular în care suntem conştienţi de stările noastre mentale, când acele stări sunt stări conştiente. Iar aceasta ne-ar oferi o condiţie care este atât necesară, cât şi suficientă pentru ca o stare mentală să fie conştientă.

Pentru scopul de faţă, voi vorbi interşanjabil de faptul de a avea conştienţă *(being aware)* şi de faptul de a avea conştiinţă *(being conscious)* de un lucru. Prin urmare, strategia mea este de a explica faptul unei stări de a fi conştiente în termenii faptului de a avea conştiinţă de acea stare într-un anumit mod. Nici un cerc vicios nu este implicat aici, întrucât explicăm un fenomen în termenii altuia. Una este pentru noi să fim conştienţi de ceva - ceea ce am putea numi *conştiinţă tranzitivă* - şi alta pentru o stare să fie o stare conştientă - ceea ce numesc *conştiinţă de stare.* Noi înţelegem conştiinţa tranzitivă - faptul că suntem conştienţi *de* lucruri - independent de înţelegerea a ceea ce înseamnă pentru stările mentale să fie stări conştiente. Suntem tranzitiv conştienţi de ceva în virtutea faptului că suntem fie într-o stare intenţională, fie într-una senzorială al cărei conţinut este orientat către acel lucru. Iar faptul că o stare are un anumit conţinut este o proprietate distinctă de aceea a unei stări de a fi conştientă[5].

[5] Chiar dacă toate senzaţiile sunt conştiente, modul de a fi *despre* ceva al unei senzaţii ar fi o funcţie nu a faptului de a fi conştientă, ci mai degrabă a modurilor prin care ea se aseamănă şi diferă calitativ de alte senzaţii comparabile. Strict vorbind, stările mentale nu sunt conştiente de lucruri; mai degrabă, fiinţele sunt conştiente de lucruri in virtutea faptului că se află în stări conştiente.

Pare relativ necontroversat că o stare de care cineva nu este sub nici o formă conştient tranzitiv nu poate fi o stare conştientă. Chiar şi concepţia lui Descartes, care încă ne influenţează profund, este conformă cu această observaţie comună, întrucât el descrie invariabil stările pe care le numim conştiente drept stări de care suntem conştienţi în mod nemediat. Cu toate acestea, Fred Dretske a criticat de curând observaţia că suntem conştienţi de toate stările noastre conştiente. Potrivit lui Dretske, faptul că o stare este conştientă nu constă în aceea că cineva este conştient de starea respectivă; mai degrabă, o stare este conştientă dacă, în virtutea faptului de a fi în acea stare, cineva este conştient de ceva sau este conştient că ceva se întâmplă, însă orice stare mentală satisface această condiţie; aşadar, Dretske trebuie să susţină că toate stările mentale sunt stări conştiente. Ca atare, el consideră că prezentarea presupuselor cazuri de stări mentale inconştiente este neconvingătoare. Astfel, adesea se spune că un şofer de cursă lungă a cărui atenţie scade percepe strada în mod inconştient[6], dar Dretske observă corect că percepţia poate fi lipsită de atenţie fără a înceta să fie conştientă[7].

Există, cu toate acestea, multe alte exemple de stări mentale inconştiente care pot fi convingătoare. Adesea, în mod conştient ne frământăm în faţa întrebării ce anume să facem sau cum să rezolvăm o problemă, pentru ca răspunsul să ne parvină mai târziu, fără ca în intervalul de timp scurs problema să fi stat în faţa minţii noastre. Deşi din perspectiva persoanei întâi nu pare că ne-am gândit la problemă, este clar că asta trebuie să fi făcut. Şi, spre deosebire de cazul şoferului de cursă lungă, aici nici o îndreptare a atenţiei n-ar schimba lucrurile. De asemenea, adesea primim informaţie senzorială fără a fi conştienţi deloc că facem acest lucru, fiindu-ne indiferent spre ce ne îndreptăm atenţia. Întrucât, din perspectiva persoanei întâi, pare că nu ne aflăm în nici o stare senzorială relevantă, acele stări nu sunt stări conştiente.

Totuşi, Dretske argumentează că există contraexemple reale la ideea că suntem tranzitiv conştienţi de toate stările noastre conştiente. Pentru a adapta puţin argumentul lui, să luăm două peisaje, unul cu zece copaci, iar celălalt identic cu primul, dar cu un copac lipsă. Şi să presupunem că privesc în mod conştient ambele peisaje şi că, într-adevăr, văd în mod conştient toţi copacii din fiecare peisaj. Dar să presupunem, în cele din urmă, că, în pofida tuturor aparenţelor, nu observ nici o diferenţă între cele două peisaje.

Dretske consideră în mod rezonabil că în acest caz am experienţe conştiente ale ambelor peisaje, incluzând toţi copacii din fiecare. În plus, există o parte din experienţa conştientă a celor zece copaci, care nu face parte din experienţa

---

[6] Cea mai cunoscută versiune a exemplului se datorează lui D. M. Armstrong, *What is Consciousness?*, în cartea sa *The Nature of Mind*, St. Lucia, Queensland, University of Queensland Press, 1980, p. 55–67. Vezi Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge: Massachusetts: MIT Press/Bradford Books, 1995, p. 104–105.

[7] *Conscious Experience*, *Mind*, 102, 406 (aprilie 1993): p. 263–283; retipărit în Dretske, *Perception, Knowledge, and Belief: Selected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 113–137; *Naturalizing the Mind*, cap. 4.

conştientă a celor nouă copaci. Acea parte este ea însăşi o experienţă conştientă - experienţa conştientă a unui copac, însă, pentru că nu sunt tranzitiv conştient de diferenţa dintre cele două peisaje, Dretske conchide că nu voi fi tranzitiv conştient de experienţa acelui copac în plus. Dacă lucrurile stau astfel, experienţa copacului în plus este o experienţă conştientă de care nu sunt tranzitiv conştient[8].

Acest lucru nu constituie o întâmplare ezoterică. El apare desigur tot timpul; luăm un peisaj care este o versiune puţin mai târzie a altuia, uşor schimbată, fără a sesiza schimbarea. Aşadar, dacă argumentul lui Dretske este valid, noi adesea nu reuşim să fim conştienţi de experienţele noastre conştiente[9].

Dar argumentul nu este valid. Cineva poate fi conştient de o experienţă într-o privinţă şi să nu fie conştient de ea în alta. De exemplu, cineva poate fi conştient de o experienţă vizuală ca fiind o experienţă a unei pete neclare, însă fără să fie şi o experienţă a unui anumit tip de obiect. În mod similar, cineva poate fi conştient de experienţa copacului în plus ca o experienţă a unui copac sau chiar doar ca o parte a experienţei sale de ansamblu, fără să fie deloc conştient de el ca lucrul care face diferenţa dintre experienţele celor două peisaje. După câte se pare, asta se întâmplă în cazul constructelor lui Dretske. Dretske nu a descris o stare conştientă de care cineva să nu fie tranzitiv conştient.

Există o complicaţie în discuţia lui Dretske ce merită menţionată. Dretske insistă că a fi conştient de o diferenţă, spre deosebire de a fi conştient de obiecte şi întâmplări concrete, se reduce întotdeauna la a fi conştient „că o asemenea diferenţă există"[10]. El ar putea astfel să susţină că a fi conştient de o diferenţă înseamnă întotdeauna a fi conştient de ea ca diferenţă. Dar aceasta nu va ajuta la nimic. Experienţa copacului în plus este aceea în virtutea căreia cele două experienţe de ansamblu diferă. Cu toate acestea, cineva poate fi conştient de lucrul în virtutea căruia ele se întâmplă să difere fără a fi conştient că ele într-adevăr diferă. Aşa cum a spus Dretske, cineva poate fi conştient de acel lucru în virtutea

---

[8] *Conscious Experience*, p. 125–128; cf. *Naturalizing the Mind*, p. 112–113.

[9] Cineva ar putea obiecta că, în orice caz, suntem conştienţi de stările noastre conştiente atunci când suntem conştienţi introspectiv de ele. Pentru a dejuca această obiecţie, Dretske a argumentat recent că introspecţia se aseamănă cu ceea ce el numeşte percepţie transferată. Aşa cum luăm la cunoştinţă cât de plin este rezervorul de benzină, uitându-ne la indicator, la fel luăm la cunoştinţă în ce stare mentală ne aflăm observând ceea ce vedem. Prin aceasta devenim conştienţi *că* ne aflăm într-o anumită stare mentală, dar nu şi că suntem conştienţi *de* acea stare. (Dretske, *Introspection*, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, CXV [1994/95]: p. 263–278 şi *Naturalizing the Mind*, cap. 2.)

În această propunere ingenioasă, introspecţia este o chestiune de a lua cunoştinţă de modul în care cineva îşi reprezintă lucrurile (p. 274–275). Dar introspecţia este mai bine interpretată ca luare la cunoştinţă de starea mentală în care se află cineva, independent de modul în care o stare reprezintă realitatea nonmentală. Dar chiar dacă Dretske are dreptate în privinţa a ceea ce este introspecţia, doar văzând că îmi reprezint lucrurile ca fiind într-un anumit mod nu va produce introspecţie decât dacă văd aceasta în mod conştient. Prin urmare, fie argumentul se bazează pe presupoziţia lui Dretske că toate stările mentale sunt conştiente, fie trebuie să ofere o nouă abordare privind ce înseamnă pentru stări să fie conştiente.

[10] *Conscious Experience*, 128; cf. p. 117–118.

căruia ele diferă, dar nu şi de diferenţa dintre ele[11]; într-adevăr, el recunoaşte în mod explicit că aceasta se poate întâmpla[12]. De aceea, argumentul lui Dretske nu subminează observaţia comună că suntem tranzitiv conştienţi de toate stările noastre conştiente[13].

2. IPOTEZA

Să ne întoarcem aşadar la întrebarea privind caracterul special al modului în care suntem tranzitiv conştienţi de stările noastre mentale atunci când acele stări sunt stări conştiente. Poate că lucrul cel mai evident este că atunci când o stare este conştientă, suntem conştienţi de ea într-un mod care pare nemediat. Descartes a subliniat acest caracter intuitiv nemediat[14], pe care mulţi l-au apreciat că trimite la o teorie carteziană a minţii în care proprietatea de a fi conştientă al unei stări mentale este o proprietate intrinsecă a acelei stări. Dacă nimic nu mediază între o stare şi modul cuiva de a fi tranzitiv conştient de ea, poate că această conştiinţa tranzitivă este ceva intern stării însăşi.

Dar intuiţia despre caracterul nemediat nu dovedeşte că faptul de a fi conştientă al unei stări mentale este ceva intern acelei stări. Din perspectiva persoanei întâi pare că nimic nu mediază între stările conştiente de care suntem conştienţi şi conştiinţa noastră tranzitivă a lor. Dar toate acestea demonstrează că, dacă ceva mediază între o stare conştientă şi conştiinţa noastră tranzitivă a ei, factorul de mediere nu este unul de care să fim conştienţi. Iar absenţa medierii conştiente nu este un motiv pentru a considera că medierea inconştientă nu are

---

[11] În interesantul său studiu *Dretske on HOT Theories of Consciousness,* William Seager oferă în mod independent o abordare similară a modului în care argumentul lui Dretske nu reuşeşte să submineze ipoteza HOT (*Analysis* 54. I, [ianuarie 1994], p. 270–276, îndeosebi p. 275–276).

[12] Dar cititorii care au fost conştienţi doar de lucrul în care consta diferenţa dintre Alpha şi Beta [cele două mulţimi din exemplul lui Dretske] nu au fost conştienţi de faptul diferenţei dintre Alpha şi Beta." *(Conscious Experience,* p. 128).

[13] John R. Searle neagă, de asemenea, că noi suntem conştienţi de stările noastre mentale, deşi din motive diferite de cele ale lui Dretske. „În privinţa subiectivităţii conştiente, nu există nici o distincţie între observaţie şi lucru observat" *(The Rediscovery of the Mind,* p. 97). Contextul clarifică faptul că Searle neagă nu numai că putem observa stările noastre conştiente, ci că suntem conştienţi de ele în general, în modul în care suntem conştienţi de alte lucruri: „Nu putem accede la realitatea conştiinţei în modul în care, folosind conştiinţa, putem accede la realitatea altor fenomene" (p. 96–97). Aceasta se întâmplă deoarece „în privinţa subiectivităţii conştiente, nu există nici o distincţie între observaţie şi lucru observat" (p. 97). Searle argumentează acest lucru recurgând la ideea că putem descrie conştiinţa doar în termenii a ceea ce este conştiinţă *de* (p. 96). Dar chiar dacă lucrurile stau astfel, vor exista stări în virtutea cărora suntem conştienţi de lucruri. Prin urmare, nu rezultă că nu există stări în virtutea cărora suntem conştienţi de stările noastre conştiente.

[14] „Cuvântul «gândire» se aplică la tot ceea ce există înăuntrul nostru astfel încât suntem imediat conştienţi de aceasta" (Expunerea geometrică la *Cel de-al doilea şir de răspunsuri, Oeuvres de Descartes,* editori Charles Adam şi Paul Tannery, Paris, J. Vrin. 1964-1965, VII, p. 160).

loc[15]. Incapacitatea de a aprecia acest lucru i-a condus pe unii să susţină că suntem conştienţi de stările noastre conştiente într-un mod complet diferit de cel în care suntem conştienţi de orice altceva.

Chiar şi atunci când ceva mediază între o stare mentală conştientă şi modul nostru de a fi conştienţi de ea, putem fi conştienţi de factorul de mediere; doar că nu putem fi conştienţi de el ca mediind. Să ilustrăm prin ceea ce se întâmplă în percepţie. Atunci când percepem în mod conştient lucruri, stările noastre senzoriale conştiente mediază între percepţiile noastre şi obiectele pe care le percepem, şi întrucât acele stări sunt conştiente, suntem conştienţi de ele. Cu toate acestea, nimic în aceste cazuri nu pare în mod intuitiv să medieze. Aceasta se întâmplă deoarece noi nu suntem conştienţi de nimic ca mediind. Şi cea mai bună explicaţie pentru aceasta, la rândul ei, este că stările senzoriale conştiente care de fapt mediază nu apar în nici o inferenţă conştientă pe care se bazează percepţia noastră. La fel stau lucrurile cu modul în care suntem conştienţi de stările noastre mentale conştiente. Modul nostru de a fi conştienţi de ele pare nemediat pentru că suntem conştienţi de ele într-un mod care nu se bazează pe nici o inferenţă conştientă, cu alte cuvinte nici una de care să fim conştienţi[16].

Să luăm următorul caz. Sunt iritat, dar nu sunt conştient de aceasta. Deşi iritarea mea nu este conştientă, tu observi comportamentul meu indispus şi îmi spui că sunt iritat. Există două feluri în care aş putea reacţiona. Aş putea accepta ceea ce îmi spui, dar cu toate acestea să nu simt nici o iritare conştientă. Credinţa mea că sunt iritat ar fi rezultatul unei inferenţe conştiente bazată pe remarca ta şi probabil

---

[15] Medierea inconştientă, în plus, poate avea loc la fel de bine; factori de care nu suntem în nici un fel conştienţi adesea mediază cauzal între stări mentale distincte, chiar şi atunci când suntem conştienţi de ele din perspectiva persoanei întâi. Sentimentul nostru intuitiv că nu suntem conştienţi de stările noastre conştiente în nici un fel care să fie mediat poate fi ceea ce îl conduce pe Searle să susţină că nu există nici o modalitate în care să fim conştienţi *de* stările noastre conştiente (vezi, n. 13). De asemenea, distinge acest caz de modul în care suntem perceptiv conştienţi de lucruri, situaţie când suntem uneori conştienţi de factorul de mediere ce intervine

[16] Este nevoie de o mică ajustare la aceasta. Cineva ar putea susţine o teorie în care o inferenţă mediază între modul nostru de a fi conştienţi de stările noastre conştiente şi stările însele, deşi suntem conştienţi de acea inferenţă numai printr-o altă inferenţă bazată pe teorie. (îi mulţumesc lui Eric Lormand pentru a fi indicat această posibilitate.) Noi vom considera în continuare drept conştient aceleaşi stări, chiar dacă teoria ne face conştienţi de medierile inferenţiale. Putem avea în vedere acest lucru stipulând că, dacă o stare este conştientă, suntem conştienţi de ea într-un mod care nu cere să fim conştienţi de vreo inferenţă ce poate apărea. Modul nostru de a fi conştienţi de starea respectivă se poate baza pe o inferenţă, dar nu pe modul nostru de a fi conştient de ea. Aceasta tranşează o posibilitate asemănătoare. Să presupunem că inferenţele de care nu suntem conştienţi în mod normal mediază între modul nostru de a fi conştienţi de stările noastre conştiente şi acele stări. Chiar dacă devenim cumva conştienţi de unele dintre acele inferenţe fără ajutorul teoriei, vom considera aceleaşi stări drept conştiente. Stipularea ajustată are grijă de aceasta, întrucât nimic din ce urmează nu depinde de acest lucru, voi omite această condiţie. Dacă modul în care suntem conştienţi de stările noastre conştiente s-ar baza uneori pe inferenţe conştiente, atunci am şti cum devenim conştienţi de acele stări. Deşi suntem conştienţi de stările noastre conştiente, în general, din perspectiva persoanei întâi, noi nu avem nici o idee cum devenim conştienţi de ele. Această ignoranţă ajută la explicarea aerului de mister care înconjoară conştiinţa de stare.

derivată şi din conştientizarea comportamentului meu relevant[17], însă există şi o altă posibilitate: remarca ta m-ar putea determina să devin conştient de iritare independent de orice astfel de inferenţă conştientă. În acest caz, iritarea mea ar deveni o stare conştientă.

O stare de a fi conştient presupune ca cineva să fie conştient în mod neinferenţial de acea stare. Putem oare să explicăm mai departe modul în care suntem tranzitiv conştienţi de stările noastre conştiente? Există două mari moduri de a fi tranzitiv conştienţi de lucruri. Suntem conştienţi de ceva atunci când îl vedem, auzim sau percepem într-un alt mod. Şi suntem conştienţi de ceva atunci când avem un gând despre acesta. Ce tip de conştiinţă tranzitivă este relevantă aici? Atunci când stările noastre mentale sunt conştiente, percepem cumva acele stări sau avem gânduri despre ele?

Modelul perceptiv poate părea seducător. Atunci când percepem lucruri, intuitiv, părem să fim direct conştienţi de ele; nimic nu pare să medieze între percepţiile noastre şi obiectele pe care le percepem[18]. Aşadar modelul perceptiv poate explica vădit caracter nemediat al modului în care suntem conştienţi de stările noastre conştiente. Dar acest avantaj al modelului perceptiv nu ne va ajuta să decidem între el şi concepţia alternativă că suntem conştienţi de stările noastre conştiente prin aceea că avem gânduri despre ele. Chiar dacă gândurile noastre se bazează adesea pe inferenţe conştiente implicând percepţii sau alte gânduri, de multe ori nu o fac.

Totuşi, există o altă consideraţie care pare să favorizeze modelul perceptiv. O teorie a conştiinţei trebuie să explice dimensiunea calitativă a stărilor noastre senzoriale conştiente. Iar percepţia întotdeauna implică unele calităţi senzoriale. Aşadar, dacă suntem conştienţi de stările noastre conştiente prin perceperea lor, poate că putem explica dimensiunea calitativă a conştiinţei ca fiind datorată acelei perceperi de ordin mai înalt. Cu toate acestea, o astfel de explicaţie în cel mai bun caz doar ar amâna rezolvarea problemei, întrucât aspectul calitativ al acestei perceperi de ordin mai înalt ar trebui la rândul său explicat.

Consideraţiile care favorizează modelul perceptiv nu numai că nu reuşesc să stea în picioare, în plus, există şi motive pentru a respinge acest model. Perceperea de ordin mai înalt ar trebui să manifeste calităţi mentale caracteristice; ce fel de

---

[17] Inferenţa care mediază conştient între stările mentale şi faptul de fi conştient de ele al cuiva nu trebuie să treacă de la starea mentală la faptul de a fi conştient de ea al cuiva; de obicei inferenţa conştientă va începe, în schimb, de la observarea comportamentului cuiva sau de la remarcile celorlalţi. Şi întrucât acele lucruri sunt datorate din punct de vedere cauzal stării mentale a cuiva, o asemenea inferenţă trece ca mediind între starea mentală şi faptul de a fi conştient al cuiva de ea. Nu trebuie să excludem posibilitatea încrederii în observaţie. Intuitiv, faptul de a fi conştient al cuiva de o stare mentală poate fi nemediat, chiar dacă se bazează pe observaţie, atâta timp cât el nu este conştient că face aceasta. Iar aceasta va fi astfel dacă nu ne bazăm pe nici o inferenţă conştientă. De exemplu, dacă cineva bagă de seamă mersul său voios şi astfel, fără nici o inferenţă de care să fie conştient, trage concluzia că este bucuros, modul în care este conştient că este bucuros este unul intuitiv nemediat.

[18] Deşi recunoaştem prin reflecţie că medierea de fapt are loc, în mod normal nici o inferenţă conştientă nu nemediat şi, aşa cum am observat, aceasta este ceea ce contează pentru intuiţia caracterului imediat.

calităţi ar putea fi acelea? O posibilitate este că percepţia de ordin mai înalt şi starea pe care o percepem ar manifesta aceeaşi calitate senzorială. Dar această ipoteză nu este susţinută teoretic. Atunci când percepem ceva, calitatea stării noastre perceptive este distinctă de orice proprietate a obiectului pe care îl percepem. Când vedem o roşie, de exemplu, roşeaţa din senzaţia noastră nu este aceeaşi proprietate cu roşeaţa roşiei[19]. Prin urmare, nu avem nici un motiv să credem că acele calităţi de ordin mai înalt ar fi aceleaşi cu cele ale stărilor noastre inferioare.

Cu toate acestea, dacă cele două tipuri de calităţi - de ordin mai înalt şi cele de ordin inferior, ar fi distincte, rămâne un mister ce ar putea fi acele calităţi de ordin mai înalt. Ce calităţi mentale există în vieţile noastre mentale, altele decât cele ce caracterizează stările noastre senzoriale de ordinul întâi? Şi dacă acele calităţi de ordin mai înalt nu sunt nici de acelaşi fel cu şi nici distincte de calităţile noastre de ordinul întâi, stările noastre de ordin mai înalt, în virtutea cărora suntem conştienţi de stările noastre conştiente nu pot avea calităţi deloc. Dar dacă acele stări de ordin mai înalt nu au proprietăţi calitative, ele pot fi stări intenţionale de ordin mai înalt doar de un singur fel[20].

De aceea, trebuie să respingem modelul perceptiv al modului în care suntem tranzitiv conştienţi de stările noastre conştiente. Singura alternativă este că suntem conştienţi de stările noastre conştiente în virtutea faptului că avem gânduri despre ele. Întrucât aceste gânduri sunt despre alte stări mentale, mă voi referi la ele ca *gânduri de ordin mai înalt* (HOT-uri - Higher Order Thought).

Aceasta restrânge întrucâtva modul în care suntem tranzitiv conştienţi de stările noastre mentale când acele stări sunt conştiente. Dar putem restrânge lucrurile şi mai mult. Atunci când o stare mentală este conştientă, noi suntem conştienţi că ne aflăm în acea stare; aşadar, conţinutul HOT-urilor noastre trebuie să fie, aproximativ, că cineva se află exact în acea stare[21]. Şi întrucât doar a fi

---

[19] Despre aceasta vezi David M. Rosenthal, *The Colors and Shapes of Visual Experiences,* în *Consciousness and Intentionalily: Models and Modalities of Attribution,* editor Denis Fisette, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 137–169; şi *The Independence of Consciousness and Sensory Quality*, în *Consciousness: Philosophical Issues,* 1, 1991, editor Enrique Villanueva, Atascadero, California, Ridgeview Publishing Company, 1991, p. 15–36, ce va fi retipărit în *Consciousness and Mind,* Oxford, Clarendon Press.

[20] Aceste consideraţii sunt reminiscenţe dintr-un argument al lui Aristotel din *De anima* III, 2. 425bl2-4, deşi Aristotel a susţinut de asemenea că roşeaţa percepţiilor noastre este întocmai aceeaşi calitate ca roşeaţa obiectelor fizice (de exemplu, *De anima* II, 5, 418a4, II, 11, 423b3I, II, 12, 424al8, III, 2, 425b23). Poate că acele calităţi ale stărilor de ordin mai înalt sunt cele pe care par să le aibă stările noastre senzoriale, iar calităţile de ordin mai redus nu apar în modul nostru de a fi în stări senzoriale. Dar localizând calităţile care apar în modul de a fi în stări senzoriale la nivelul mai înalt nu ajută la explicarea dimensiunii calitative a acelor stări.

[21] Preocuparea că fiinţe nelingvistice nu se pot afla în stări intenţionale cu un asemenea conţinut sofisticat poate de asemenea motiva preferinţa pentru modelul perceptiv întrucât percepţia este un fenomen mental mai puţin sofisticat. Dar pentru a te afla în astfel de stări intenţionale este nevoie de o bogăţie conceptuală redusă. Conceptul de sine, de exemplu, n-are nevoie decât de distincţia dintre cineva şi orice altceva. Iar starea însăşi poate fi conceptualizată într-un mod relativ minimal, să spunem, doar ca un anumit fel în care este fiinţa respectivă.

dispus de a avea un gând despre ceva nu face pe cineva conştient de acel lucru, HOT trebuie să fie mai degrabă un gând ocurent, decât doar o dispoziţie de a gândi că cineva se află în starea vizată. Mai mult, când suntem conştienţi de ceva, fiind într-o stare intenţională care este despre acel lucru, starea intenţională este în mod normal asertorică. Într-adevăr, este posibil ca faptul de a fi într-o stare intenţională a cărei atitudine mentală nu este asertorică să nu ducă la aceea că cineva este conştient de lucrul despre care este starea intenţională[22]. Prin urmare, trebuie să insistăm ca HOT să aibă o atitudine mentală asertorică[23]. În cele din urmă, pentru a surprinde intuiţia despre caracterul imediat, am văzut că HOT-urile noastre trebuie să fie independente de orice inferenţă de care suntem conştienţi. De aceea, ipoteza noastră este că o stare mentală este conştientă doar în cazul în care este însoţită de un gând neinferenţial, nedispoziţional şi asertoric cu consecinţa că cineva se află în acea stare particulară[24].

---

[22] Prin urmare, HOT-urile nu sunt despre conţinuturi intenţionale pur şi simplu, ci despre stări intenţionale complete: conţinuturi plus atitudini mentale. Dacă mă îndoiesc sau mă întreb dacă un anumit obiect fizic este roşu, sunt conştient de acel obiect; în mod similar, dacă mă aştept, sper sau doresc să fie. Însă nu îndoiala, interogaţia, speranţa sau dorinţa sunt cele care mă fac conştient de obiectul respectiv. Mai degrabă, dacă mă îndoiesc că obiectul este roşu sau doresc ori suspectez că este, trebuie de asemenea să cred în mod asertoric că obiectul se află acolo sau există şi sunt conştient de obiect în virtutea faptului că am acel gând asertoric. Acest lucru este evident deoarece, într-un asemenea caz, nu aş fi conştient de obiect ca fiind roşu, ci doar ca ceva ce există. Conţinutul conştiinţei mele este determinat nu de conţinutul stării mele intenţionale neasertorice, ci de starea asertorică. În mod similar stau lucrurile cu stările intenţionale despre propriile noastre stări mentale; faptul de a fi în stări intenţionale neasertorice despre stările mentale ale cuiva face pe cineva conştient că se află în acele stări numai dacă ele solicită ca el să aibă şi gândul asertoric că se află în acea stare. Meritã observat un argument al lui Robert M. Cordon, potrivit căruia multe emoţii trebuie însoţite de credinţe corespunzătoare; faptul de a fi furios că *p*, de exemplu, cere a crede acel *p*. *(The Structure of Emotions: Investigations in Cognitive Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 47 şi urm.) Dacă este astfel, credinţa respectivă ar explica de ce atunci când cineva este furios că *p*, este conştient de tot despre ceea ce este [p]. În orice caz, acest rezultat depinde de descrierea emoţiei în termenii conţinutului său intenţional. Astfel, dacă cineva descrie o persoană nu ca fiind furioasă că *p*, de exemplu, ci ca fiind furioasă din cauza lui *p*, nu este implicată nici o credinţă corespunzătoare.

[23]Aceasta ne ajută să răspundem la o obiecţie interesantă. Teoria freudiană poate părea că postulează stări care sunt inconştiente în ciuda faptului că sunt însoţite de HOT-uri adecvate. (Această idee a fost susţinută de Georges Rey şi Stephcen Schiffer.) însă nu este uşor să aducem exemple convingătoare. Plăcerea sau vinovăţia în privinţa stărilor reprimate nu o vor face, pentru că plăcerea şi vinovăţia nu sunt asertorice; prin urmare, adesea nu suntem conştienţi de obiectele plăcerii sau vinovăţiei noastre - chiar şi atunci când acele stări sunt conştiente. În plus, chiar dacă putem aduce exemple plauzibile, este departe de a fi evident că teoria freudiană cere să descriem situaţia ca implicând stări inconştiente însoţite de HOT-uri, întrucât există de obicei câteva explicaţii la fel de bune pentru orice astfel de fenomen. De asemenea, este important de observat că stările reprimate sunt rareori stări inconştiente. Mai degrabă, ele sunt de obicei stări pe care le deghizăm reprezentând radical greşit conţinutul lor sau de la care ne abatem atenţia creând un zgomot mental complicat.

[24] Potrivit lui Searle, conţinutul intenţional al stărilor perceptive se referă întotdeauna chiar la acele stări; dacă văd un vagon de tren galben, conţinutul percepţiei mele vizuale este „că acolo există un vagon de tren galben şi că există un vagon de tren galben care cauzează această experienţă vizuală" *(Intentionality; An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge, Cambridge University

O problemă pe care această ipoteză pare să o întâmpine este că, chiar şi atunci când ne aflăm în mai multe stări conştiente, de obicei nu suntem conştienţi că avem asemenea HOT-uri. Dar aceasta nu este o dificultate. Noi suntem conştienţi de HOT-urile noastre doar atunci când acele gânduri sunt ele însele conştiente, iar aceasta se întâmplă rareori, în plus, ipoteza explică bine de ce lucrurile trebuie să stea astfel. HOT-urile pe care ea le susţine sunt gânduri conştiente numai atunci când sunt însoţite, la rândul lor, de gânduri de ordin încă mai înalt despre ele iar aceasta are loc rar. Mai mult, neavând HOT-uri conştiente nu dovedeşte sub nici o formă că nu avem HOT-uri care nu reuşesc să fie conştiente.

Există un alt motiv pentru care este util să distingem cazurile în care HOT-urile sunt conştiente de acelea în care nu sunt. Modul în care suntem conştienţi de obicei de stările noastre conştiente diferă de modul în care suntem conştienţi de stările mentale de care suntem introspectiv conştienţi. A fi introspectiv conştienţi de o stare mentală implică, în linii mari, concentrarea noastră deliberată asupra acelei stări şi foarte puţine dintre stările noastre conştiente fac subiectul unei astfel de scrutări introspective. Dacă a fi conştient de o stare mentală ar fi acelaşi lucru cu a fi conştient introspectiv de ea, rareori am fi conştienţi de stările noastre conştiente şi am fi incapabili să explicăm conştiinţa de stare în termenii conştiinţei tranzitive. În plus, nedistingând între cele două ar conduce pe cineva în mod greşit să privească ipoteza HOT ca reprezentând o teorie doar a conştiinţei introspective şi nu a conştiinţei de stare în general[25]. Dar ipoteza de faţă în fapt ne permite să explicăm ceea ce este distinctiv în privinţa conştiinţei introspective. O stare este introspectiv conştientă atunci când HOT-ul însoţitor este un gând conştient. De obicei, conştiinţa de stare neintrospectivă apare, prin contrast, atunci când HOT-ul nu este el însuşi conştient.

Press, 1983, p. 48). Dacă conţinutul oricărei stări perceptive ar fi parţial că cineva se află în acea stare, atunci, în ipoteza HOT, doar aflându-se în starea respectivă ar face pe cineva conştient de ea, iar percepţiile inconştiente ar fi imposibile (îi sunt recunoscător lui Gilbert Harman pentru a-mi fi ridicat această problemă.) În plus, faptul că a percepe ceva face pe cineva conştient de acel lucru se întâmplă, după cum se poate demonstra, pentru că atitudinea mentală a perceperii este asertorică. Argumentul lui Searle pentru această teză recurge la condiţiile de adevăr ale percepţiilor; conţinutul intenţional al unei stări „determină sub ce condiţii este satisfăcut", (p. 48) şi cineva percepe un lucru numai dacă acesta cauzează percepţia sa. Dar condiţiile sub care percepţia este satisfăcută sunt pur şi simplu că există acolo un vagon de tren galben, nu şi că percepţia este cauzată de existenţa unui vagon de tren galben în acel loc. Condiţia cauzală este relevantă nu pentru adevărul a ceea ce percep, ci pentru faptul dacă percep aceasta. Aceste consideraţii trimit totuşi către o explicaţie a faptului privind cât de multe stări perceptive ajung să fie conştiente. Noi asumăm ca o credinţă generală despre lume că stările de lucruri pe care le percepem în mod normal cauzează stările perceptive relevante. Când cineva are gândul (de obicei inconştient) că o stare de lucruri percepută a cauzat starea perceptivă respectivă, acel gând duce la un HOT că cineva se află în starea perceptivă respectivă şi astfel la faptul că acea stare este conştientă.

[25] Vezi, de exemplu, Dretske, *Conscious Experience,* îndeosebi § 4; de asemenea, recenzia lui Ned Block la *Consciousness Explained* a lui Daniel C. Dennett, *The Journal of Philosophy* XC, 4 (aprilie 1993): p. 181-193, care face aluzie la p. 182 la ipoteza HOT.

Modelul HOT este o ipoteză despre natura conştiinţei de stare, nu o analiză a acelui concept. Prin urmare, dacă cineva îşi poate imagina faptul că ea nu se susţine, aceasta nu afectează ipoteza. Întotdeauna se poate imagina că lucrurile sunt altfel decât sunt de fapt.

Există îndeosebi un argument interesant care susţine recursul la HOT-uri. Atunci când o stare mentală este conştientă, cineva poate relata neinferenţial că se află în acea stare, în timp ce nu poate relata stările sale mentale inconştiente. În plus, orice act de vorbire exprimă o stare intenţională cu acelaşi conţinut ca cel al actului de vorbire şi o atitudine mentală ce corespunde forţei sale ilocuţionare. Prin urmare, o relatare neinferenţială că cineva se află într-o stare mentală va exprima un gând neinferenţial că cineva se află în acea stare, adică un HOT despre starea respectivă. Putem explica această abilitate de a relata neinferenţial stările noastre conştiente cel mai bine presupunând că HOT-ul relevant se află acolo. În mod corespunzător, cea mai bună explicaţie a inabilităţii noastre de a relata stări inconştiente este că nici un HOT nu le însoţeşte[26].

Cineva ar putea replica spunând că abilitatea de a relata stări conştiente dovedeşte numai că există o dispoziţie ca aceste stări să fie însoţite de HOT-uri, nu şi că HOT-urile le însoţesc în fapt[27]. Într-adevăr, Peter Carruthers a susţinut şi dezvoltat pe larg perspectiva că stările conştiente sunt doar acelea dispuse să fie însoţite de HOT-uri, şi că nici un HOT real nu este nevoie să apară. Prin aceasta,

---

[26] Acest argument este dezvoltat pe larg în articolul meu, *Thinking that One Thinks*, din *Consciousness*: *Psychological and Philosophical Essays*, editori Martin Davies şi Glyn W. Humphreys, Oxford, Basil Blackvvell, 1993, p. 197–223. Despre legătura dintre gândire şi vorbire genuină, vezi articolul meu „Intentionality", în Midwest Studies in Philosophy, X (1986), p. 151–184. Ambele vor fi retipărite în *Consciousness and Mind*. Argumentul se bazează pe fiinţe care îşi pot descrie stările mentale. Dar capacitatea de relatare neinferenţială ajută doar la fixarea extensiunii „stării conştiente"; multe fiinţe nelingvistice se află şi ele în stări conştiente. Apar probleme speciale în privinţa stărilor calitative, întrucât nu există nimic care să exprime verbal o senzaţie perceptivă. Putem exprima percepţii, dar numai pentru că percepţiile, spre deosebire de senzaţii, au un aspect intenţional şi acea componentă intenţională este cea pe care o putem exprima verbal. Acelaşi lucru poate fi susţinut în privinţa senzaţiilor corporale; deşi putem exprima o durere rostind „au", este neclar dacă „au" trece drept o formă de exprimare verbală, ca opusă uneia nonverbală. Şi deşi a spune „Doare" este un fapt lingvistic, acesta relatează durerea, mai degrabă decât s-o exprime. Cu toate acestea, fiinţele cu abilităţi lingvistice adecvate pot relata neinferenţial stările lor conştiente, indiferent dacă stările lor sunt intenţionale sau senzoriale. Aceste consideraţii au legătură cu modelul perceptiv. Când o stare este conştientă, fiinţele cu abilitatea lingvistică relevantă îşi pot exprima conştiinţa lor tranzitivă de starea respectivă. Dacă ar exista o percepţie de ordin mai înalt a stării, relatarea cuiva ar exprima verbal numai componenta intenţională a acelei percepţii de ordin mai înalt. Dar aceasta de fapt înseamnă doar a exprima un HOT. Prin urmare, argumentul care se bazează pe relatare şi exprimare demonstrează că dacă conştiinţa tranzitivă a unei stări conştiente a avut un aspect senzorial, acel aspect senzorial va fi irelevant pentru faptul stării de a fi intranzitiv conştientă.

[27] Dennett şi Harman au subliniat independent această replică în conversaţie şi ea primeşte o formulare tacită în concepţia lui Dennett potrivit căreia „conştiinţa este celebritate cerebrală" *(The Message is: There is no Medium,* „Philosophy and Phenomenological Research", LJII, 4 [decembrie 1993]: p. 919–931; expresia citată este la p. 929). Vezi, de asemenea, Dennett, *Consciousness Explained,* cap. 10, îndeosebi p. 315.

argumentează el, se evită a fi nevoie să se postuleze capacitatea computațională extraordinară și spațiul cognitiv cerut de HOT-urile reale[28].

Dar această temere nu este convingătoare. Implementarea neurală nu este o problemă întrucât există vaste resurse corticale care să găzduiască HOT-urile reale. Și deși introspecția pare să sugereze că mintea nu poate găzdui prea multe HOT-uri reale la un moment dat, această neliniște este de asemenea nefondată. Introspecția ne poate spune ceva doar despre stările noastre conștiente și, prin ipoteză, HOT-urile sunt rareori conștiente.

În orice caz, modelul dispozițional nu poate explica ce înseamnă ca stările să fie conștiente. Faptul de a fi conștientă al unei stări mentale constă în a fi conștient de acea stare într-un anumit mod adecvat, iar doar a fi dispus să ai un gând despre ceva nu poate face pe cineva conștient de el. Carruthers susține că putem evita această dificultate dacă înțelegem conținutul intențional al unei stări în termenii a ce alte stări intenționale este dispus să cauzeze. Capacitatea unei stări de a fi dispusă să cauzeze un HOT, atunci ar putea conferi un conținut de ordin mai înalt adecvat acelei stări însăși. Dar, dacă capacitatea unei stări de a fi dispusă să cauzeze un HOT este o funcție a conținutului ei intențional, noi nu mai putem explica cum se face că o stare cu un anumit conținut este uneori conștientă, alteori nu.

3. CONȘTIINȚA SENZORIALĂ

În acest argument, conștiința senzorială este doar un caz special al conștiinței de stare - cazul special în care starea ce este conștientă este o stare senzorială. Stările senzoriale sunt stări cu calități senzoriale. Așadar, conștiința senzorială apare atunci când o stare mentală are două proprietăți: calitate senzorială și proprietatea conștiinței de stare.

În plus, aceste două proprietăți sunt distincte și pot apărea independent una de cealaltă. Conștiința de stare poate apărea desigur fără vreo calitate senzorială, întrucât stările intenționale, nesenzoriale sunt adesea conștiente. Dar conversa este, de asemenea, posibilă; calitățile senzoriale pot apărea fără conștiința de stare. Calitățile senzoriale sunt proprietăți pe care stările senzoriale le au și pe baza cărora distingem între ele și le clasificăm în tipuri. Întrucât conștiința de stare constă în capacitatea noastră de a fi conștienți de o stare mentală într-un mod adecvat, aceste proprietăți sunt independente de conștiința de stare. Am avea nevoie de unele motive speciale pentru a considera că proprietățile pe baza cărora distingem între senzații nu pot apărea decât atunci când suntem conștienți de stările care au acele proprietăți. Este greu de spus care ar putea fi aceste motive speciale.

---

[28] Peter Carruthers, *Language, Thought, and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 și *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Această concluzie contravine susținerii familiare că o calitate senzorială nu poate apărea în mod inconștient. În această perspectivă, conștiința de stare este intrinsecă sau esențială calității senzoriale. Dar este departe de a fi clar că această perspectivă este corectă. Atât percepția subliminală, cât și vederea periferică implică senzații perceptive de care suntem complet inconștienți și același lucru este foarte posibil adevărat și în privința unor fenomene disociative precum vederea oarbă *(blindsight)*[29]. Senzații corporale precum durerile pot de asemenea apărea fără să fim conștienți. De exemplu, avem adesea o durere de cap sau de alt tip de-a lungul unei perioade lungi de timp chiar și atunci când factori de distragere a atenției ne fac cu întreruperi complet inconștienți de durere.

Cineva s-ar putea încăpățâna să insiste în continuare că aceste fenomene sunt doar manifestări fiziologice ce nu instanțiază nicio calitate senzorială și, de aceea, că nu sunt deloc fenomene mentale. Dar fără un argument independent, această inițiativă se reduce doar la vorbe goale.

În orice caz, există bune temeiuri pentru a rezista acelei susțineri. Fenomenele inconștiente relevante apar ca părți esențiale ale unor procese mentale distinctive, iar aceasta sugerează că ele însele sunt fenomene mentale[30]. Mai specific, stările senzoriale conștiente joacă aceleași roluri în procesarea mentală când calitățile lor senzoriale sunt aceleași și, în mod corespunzător, roluri diferite când calitățile diferă. Iar stările inconștiente în percepția subliminală, vederea periferică și vederea oarbă joacă roluri care cel puțin în unele privințe sunt paralele cu cele jucate de stările senzoriale conștiente.

Când senzațiile corporale și perceptive apar în mod conștient, le clasificăm prin intermediul calităților senzoriale de care suntem conștienți. Atunci, în virtutea cărui fapt clasificăm stările inconștiente care apar în aceste cazuri? Întrucât multe dintre aceleași distincții calitative apar în cazurile inconștiente la fel cum apar și în perceperea conștientă, trebuie să presupunem legat de cazurile inconștiente că au exact aceleași proprietăți calitative[31]. Calitățile senzoriale sunt proprietățile

---

[29] Vezi Lawrence Weiskrantz, *Blindsight,* Oxford: Oxford University Press, 1986 și *Consciousness Lost and Found: A Neuropsychological Exploration,* Oxford, Oxford University Press, 1997. Există temeiuri să considerăm că discriminarea stimulilor cu formă diferită poate fi datorată mai degrabă discriminării orientării, decât formei însăși *(Blindsight,* 84). Van Gulick a argumentat că aceasta demonstrează că vederea oarbă nu implică stări cu proprietăți fenomenale precum cele ale senzațiilor vizuale conștiente. *(Deficit Studies and the Function of Phenomenal Consciousness,* in *Philosophical Psychopathology,* editori George Graham și G. Lynn Stephens, Cambridge, Massachusetts: MIT, 1994.) Dar acea concluzie decurge numai dacă cineva presupune că acele calități senzoriale trebuie integrate exact în modul în care se află în cazurile normale conștiente.

[30] Un exemplu clasic este așa-numitul efect al cocktail-ului de petrecere. De obicei, noi filtrăm sunetele altor conversații decât a noastră, deși menționarea numelui cuiva într-o conversație filtrată determină în mod normal o schimbare inopinată de atenție către acea conversație.

[31] Compară cu argumentele paralele că anumite stări inconștiente au proprietăți mentale datorită rolurilor pe care-l joacă în procesele mentale; de exemplu, J. A. Fodor, *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology,* în *The Behavioral and Brain Sciences* III, 1 (martie 1980), p. 63–73.

remarcabile ale stărilor senzoriale, proprietăți în virtutea cărora clasificăm acele stări. Noi folosim proprietățile de care suntem conștienți pentru a clasifica stările senzoriale în general, indiferent dacă sunt conștiente sau nu. Doar că în cazurile inconștiente nu suntem conștienți de acele proprietăți. Și, întrucât nu este nimic problematic în legătură cu aceste proprietăți remarcabile când stările care le au nu sunt conștiente, nu poate exista nici un temei pentru a considera acele proprietăți misterioase, atunci când suntem conștienți de ele. Calitățile senzoriale vor părea misterioase numai dacă presupunem că nu pot apărea fără să fim conștienți. Aceste considerații fac ca afirmația că o calitate senzorială trebuie să fie conștientă să pară nu atât o intuiție obișnuită convingătoare, cât o doctrină teoretică a cărei concluzie este acceptată dinainte.

Nu există, desigur, nici un mod de a avea o durere sau o senzație de roșu, dacă senzația în discuție nu este conștientă. Și, pornind de la acesta, unii au argumentat concluzia potrivit căreia o calitate senzorială pur și simplu nu poate exista decât dacă există un mod de a fi în cadrul ei[32]. Dar existența unui mod de a avea durere, în sensul relevant al acestui idiom, înseamnă pur și simplu existența unui mod de a fi conștient că ai acea durere. Așadar, n-ar exista nici un mod de avea o durere, dacă durerea nu ar fi conștientă. Bineînțeles, dacă durerile inconștiente ar fi imposibile, n-ar mai exista nici o diferență între existența unei dureri și existența ei conștientă, iar atunci calitatea ei senzorială ar exista numai atâta timp cât există un mod de a avea. Dar așa am accepta pur și simplu afirmația că durerile sau alte senzații nu pot exista inconștient. Mai mult decât atât, intuiția că stările senzoriale nu pot exista inconștient își capătă forța pe care o are din punctul de vedere al persoanei întâi. Și este nerezonabil să ne bazăm pe conștiință să ne spună dacă unele fenomene pot exista în afara conștiinței.

Într-o serie interesantă de articole, Ned Block a susținut că există două proprietăți distincte ale stărilor mentale pe care le numim conștiință. Una este surprinsă de ideea existenței unui mod de a fi pentru cineva într-o anumită stare mentală. Block numește această proprietate *conștiință fenomenală.* Cealaltă proprietate când conținutul unei stări este „destinat să fie folosit ca o premisă în raționare [...] [și] pentru controlul *rațional* al acțiunii și... vorbirii"[33]. Această a doua proprietate Block o numește *conștiință de acces.* El consideră că cele două proprietăți sunt, cel puțin conceptual, independente. Dacă Block are dreptate, nu există nici o proprietate unică a conștiinței de stare, iar tipul de conștiință care este

[32] V. articolul lui Thomas Nagel, *What It Is Like To Be a Bat?,* în *The Philosophical Review* LXXXIII, 4 (octombrie 1974), p. 435–450; *Panpsychism,* în *Mortal Questions,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 181–195; și *The View From Nowhere,* New York, Oxford University Press, 1986, cap. 1–4.

[33] *On a Confusion about a Function of Consciousness,* în *The Behavioral and Brain Sciences,* 18, 2 (iunie 1995), 227–247, p. 231; cu sublinierile lui Block. Vezi, de asemenea, recenzia lui Block la *Consciousness Explained* a lui Dennett, p. 184; *Begging the Question against Phenomenal Consciousness,* în *The Behavioral and Brain Sciences* 15, 2 (iunie 1992), p. 205–206; *Consciousness and Accessibility,* în *The Behavioral and Brain Sciences* XIII, 4 (decembrie 1990), p. 596–598.

caracteristică stărilor senzoriale este, din punct de vedere conceptual cel puțin, distinct de tipul manifestat de stările nesenzoriale.

Ideea din spatele abordării lui Block a conștiinței de acces este că o stare care joacă diferite roluri executive, inferențiale și de relatare implică faptul ca cineva să aibă acces la acea stare, iar a avea acces la o stare o face conștientă. Dar aceasta nu se întâmplă întotdeauna. Stările adesea joacă roluri executive, inferențiale și chiar anumite roluri de relatare[34], fără a fi conștiente în vreun sens intuitiv. Așadar, pentru ca o stare să fie acces-conștientă, cineva trebuie să aibă acces la acea stare, probabil fiind tranzitiv conștient de ea într-un mod intuitiv nemediat[35].

Faptul că Block recurge la aceste roluri jucate de stări reflectă fără îndoială o dorință de a aborda acest tip de conștiință în termeni funcționali de inspirație computațională prin propunerea unui tip de diagrame care schițează legăturile pe care le are o stare cu diferitele sisteme relevante. Dar pentru ca orice astfel de încercare să aibă succes, ea trebuie să reflecte o abordare inițială a unei asemenea conștiințe în termenii psihologiei simțului comun. Recurgând direct la o abordare subpersonală, este improbabil să obținem o abordare adecvată fie și din punct de vedere extensional.

Block are desigur dreptate să susțină despre conștiința de acces că apare adesea fără conștiință fenomenală. Noi adesea avem un acces corespunzător la stările noastre mentale fără a exista un mod de a fi pentru noi în acestea, Intr-adevăr, este tipic pentru gândurile noastre și alte stări intenționale. Dar invers este mult mai puțin evident. O stare este conștientă de acces numai dacă cineva este conștient tranzitiv de ea. Iar dacă cineva nu este sub nici o formă conștient tranzitiv de o stare mentală, nu există nici un mod de a fi pentru cineva în acea stare. Nu este suficient pentru starea respectivă doar să aibă proprietățile remarcabile caracteristice unui tip de stare senzorială; pentru a exista un mod de a fi pentru cineva într-o stare, el trebuie să fie conștient de acele proprietăți remarcabile. Prin urmare, conștiința fenomenală nu poate apărea fără conștiința de acces. Distincția lui Block nu dovedește, la urma urmei, că stările senzoriale ar fi conștiente într-un mod diferit de alte tipuri de stări mentale, nici că stările senzoriale ar fi într-un anumit fel invariabil conștiente[36].

---

[34] Nu stările pe care le relatăm sunt inconștiente, ci stările inconștiente influențează ceea ce relatăm și modul cum o facem.

[35] Definiția lui Block a conștiinței de acces în termenii unei stări ce este „gata" pentru anumite lucruri oferă o marcă dispozițională pentru o asemenea conștiință (în recenzia la cartea lui Dennett el folosește expresia „liber disponibilă", [p. 182].) Acest lucru este compatibil cu ideea că conștiința de acces constă în aceea că un subiect este mai degrabă tranzitiv conștient de o stare mentală, decât pur și simplu dispus să fie conștient de ea. Stările de care suntem tranzitiv conștienți au multe proprietăți dispoziționale, printre ele acelea că sunt relatabile și introspectibile.

[36] Block distinge un al treilea concept de conștiință pe care el îl numește conștiință de reflectare (recenzia la Dennett, p. 182) sau conștiință de supraveghere *(On a Confusion,* p. 235). Potrivit lui Block, o stare este conștientă în acest mod dacă cineva are un HOT despre ea. Dar

4. HOT-URILE ŞI CE ÎNSEAMNĂ SĂ FII ÎNTR-UN ANUMIT FEL

Atunci când ne întrebăm ce înseamnă, pentru stările senzoriale, să fie conştiente, apare următoarea problemă. Când o stare senzorială este conştientă, există un mod de a fi pentru noi în acea stare. Când nu este conştientă, noi nu experimentăm în mod conştient nici una dintre proprietăţile sale calitative; prin urmare, nu există nici un mod de a fi pentru noi în acea stare. Cum putem explica această diferenţă? Faptul că o stare senzorială este conştientă înseamnă că suntem conştienţi tranzitiv de acea stare în mod adecvat. Aşadar, a fi tranzitiv conştient de o stare senzorială, într-un anumit mod, trebuie sa ducă la existenţa unui mod de a fi în acea stare. Dar cum se întâmplă că a fi tranzitiv conştient de o stare senzorială are această consecinţă? Ce modalitate de a fi tranzitiv conştient de stările noastre poate, prin ea însăşi, să dea naştere existenţei unui mod de a fi pentru noi în acele stări? Poate că, în definitiv, Block are dreptate că faptul de a fi conştientă al unei stări senzoriale nu este o chestiune privind modul de a avea acces adecvat la ea.

Dificultatea pare în mod particular presantă pentru ipoteza HOT. O atracţie a modelului perceptiv era aceea că ar putea să explice dimensiunea calitativă a stărilor noastre senzoriale conştiente. Întrucât perceperea angajează calităţile senzoriale, dacă faptul de a fi conştientă al unei stări constă în aceea că o percepem, poate că am putea explica modul în care suntem conştienţi de calităţile senzaţiilor noastre conştiente. Aşa cum am observat, acea explicaţie eşuează întrucât calităţile de ordin mai înalt la care recurge vor trebui la rândul lor explicate. Dar ipoteza HOT poate părea încă şi mai puţin potrivită să trateze această problemă. Cum este posibil ca faptul că cineva se află într-o stare intenţională de orice fel să ducă la existenţa unui mod de a fi pentru el într-o stare senzorială conştientă?

Există două moduri în care teoreticianul HOT poate încerca să demonstreze că situarea într-o stare intenţională corespunzătoare poate avea această consecinţă. Unul ar fi să dovedeşti că este evident, din perspectiva persoanei întâi, că cineva are un HOT corespunzător atunci şi numai atunci, când există un mod de a fi pentru el într-o stare senzorială. Apoi, am putea argumenta că faptul că cineva are acel HOT este responsabil pentru existenţa unui mod de a fi pentru el în acea stare.

Dar dacă ipoteza HOT este corectă, noi nu ne putem aştepta să găsim astfel de corelaţii de persoana întâi. Aceasta se întâmplă pentru că, în această ipoteză, HOT-urile în virtutea cărora stările noastre senzoriale sunt conştiente sunt adesea

---

stările pe care el le tratează drept conştiente din punct de vedere al reflectării sau supravegherii sunt stări de care suntem introspectiv conştienţi: stări de care suntem conştienţi că suntem conştienţi. Aceasta este o idee distinctă de conştiinţă, însă Block greşeşte definind-o în termenii faptului de a avea HOT-uri. Mai degrabă, o stare are conştiinţă de supraveghere, în termenii săi, numai dacă cineva are un HOT *conştient* despre ea. Vezi n. 25. Pentru mai multe detalii despre Block, vezi Rosenthal, *Phenomenal Consciousness and What It's Like*, în *The Behavioral and Brain Sciences*, 20, 1 (martie 1997). p. 64–65, *The Kinds of Consciousness*, MS şi *How Many Kinds of Consciousness*, MS.

gânduri conştiente. Iar când un gând nu este conştient, va părea, din perspectiva persoanei întâi, că cineva nu îl are. Prin urmare, dacă ipoteza HOT este corectă, rareori va părea, din perspectiva persoanei întâi, că HOT-urile însoţesc stările senzoriale conştiente ale cuiva. Accesul nostru tipic persoanei întâi dezvăluie corelaţii numai cu HOT-uri conştiente, nu cu HOT-uri în general. Iar HOT-urile sunt conştiente numai în acele cazuri în care cineva are un gând de ordinul trei despre HOT-ul respectiv. Dar în ipoteza HOT, HOT-urile nu trebuie să fie conştiente pentru a exista un mod de a fi în stările senzoriale vizate. Prin urmare, nu putem spera să testăm ipoteza corelând, într-un mod tipic persoanei întâi, apariţia HOT-urilor cu existenţa unui mod de a fi în stările senzoriale conştiente.

Dar noi nu trebuie sa ne bazăm doar pe consideraţii tipice persoanei întâi; există şi alţi factori care ajută la stabilirea corelaţiei dintre a avea HOT-uri şi existenţa unui mod de a fi pentru cineva în stări senzoriale conştiente. În particular, există o legătură izbitoare între HOT-urile pe care suntem capabili să le avem şi calităţile senzoriale de care suntem capabili să fim conştienţi. Şi explicaţia cea mai bună a acestei legături este că HOT-urile însoţitoare duc la existenţa unui mod de a fi pentru cineva în stări cu acele calităţi senzoriale.

Să analizăm degustarea vinului. Învăţarea de noi concepte pentru experienţele privind proprietăţile gustative şi olfactive ale vinurilor ne conduce de obicei la faptul ca devenim conştienţi de diferenţe mai subtile între calităţile noastre senzoriale. La fel stau lucrurile şi în privinţa altor modalităţi senzoriale. Achiziţionarea de noi concepte pentru experienţele muzicale şi artistice specifice, de exemplu, ne permite să avem experienţe conştiente cu calităţi senzoriale mai fin diferenţiate. Într-un anumit fel, noile concepte par să genereze noi calităţi senzoriale conştiente. Există două moduri în care acest lucru s-ar putea întâmpla. Unul ar fi că dobândirea noilor concepte are drept consecinţă că stările noastre senzoriale ajung să aibă proprietăţi remarcabile pe care nu le aveau înainte. Acest lucru este foarte implauzibil. Cum se face că dobândirea de noi concepte dă naştere la obţinerea de noi proprietăţi de către stările noastre senzoriale? Într-o perspectivă larg răspândită, conceptele sunt abilităţi de a gândi anumite lucruri; cum se poate ca dobândirea unei noi abilităţi să schimbe proprietăţile stărilor senzoriale care rezultă din acelaşi tip de stimul?

Dar există şi o altă posibilitate. Noile concepte pot duce la calităţi conştiente noi nu prin generarea acelor proprietăţi, ci prin faptul că suntem făcuţi conştienţi de proprietăţi care existau deja acolo. Noile concepte ne-ar permite să fim conştienţi de calităţi senzoriale pe care deja le aveam, dar de care nu eram conştienţi[37].

[37] Desigur, stările senzoriale relevante adesea au fost conştiente înainte ca cineva să capete concepte mai fine, dar conştiente doar în privinţa calităţilor identificate într-un mod mai brut. De exemplu, cineva poate iniţial să fie conştient de un anumit tip de senzaţie olfactivă doar ca fiind asemănătoare vinului, iar ulterior să devină conştient de ea în termenii unor calităţi senzoriale mai fine.

Posesia unui concept ne permite să formăm stări intenționale care au o anumită serie de conținuturi. Așadar, conținuturile pe care stările noastre intenționale le pot avea trebuie să facă, într-un mod sau altul, o diferență în privința calităților senzoriale care pot apărea conștient. În plus, noile concepte ce fac posibile experiențe conștiente cu calități care nouă ne par noi sunt conceptele tocmai ale acelor calități[38]. Prin urmare, faptul că suntem capabili să formăm stări intenționale despre anumite calități senzoriale trebuie, cumva, să ducă la faptul că suntem capabili să experimentăm conștient acele calități. Cu alte cuvinte, trebuie să ducă la existența unui mod specific de a fi pentru noi în stările senzoriale relevante.

Cum poate avea loc acest lucru? Singura explicație plauzibilă este că faptul de a fi conștientă al unei calități senzoriale constă în aceea că avem un HOT despre acea calitate. Acest lucru este adevărat nu numai despre calitățile relativ fin diferențiate pe care le-am analizat acum. Putem extrapola la orice calitate senzorială, oricât de brut ar fi identificată, și chiar la faptul dacă suntem sau nu conștienți de vreo calitate în general.

Să luăm experiența conștientă a auzirii unui sunet de oboi. Dacă HOT-urile cuiva nu pot clasifica senzațiile în termenii sunetului de oboi, ci numai de suflători nediferențiați, a avea acea senzație nu poate fi pentru cineva același lucru cu a auzi un oboi. Iar dacă cuiva îi lipsește conceptul unui sunet de suflători, modul de a fi pentru cineva în acea senzație ar fi în mod corespunzător mai general. Dacă i-ar lipsi și conceptul unei senzații sonore ca diferită de alt tip de stimuli, a avea senzația respectivă ar însemna pur și simplu a avea o experiență senzorială confuză de un tip sau de altul. Această succesiune face plauzibil ca îndepărtarea celui mai slab HOT duce, în cele din urmă, la faptul că nu mai există nici un mod de a fi în acea senzație. Chiar dacă HOT sunt doar stări intenționale, și ca atare, nu au proprietăți calitative, a avea HOT-uri face diferența între a exista și a nu exista ca un mod de a fi pentru cineva cu anumite senzații.

Întrucât HOT-urile apar rar în mod conștient, noi nu putem, din perspectiva persoanei întâi, să observăm apariția HOT-urilor atunci, și numai atunci, când ne aflăm în stări senzoriale conștiente. Cu toate acestea, argumentul degustării vinului se bazează pe considerații ale persoanei întâi. Noi știm din perspectiva persoanei întâi că, învățând noi concepte pentru calități senzoriale, este suficient pentru a deveni conștienți de stările noastre senzoriale ca având acele calități. Și, pe această bază, putem infera că HOT-urile inconștiente sunt responsabile pentru existența unui mod de a fi conștient pentru cineva de stările sale senzoriale în acel fel. Doar

[38] Cineva ar putea argumenta că noile concepte nu aparțin proprietăților remarcabile ale experiențelor noastre senzoriale conștiente, ci mai degrabă proprietăților perceptibile ale obiectelor și proceselor fizice percepute, de exemplu, vinul sau execuția muzicală (vezi Harman, *The Intrinsic Quality of Experience*, „Philosophical Perspectives", 4: *Action Theory and Philosophy of Mind*, 1990, p. 31–52). Dar este clar că în cazurile exclusiv imaginare, ne concentrăm introspectiv si proprietățile remarcabile ale stărilor noastre senzoriale conștiente. Așadar, acele cazuri implică noi concepte ale proprietăților remarcabile ale stărilor senzoriale.

că o corelare directă dintre HOT-urile inconştiente şi stările senzoriale conştiente nu este disponibilă din perspectiva persoanei întâi.

Este suficient să avem corelaţii inferate din consideraţii ale persoanei întâi? Sau trebuie să acţionăm complet în cadrul perspectivei persoanei întâi dacă vrem să arătăm că HOT-urile sunt responsabile pentru existenţa unui mod de a fi pentru cineva în stări senzoriale conştiente?

O teorie a conştiinţei trebuie să explice aspectele de persoana întâi ale stărilor noastre conştiente. Dar explicaţia în sine nu trebuie să se bazeze pe aspectele de persoana întâi. Într-adevăr, a pretinde altfel înseamnă a oferi orice asemenea explicaţie printr-un cerc vicios. Aşadar, factorul responsabil pentru existenţa unui mod de a fi pentru cineva într-o stare senzorială nu trebuie în sine să fie un aspect de persoana întâi al acelei stări, nici măcar ceva disponibil din perspectiva persoanei întâi. HOT-urile în virtutea cărora stările noastre mentale sunt conştiente nu trebuie, ele însele, să fie gânduri conştiente.

Să comparăm relaţiile cauzale pe care stările senzoriale conştiente le au cu stimulii, comportamentul şi alte stări mentale. Aceste relaţii sunt de obicei indisponibile din perspectiva persoanei întâi; noi trebuie să le inferăm din alte consideraţii atât de persoana întâi, cât şi de persoana a treia. Similar, ne putem aştepta că orice ar fi responsabil pentru existenţa unui mod de a fi în stările senzoriale conştiente nu este direct accesibil din perspectiva persoanei întâi, ci trebuie în schimb învăţat pe baza inferenţei teoretice.

Unii teoreticieni au insistat că nici o corelaţie sau elaborare teoretică nu ne poate permite să înţelegem deplin modul în care manifestările fiziologice dau naştere existenţei unui mod de a fi pentru cineva în stări calitative conştiente. Dacă lucrurile stau astfel, probabil că nu putem nici să înţelegem deplin modul în care HOT-urile pot da naştere calităţilor conştiente.

Joseph Levine numeşte această dificultate „hiat explicativ" şi argumentează că apare din faptul că suntem capabili să concepem manifestări fiziologice fără calităţi conştiente. Prin contrast, afirmă el, este de neconceput ca apa să poată fierbe la o temperatură diferită, cel puţin menţinând constant restul chimiei[39]. Dar abilitatea noastră de a înţelege lucruri şi limitele evidente în privinţa a ceea ce putem concepe sunt întotdeauna relative la teoria dominantă, fie ea ştiinţifică sau naivă, după cum ilustrează exemplul menţinerii constante a chimiei al lui Levine.

---

[39] *On Leaving Out What it's Like,* în *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays,* ed. Martin Davies şi Glyn W. Humphreys, Oxford, Basil Blackwell, 1993, p. 121–136, p. 134, şi *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness,* New York, Oxford University Press. 2001, p. 79. Vezi şi *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap,* în „Pacific Philosophical Quarterly", LXIV, 4(octombrie, 1983), p. 354–361. Pentru argumente asemănătoare, vezi David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory,* New York, Oxford University Press. 1996. În mod similar, Nagel susţine că avem o înţelegere pur raţională a motivului pentru care „căldura cauzează fierberea apei, pietrele cauzează spargerea geamurilor, magnetul induce curentul electric iar vântul face valuri" *(Panpsychism,* p. 186), dar ne lipseşte astăzi o înţelegere a modului în care căldura fizică, de exemplu, sau un proces din creier pot provoca din punct de vedere cauzal o durere sau alte senzaţii *(Panpsychism,* p. 187).

Întrucât apariția unui hiat explicativ atestă limpede lipsa noastră actuală a unei teorii adecvate, bine întemeiate, progresele teoretice în legătură cu stările calitative conștiente ar trebui să reducă în mod substanțial hiatul respectiv. Și, deși este posibil să nu eliminăm niciodată complet acest hiat, putem să o facem uneori dacă ajungem să avem o înțelegere deplină a modului în care apare un fenomen obișnuit, macroscopic[40].

Modelul HOT avansează independent de fiziologie, însă pare să se ivească un hiat explicativ similar, întrucât trebuie să înțelegem modul în care HOT-urile inconștiente pot să ducă la calități conștiente. Legăturile cauzale sunt irelevante aici, întrucât nu este nevoie să existe nici o legătură cauzală între un HOT și ținta sa. Mai degrabă HOT-urile se manifestă în calități conștiente, pentru că ne fac *conștienți de noi înșine ca fiind în anumite stări calitative,* ceea ce duce la impresia subiectivă a calităților mentale conștiente. Iar considerațiile prezente mai devreme în această secțiune oferă temeiuri pentru a susține că HOT-urile pot într-adevăr să facă acest lucru.

5. CONȘTIINȚĂ, CONFABULAȚIE ȘI FUNCȚIE

În încheiere, mă voi ocupa de două implicații neașteptate ale ipotezei HOT asupra oricărei teorii, în care faptul de a fi conștientă al unei stări mentale constă, așa cum am argumentat, în aceea că cineva este tranzitiv conștient de acea stare. Așa cum am observat, HOT-urile în virtutea cărora stările mentale sunt conștiente reprezintă acele stări în moduri mai mult sau mai puțin subtile. Iar modul în care HOT-urile noastre reprezintă stările la care se referă influențează modul de a fi al acelor stări din perspectiva persoanei întâi. Modul de a fi pentru mine al unei anumite senzații gustative, precum vinul, depinde de cât de multe detalii și diferențieri au loc în HOT în virtutea cărora senzația respectivă este conștientă. Dată fiind oricare stare senzorială, HOT-urile diferite vor produce diferite moduri de a fi pentru cineva în acea stare.

Întrucât HOT-uI care însoțește o anumită stare senzorială poate fi mai mult sau mai puțin subtil, nu este doar starea senzorială cea care determină ce fel de HOT va avea cineva. Aceasta va depinde, de asemenea, de factori adiționali precum mărimea repertoriului de concepte al cuiva, interesele sale curente, atenția sa și cât de experimentat este în realizarea discriminărilor senzoriale relevante.

Această situație pune o întrebare interesantă, întrucât senzația însăși nu determină ce fel de HOT are cineva, de ce nu ar fi posibil ca HOT-ul să reprezinte greșit starea senzorială în care este cineva? De ce nu este posibil ca cineva să se

[40]Vezi articolul meu *Reductionism and Knowledge,* în *How Many Questions,* ed. Leigh S. Cauman, Isaac Levi, Charles Parsons și Robert Schwartz, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1983, p. 276–300.

afle într-o stare senzorială de un tip, dar să aibă un HOT care să reprezinte persoanei respective ca fiind într-o stare senzorială de un tip diferit? Mai mult decât atât, HOT-ul pe care îl are cineva determină modul său de a fi în starea senzorială relevantă. Prin urmare, de ce nu ar fi posibil ca un HOT eronat să facă să pară, din perspectiva persoanei întâi, că cineva se află într-o stare senzorială în care de fapt să nu fie?

Există temeiuri să credem că acest lucru într-adevăr se întâmplă. Pacienții de la stomatologie par uneori, din perspectiva persoanei întâi, să experimenteze dureri chiar și atunci când lezarea nervului sau anestezia locală demonstrează clar că nu poate fi vorba de nici o astfel de durere. Ipoteza obișnuită este că pacientul are senzații de teamă sau anxietate concomitent cu vibrațiile frezei și reacționează în mod conștient ca și cum l-ar durea. Explicarea acestui fapt pacientului duce de obicei la o schimbare corespunzătoare în modul de a fi al pacientului când acțiunea continuă, însă părerea pacientului față de ceea ce s-a întâmplat anterior rămâne în general neschimbată. Apariția anterioară, neveridică, a durerii este de nedistins din punct de vedere subiectiv de lucrul real.

Alte exemple izbitoare apar în legătură cu senzațiile noastre perceptive. Așa cum observă Daniel Dennett, în *Consciousness Explained,* vederea parafoveală poate produce numai senzații de rezoluție redusă precum cele din celebrele tablouri *Marilyn,* de Warhol[41], însă noi suntem conștienți de toate acestea ca fiind clare și focalizate. Modul de a fi pentru noi nu este o funcție a caracterului senzațiilor noastre, ci a felului în care suntem conștienți de acele senzații.

Există de asemenea o binecunoscută tendință pe care oamenii o au către confabulație, pretinzând că sunt în diferite stări intenționale, adesea în modalități care par să dea un sens *ex post fado* comportamentului lor[42]; aici este limpede că HOT-urile reprezintă greșit stările în care se află subiecții. În mod similar, este foarte probabil că dorințele și credințele reprimate sunt adesea de fapt credințe și dorințe conștiente al căror conținut cineva îl reprezintă radical greșit. Astfel, cineva ar putea experimenta dorința lui pentru un anumit lucru inacceptabil ca pe o dorință pentru altceva, într-un asemenea caz, dorința nu este literalmente, inconștientă; este o dorință conștientă al cărei caracter este deformat de HOT-urile inexacte. Modul de a fi al cuiva care are acea dorință nu reușește să reflecte în mod exact conținutul său real[43].

---

[41] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained,* Boston, Little, Brown and Company, 1991, p. 354. Vezi p. 53–54 pentru ilustrarea interesantă a lui Dennett a acestor limite în încercarea de a discerne culoarea cărților de joc, văzute parafoveal lă distanță.

[42] Pentru un studiu clasic, vezi Richard E. Nisbett și Timothy De Camp Wilson, *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes,* în „Psychological Review", LXXX1V, 3 (mai 1977), p. 231–259. Studiul influent al lui Nisbett și Wilson s-a concentrat nu numai asupra cazurilor în care subiecții confabulează povești despre cauzele pentru care se află în anumite stări cognitive, ci și asupra cazurilor în care ei confabulează interpretări despre stările în care se găsesc.

[43] Poate că astfel de HOT-uri eronate ar putea apărea și în cazurile evidente de auto-decepție. Uneori poate fi dificil de spus dacă un HOT reprezintă în mod greșit o țintă reală sau are o țintă închipuită și există o stare reală care pur și simplu nu este conștientă. Într-adevăr poate la fel de bine să fie arbitrar în mai multe cazuri, dintre care descriem unul singur.

Ipoteza HOT nu este singura teorie care explică aceste lucruri; orice teorie, în care faptul de a fi conştientă al unei stări mentale constă în aceea că cineva este tranzitiv conştient de acea stare, va face acelaşi lucru. Atâta timp cât o stare conştientă este distinctă de faptul că cineva este tranzitiv conştient de ea, conţinutul acelei conştiinţe tranzitive poate reprezenta greşit starea respectivă. Stările conştiente sunt stări în care *noi suntem conştienţi de noi înşine ca aflându-ne în ele,* indiferent dacă suntem sau nu într-adevăr în ele.

Ideea că modul de a fi pentru cineva într-o stare este determinată nu de proprietăţile intrinseci ale acelei stări, ci de modul în care HOT-ul cuiva o reprezintă, ne permite să înţelegem anumite cazuri ce altminteri par imposibil de explicat. Să presupunem că te plimbi printre copaci, călcând uneori printre crengi, dar atât de adânc cufundat în conversaţie, încât nu acorzi nici o atenţie conştientă crengilor. Din perspectiva persoanei întâi, pari că nu ai nici un fel de gânduri despre crengi. Orice fel de gânduri ai avea despre ele, nu sunt gânduri conştiente.

Cu toate acestea, pentru a trece printre crengi probabil că ai nevoie mai mult decât doar de gânduri despre ele; trebuie sa ai şi senzaţii despre acestea. Dar, din perspectiva persoanei întâi, poate apărea ca şi cum n-ai avea asemenea senzaţii. Totuşi, spre deosebire de gândurile tale, există motive să te îndoieşti că senzaţiile crengilor nu reuşesc pur şi simplu să fie conştiente. Nu este cazul să considerăm că nu există senzaţii conştiente acolo unde cineva se aşteaptă ca senzaţiile crengilor să apară în câmpul său vizual; câmpul vizual nu pare să aibă hiaturi acolo unde se află senzaţiile relevante. Mai degrabă, senzaţiile care ţi se par că se află acolo sunt, aproximativ, doar nişte senzaţii ale unui mediu rustic nediferenţiat.

Atunci de ce eşti inconştient de senzaţiile crengilor? În mod evident ai astfel de senzaţii; în felul acesta reuşeşti să treci printre crengi. Iar senzaţiile pe care le ai despre partea relevantă a mediului sunt toate conştiente; de aceea câmpul tău vizual nu pare să conţină hiaturi. Aşadar, senzaţiile sunt conştiente nu ca senzaţii ale crengilor, ci doar ca senzaţii ale mediului nediferenţiat. Putem explica acest tip de manifestare numai dacă modul în care cineva este tranzitiv conştient de senzaţiile noastre determină modul de a fi pentru cineva ca ele. Să comparăm cu exemplul sugestiv al lui Dennett al observării unui degetar, fără a-l recepta însă ca pe un degetar. Este limpede că senzaţia pe care cineva o are asupra degetarului este conştientă, dar este conştient de el nu ca o senzaţie a unui degetar, ci numai, să zicem, ca o senzaţie a dezordinii de pe raft.[44]

---

[44] *Consciousness Explained,* p. 336. Similar, în cazul efectului cocteilului de petrecere, atenţia cuiva se îndreaptă către o conversaţie neurmărită anterior în care a fost menţionat un anumit nume. Prin urmare, el trebuie să fi auzit cuvintele bine articulate în acea conversaţie, deşi acestea au apărut conştiinţei doar ca un zgomot de fond. Descoperiri experimentale robuste, de exemplu cele ce implică impulsul camuflat, aduc de asemenea dovezi convingătoare că modul de a fi într-o senzaţie uneori este diferit de proprietăţile senzaţiei însăşi, în cazul impulsului camuflat, subiecţii relatează că sunt inconştienţi de inputul calitativ a cărui prezenţă este evidentă din efectul asupra comportamentului cognitiv ulterior. Pentru un studiu clasic, vezi Anthony J. Marcel, *Conscious and Unconscious Perception: Experiments on Visual Masking and Word Recognition,* în „Cognitive Psychology", 15 (1983), p. 197–237. Cercetări experimentale asupra cecităţii schimbărilor oferă de asemenea dovezi clare în privinţa diferenţei dintre modul în care suntem conştienţi de senzaţiile noastre şi proprietăţile lor reale. Aici subiecţii nu reuşesc în mod conştient să înregistreze schimbări vizibile atât de evidente

În cazul degetarului şi al crengilor, modul de a fi pentru cineva în respectivele stări senzoriale este mai puţin bogat din punct de vedere informaţional decât stările însele. Dar şi invers, se întâmplă ca atunci când experimentăm senzaţii de rezoluţie redusă de tipul parafovea, de exemplu în cazul tablourilor lui *Marilyn*, ca şi cum ar fi clare şi focalizate. Cea mai bună explicaţie este că HOT-urile noastre despre senzaţiile parafoveale neclare le reprezintă ca având o rezoluţie înaltă. Modul în care suntem conştienţi de senzaţiile noastre de fapt le corectează prin aducerea lor în atenţie şi retuşarea lor[45]. Într -adevăr, aceasta duce la bun sfârşit nevoia de a susţine stările ocurente de ordin mai înalt, întrucât informaţia de rezoluţie înaltă trebuie încorporată în anumite stări ocurente.

Această disparitate dintre proprietăţile senzaţiilor noastre şi modul în care suntem conştienţi de ele are implicaţii importante. De exemplu, să luăm bine-cunoscutul argument al lui Wilfrid Sellars, potrivit căruia calităţile senzoriale ale senzaţiilor manifestă o „omogenitate ultimă" care le izolează de caracterul discret al proprietăţilor fizice obişnuite[46]. Sellars susţine că această omogenitate ultimă derivă din modul în care ne gândim, în termeni obişnuiţi, la proprietăţile perceptibile ale obiectelor fizice. Oricum ar sta lucrurile, este posibil că acele calităţi senzoriale ale senzaţiilor sunt ele însele discrete. Informaţia senzorială relevantă, bazându-se pe suportul neural, se va manifesta sub forma unor pixeli care reprezintă culoarea, forma, mişcarea etc. Cu toate acestea, noi experimentăm asemenea informaţii ca fiind omogene pentru că, în felul acesta, suntem conştienţi de stările informaţionale relevante. Modul în care suntem conştienţi de senzaţiile noastre le uniformizează, pentru a spune astfel, şi ascunde detaliile naturii lor discrete.

încât este foarte probabil că schimbările corespunzătoare apar în senzaţiile lor vizuale. Prin urmare, senzaţiile subiecţilor diferă de modul în care ei sunt conştienţi de ele. În plus, impresia irezistibilă pe care cu toţii o avem de a fi conştienţi continuu de detalii calitative proeminente este evident eronată. Vezi John Grimes, *On the Failure to Detect Changes in Scenes across Saccades*, „Perception[1]", ed. Kathleen Akins, New York, Oxford University Press, 1996, p. 89–110; Daniel J. Simons, *Current Approaches to Change Blindness*, în „Visual Cognition", 7 (2000); p. 1–16 şi Ronald A. Rensik, *The Dynamic Representation of Scenes*, în „Visual Cognition", 7, p. 17–42 şi *Seeing, Sensing, and Scrutinizing*, în „Vision Research", 40, (2000).

[45] În experienţa estetică, de asemenea, modul în care suntem conştienţi de o senzaţie, după câte se pare, depăşeşte caracterul calitativ al acelei senzaţii. Pentru această abordare a HOT-urilor, vezi *Sensors Qualities, Consciousness and Perception*, în curs de apariţie, în *Consciousness and Mind* şi *Consciousness and Metacognition*, în *Metarerpresentation: Proceeding of the Tentk Vancouver Cognitive Science Conference*, ed. Daniel Sperber, New York, Oxford University Press, 2000, p. 265–295.

[46] Adesea se face referire la el ca „argumentul grăuntelui". Wilfrid Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*. În *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. Robert G. Coodny, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1962, p. 35–78; retipărit în *Science, Perception and Reality*. Cf. tezei lui Peter Carruthers, după care „informaţia perceptivă este *analogică* (adică schimbătoare, discontinuă), iar „aspectul subiectiv al unei experienţe *este* doar informaţie analogică despre roşu, (fizic), prezentat unui aparat cognitiv care are puterea de a clasifica stările ca purtătoare de informaţie, cât şi de a clasifica informaţia purtată" (Peter Carruthers, *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 167, 214).

Dretske a observat că teoriile în care faptul de a fi conştientă al unei stări mentale constă în aceea că cineva este tranzitiv conştient de starea respectivă par incapabile să explice „cum anume faptul de a fi conştientă al unei stări mentale poate avea vreo funcţie"[47]. A fi tranzitiv conştient de o stare, în aceste teorii, nu face diferenţă între proprietăţile nerelaţionale ale stării. Prin urmare, faptul de a fi conştientă al stării nu va face nici o diferenţă faţă de rolul său cauzal şi, de aceea, nici faţă de funcţia sa.

Este uşor să supraestimăm gradul în care faptul de a fi conştientă al unei stări joacă într-adevăr vreun rol. Este seducător să considerăm, de exemplu, că faptul de a fi conştientă al unei stări sporeşte cumva orice act de planificare şi judecată în; care starea respectivă figurează. Însă, rolul pe care o stare îl joacă în planificare şi judecată se datorează conţinutului pe care ea îl are, iar acel conţinut va fi invariant, indiferent dacă starea respectivă este conştientă sau nu. Deci, indiferent dacă o stare este conştientă sau nu, aceasta nu va afecta rolul stării respective în planificare şi judecată. Noi suntem tentaţi să susţinem că faptul de a fi conştientă al unei stări afectează planificarea şi judecata atunci când luăm în considerare cazurile în care ele sunt conştiente. Dar acele cazuri nu ne spun nimic dacă nu le comparăm cu cele inconştiente la care însă nu avem acces din perspectiva persoanei întâi. Intuiţiile nu sunt de ajutor aici.

În orice caz, Dretske a descris greşit situaţia. În ipoteza HOT, o stare conştientă este o stare compusă constând din starea de care cineva este conştient. împreună cu un HOT. Aşadar, rolul cauzal pe care-l joacă o stare conştientă reprezintă de fapt interacţiunea a două roluri cauzale: acela jucat de starea însăşi şi acela jucat de HOT[48] . Aceasta explică de ce faptul de a fi conştientă al unei stări mentale poate într-o anumită măsură să aibă importanţă asupra rolului cauzal. În plus, modul în care cineva este conştient de o stare conştientă poate să nu se potrivească total stării vizate în care el se află. În acele cazuri, rolul cauzal jucat de HOT va conta şi mai mult. Conştiinţa de stare, la urma urmei, are o oarecare importanţă în privinţa funcţiei pe care o au stările mentale[49].

Dar atunci, ce se poate spune despre intuiţia irezistibilă că faptul de a fi conştientă al unei stări mentale are o mare şi semnificativă importanţă în privinţa funcţionării sale mentale? Intuiţia este foarte probabil datorată sentimentului pe care îl avem că gândurile, dorinţele şi intenţiile noastre conştiente se manifestă liber şi că această libertate aparentă sporeşte abilitatea noastră de a judeca şi de a lua decizii raţionale. Dar sentimentul nostru că aceste stări se manifestă liber, după

---

[47] *Naturalising the Mind*, p. 117.

[48] Interacţiunea celor două roluri poate să nu fie cumulativă; proprietăţile cauzale ale HOT-ului pot interacţiona cu acelea ale stării, astfel încât proprietăţile cauzale originare ale stării să fie modificate sau chiar complet blocate.

[49] Aşadar, neesenţialismul conştient, în care orice activitate inteligentă pe care o realizăm conştient poate fi realizată fără ca aceasta să fie conştientă, este greşit. Eticheta se datorează lui Owen Flanagan care respinge teza respectivă *(Consciousness Reconsidered,* Cambridge, Massachusetts: MIT Press/Bradford Books, 1992, p. 5, 129 şi urm.).

cum se poate demonstra, derivă din modul în care suntem conştienţi de acele stări, întrucât rar suntem conştienţi, dacă suntem într-adevăr, de ceea ce cauzează gândurile şi dorinţele noastre conştiente, avem impresia subiectivă că ele sunt necauzate şi, prin urmare, libere. Aşadar, se pare că a fi conştient de aceste stări are o mare importanţă asupra rolului pe care ele îl pot juca în viaţile noastre. Aceasta se întâmplă pentru că modul în care suntem conştienţi de stările noastre intenţionale le prezintă ca libere şi necauzate, astfel încât faptul că sunt conştiente pare să aibă importanţă asupra abilităţii noastre de a judeca şi a lua decizii raţionale.

Am argumentat că ipoteza HOT explică modul în care stările conştiente diferă de stările mentale inconştiente şi de ce, în măsura în care o face, conştiinţa de stare are o funcţie. În plus, ipoteza se potriveşte bine cu existenţa unui mod de a fi în stările senzoriale conştiente. Putem conchide provizoriu că ipoteza tratează satisfăcător fenomenul conştiinţei de stare, chiar şi pentru cazul special al stărilor senzoriale.

Studiul a fost publicat în Rev. filos. L, 3-4, p. 287-303, Bucureşti 2003, şi Rev. filos. LI, nr. 3–4, 2004.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EXPERIMENTELE MENTALE[1]

ROY SORENSEN

Abstract. How should we understand this intellectual adventure represented by thought experiments. Are the „real" experiments superior to these that are just thought? Are the experimental and thought method mutually exclusive? According to E. Mach, physicist, and strict empiricism nonetheless, this is not the case. Sorensen explains the manner in which Mach saw the correlation between thought experiments and empiricism.

Filosofii medievali au acceptat ideea lui Aristotel că existența vidului este imposibilă. Acest vechi consens a fost în sfârșit schimbat de propunerile pentru introducerea forțată a vidului în existență. Un exemplu intens discutat a fost umplerea unui recipient cu apă fierbinte, etanșarea lui, apoi plasarea acestuia în frigul iernii. După înghețare, se spunea, apa se va contracta lăsând un spațiu gol în partea superioară a recipientului. Grupul celor care negau existența vidului s-a opus în diferite moduri. Unii spuneau că spațiul se umple cu vapori de apă invizibili; alții negau că apa va îngheța; în fine, o altă parte susținea că recipientul va suferi o implozie. Partizanii existenței vidului au întâmpinat obiecțiile prin înlocuirea recipientului cu un container perfect sferic din fier, iar în loc de simplul frig al iernii, au propus folosirea celor mai joase temperaturi posibile. Aceste propuneri au stimulat schimbări de poziție mai subtile din partea oponenților teoriei vidului. Deși dezbaterea s-a învârtit ani de zile în cerc, ambele tabere au trecut cu vederea un fapt fundamental: apa înghețată nu se contractă ci se dilată.

Cum ar trebui să înțelegem această aventură intelectuală? Confirmă acest fapt pur și simplu că experimentele reale sunt superioare celor gândite? Dacă filosofii medievali ar fi abordat toate aspectele fizice în mod corect, ar mai fi trebuit să le respingem metoda? Și dacă este așa, atunci cum să înțelegem experimentele de gândire care apar în manualele științifice? Sunt acestea simple povești cu imagini colorate care au puțin de-a face cu modul în care se face știința? Sau textele cărților povestesc experimentele de gândire ilustrând o metodă legitimă de rezolvare a problemelor? Sunt, poate, experimentele de gândire acceptabile numai ca un ultim mijloc, când experimentele reale sunt dificil sau imposibil de realizat? Sau sunt ele de bază pentru toată știința? Când cercetătorii verifică o ipoteză prin considerarea la limită a cazului sau prin estimări la scală, se cheamă că fac experimente de gândire? Dar sunt aceste exerciții mentale mai demne de crezare decât ideile medievale despre vid?

---

[1] Roy Sorensen, *Thought Experiments*, „American Scientist", mai-iunie 1991, traducere de Claudiu Șerban.

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

Câțiva dintre noi au răspunsuri bine formulate pentru aceste întrebări. Şi despre mulți dintre noi se poate spune că există într-o stare de disonanță cognitivă, proferând un empirism încăpățânat dar receptând relatările despre experimentele mentale cu interes şi mulțumire. Sunt cu adevărat aceste moduri de cercetare incompatibile? Exclude metoda experimentală experimentele mentale?

Răspunsul este nu, conform lui Ernst Mach, filosof şi fizician austriac. Mach a fost un empirist strict dar, de asemenea, un partizan entuziast al experimentelor mentale: el a realizat prima teorie detaliată a acestor experimente de gândire şi a inventat chiar şi termenul în sine (în germană, *gedankenexperiment*). Conform teoriei lui Mach, experimentele mentale reprezintă rearanjarea creativă a vechilor experiențe. În loc să fie în conflict cu empirismul, sunt o extensie a acestuia.

Teoria lui Mach se armonizează mai bine cu fizica secolului al XIX-lea decât cu cea a secolului al XX-lea. Mare parte a fizicii moderne, cum ar fi teoria relativității sau mecanica cuantică, este contra-intuitivă şi separată de experiența de toate zilele. Mach a contribuit la dezvoltarea teoriei relativității dar, spre sfârşit, se pare că a simțit că teoria relativității era prea metafizică. Einstein, pe de altă parte, a rămas încrezător că înțelegerea pe care a obținut-o prin contemplarea vehiculelor care călătoreau cu viteza luminii nu erau numai născociri ale minții. Cu toate acestea, Mach furnizează o justificare convingătoare pentru majoritatea experimentelor mentale. Mai mult, spectacolul structurării unei minți de primă mână cu problema epistemologică avută de metoda ştiințifică îşi are propria utilitate. Ne poate duce la reexaminarea reținerilor noastre metodologice. Aceste principii ne influențează zilnic evaluarea muncii ştiințifice, iar unii dintre noi au făcut efortul de a le examina serios.

EMPIRIŞTI CONTRA RAȚIONALIŞTI

Prin secolul al XVII-lea, acumularea dovezilor cu privire la greşelile din ştiința aristotelică a dus la convingerea că nu trebuie să stăm şi să ne gândim când putem privi şi vedea. Empiriştii, conduşi de John Locke, au adoptat această idee şi au întemeiat o filosofie pe principiul că tot ce ştim despre lume este învățat din experiență. Pentru multe urechi moderne, aceasta sună a truism. Dacă un rezutat nu poate fi obținut prin observație sau experiment atunci, au concluzionat acei savanți, este fie dincolo de puterea noastră de înțelegere, fie nu are sens.

Oricum, empiriştii nu au dus lipsă niciodată de o opoziție bine informată. Raționaliştii au argumentat că unele lucruri despre lume sunt cunoscute fără experimentare. Asemenea fapte nu sunt nici propoziții „a priori sintetice" nici simple consecințe ale unor definiții, cum ar fi „toți cei care sunt frați sunt bărbați". În schimb, acestea includ afirmații de bază despre lume – adevăruri atât de adânci încât cercetările empirice pot numai să le presupună, ca de exemplu „orice eveniment are o cauză", „natura foloseşte cele mai scurte căi" sau „viitorul va fi asemenea trecutului".

Empiriştii sunt hotărâți să demonteze exemplele raționaliştilor de propoziții sintetice a priori. Una dintre strategii este să spui că propoziția este cu adevărat doar o ipoteză empirică foarte generală, cum ar fi „orice obiect are căldură (o temperatură)".

Figura 1

Fig. 1. Gravura de William Hogarth oferă o analogie practică a teoriei experimentelor de gândire a lui Ernst Mach. Mach susținea că experimentele de gândire nu sunt intrinsec diferite de experimentele executate. Un experiment de gândire nu deschide nişte surse

misterioase extrasenzoriale de cunoaştere; în schimb testează ipoteza împotriva experienţei empirice. Mach a considerat că o ipoteză plauzibilă dar falsă s-ar dezvălui într-un experiment mental conducând la o concluzie contrazisă de acest experiment. Gravura lui Hogarth, publicată pentru prima dată în anul 1754 ca frontispiciu la lucrarea pentru *Dr. Brook Taylor's Method of Perspective*, include multe trăsături caracteristice care în experienţa zilnică nu se împacă. La o primă privire, gravura pare să descrie un peisaj obişnuit dar la o examinare mai atentă, dezvăluie elemente pictoriale contradictorii. Un exemplu este femeia din plan apropiat care îi aprinde pipa bărbatului din fundal. După cum spunea Mach, contradicţia „luminează adesea ca o flacără în întuneric, chiar în cele mai tainice cotloane ale înţelegerii". (Fotografia a fost publicată prin bunăvoinţa Departamentului de Cărţi Rare şi Colecţii Speciale, Biblioteca Universităţii din Michigan).

Alta este de a retrograda teoria la statutul de părere despre ceva în cele din urmă de neştiut, la o falsitate sau la o trăncăneală fără sens. În fine, există o tactică de demascare a afirmaţiei candidate, ca fiind în cele din urmă o simplă consecinţă a definiţiilor.

„Experimentul de gândire" poate să sune ca o contradicţie în termeni. Spre deosebire de un experiment obişnuit, un experiment mental nu convinge prin introducerea de informaţie proaspătă. În loc de o adaptare la mediu, experimentatorul îl ignoră şi *imaginează* o secvenţă de evenimente. De exemplu, un experiment mental demonstrează universalitatea gravitaţiei prin presupunerea că o minge învârtită din ce în ce mai sus ar ajunge dincolo de atmosferă, apoi dincolo de lună, şi tot aşa. Atâta vreme cât nici o înălţime nu poate fi aleasă ca fiind cea la care mingea este complet liberă de gravitaţia pământului, putem concluziona că orice corp, indiferent de poziţia sa, este atras de către gravitaţia pământului. Atâta vreme cât, făcând acelaşi experiment, obţinem acelaşi rezultat faţă de orice corp din univers, rezultă că orice corp va fi atras de oricare altul.

Raţionaliştii agreează acest tip de investigare. Poate că experimentatorul mental se bazează pe cunoaşterea înnăscută sau pe explorarea structurii cadrului său de reprezentare sau, poate, el îşi exercită o abilitate specială care îi îngăduie experimentarea realităţii în mod direct. Oricum, pentru empirişti, toate aceste căi trans-empirice către realitate sunt fundături mistice. Până la urmă, de ce evenimentele reale trebuie să urmeze modelele evenimentelor imaginare? Ne aşteptăm ca empiriştii să dezaprobe experimentele mentale şi să desfăşoare împotriva lor aceleaşi argumente pe care le-au folosit împotriva teoriilor a priori sintetice.

TEORIA LUI MACH DESPRE EXPERIMENTELE MENTALE

Ca urmare, este surprinzător că Ernst Mach, unul dintre cei mai stricţi empirişti, a dezvoltat prima teorie detaliată a experimentelor de gândire. Dealtfel, Mach a scris un eseu „Despre experimentele mentale" în care mare parte din ceea ce a avut de zis despre acest subiect a fost răspândit prin multele sale scrieri. Dar aceste comentarii disparate, luate împreună, formează o teorie care demistifică această unealtă enigmatică a ştiinţei.

Mach considera că doar senzațiile sunt reale și subordonează orice teorie rolului de a prezice și a organiza aceste unități fundamentale de „valoare științifică". Discuția despre atom, unde ale luminii și energie era considerată ca o stenogramă pentru experiențe petrecute sau posibile. Utilitatea acestei discuții nu a demonstrat existența atomilor sau a altor ne-observabile mai mult decât a demonstrat existența acestor entități utilitatea discuției despre centrii de gravitație, omul mediu sau mama natură. Empirismul accentuat al lui Mach i-a câștigat o gamă impresionantă de aliați printre care William James, Bertrand Russel și tânărul Albert Einstein. L-a făcut și tatăl spiritual al pozitiviștilor logici, un cerc de savanți cu mințile orientate spre filosofie și de niște filosofi cu mințile orientate spre știință, situat în Viena de dinainte de epoca nazistă. Acești vajnici oponenți ai metafizicii credeau că o afirmație are sens numai în măsura în care acesta poate fi validată prin experință sau prin reguli de limbaj. Adversarii lui Mach sunt la fel de faimoși. Aceștia îi includ pe Ludwig Boltzmann, Max Plank și Nicolai Lenin. Ce l-a condus pe Mach la tentativa de a reconcilia experimentele mentale cu empirismul? Scriind „*Știința mecanicii*" și alte relatări de istoria științei, Mach a dat peste niște experimente mentale convingătoare care nu mai puteau fi respinse ușor ca fantezii raționaliste. Să considerăm critica pe care o aduce Galileo teoriei mișcării propuse de Aristotel. Un principiu al teoriei aristotelice este că un corp are o viteză naturală mai mare cu cât este mai greu. Acest aspect pare susținut și prin observațiile din viața de zi cu zi: dacă dai drumul simultan unei cărămizi și unei pene de la o aceeași înălțime, cărămida mai grea[2] ajunge prima. Aristotel, de asemenea, a observat că, atunci când un obiect mai rapid ajunge să fie atașat de unul care se deplasează mai încet, este încetinit la rîndul lui. Spre exemplu, dacă cel care conduce un car de război (rapid) ar acroșa un car mai greoi, tras de boi (mai lent), carul de luptă va pierde viteză.

Galileo aranjează toate aceste principii de bun simț, unele în raport cu celelalte, prin presupunerea că o piatră mare se va conecta cu o piatră mică în mijlocul căderii. Principiu că un obiect cu masă mai mare cade mai repede prezice că sistemul compus din cele două pietre va atinge o viteză mai mare. Principul care spune că un obiect rapid încetinește când se atașează de un alt obiect mai lent prezice că sistemul compus din cele două pietre va încetini. Din moment ce este imposibil ca sistemul compus din cele două pietre să cadă și repede și încet (cu cele două viteze care aparțineau pietrelor luate separat), teoria mișcării a lui Aristotel este respinsă.

Dar chiar dacă experimentele mentale funcționează uneori, este vreun motiv pentru a presupune că metoda va fi consecvent funcțională? După cum s-a întâmplat, exista o altă teorie pe baza căreia Mach a crezut că a furnizat un răspuns acestei întrebări: teoria evoluției lui Darwin. Mach argumentează că experimentele mentale funcționează pentru că se consideră că forțele se adaptează mediului,

[2] Formularea corectă din punct de vedere al fizicii este „cu masă mai mare".

asigurând o similaritate între lumea noastră interioară privată şi cea externă publică. O minte care rătăceşte prea departe de adevăr este distrusă de forţele selective descrise de Darwin iar, astfel, minţile tuturor animalelor trebuie să imite modelele naturii. Presiunea evoluţionistă de tipul „învaţă-sau-mori" ne dotează cu un tezaur de experienţe acumulate, care sunt „oricând la îndemână şi dintre care doar o parte foarte mică este întrupată în gândirea clar articulată". Mach numea acest tezaur „cunoaştere instinctivă".

Din această Africă a intimităţii cognitive apar mai ales judecăţi negative: Noi ştim că obiectele grele nu plutesc în aer şi că lucrurile reci nu încălzesc lucrurile calde. Mai degrabă decât descrierea a ceea ce trebuie să se întâmple, cunoaşterea instinctivă elimină ceea ce nu se poate întâmpla, „de când cel de-al doilea stă numai într-un contrast izbitor cu masa obscură a experienţei din noi". Sensul nostru de absurd este o piatră de încercare a adevărului, reducând interpretările pe care le facem în mod conştient la un număr uşor de ţinut sub control.

În *The Science of Mechanics* Mach ilustrează cum convertim cunoaşterea instinctivă în principii explicite cu un experiment mental inventat de Simon Stevin. În anul 1605, acest fost contabil şi inginer militar a publicat *Hypomnemata Mathematica*, o carte despre maşini ideale ale căror piese nu sunt lipite sau legate. Una din demonstraţiile lui Stevin a fost proiectată să determine forţa necesară pentru a împiedica o sferă să alunece pe un plan înclinat. Se disting simplu două cazuri extreme. Sfera în repaus pe un plan perfect orizontal care este suportată în întregime de plan şi astfel nu este necesară nici o forţă pentru a ţine sfera în repaus. Dacă se încearcă poziţionarea sferei pe un plan vertical, aceasta nu are nici un suport şi astfel, forţa necesară pentru fixarea ei este egală şi de sens opus cu greutatea sferei. Dar ce se poate spune despre cazurile intermediare? Ştim că este necesară o anumită forţă pentru a împiedica rostogolirea sferei pe planul înclinat şi mai ştim că această forţă este mai mică decât greutatea ei dar care este valoarea exactă a acestei forţe?

Experimentul de gândire imaginat de Stevin are trei paşi. Primul, imaginaţi-vă o prismă triunghiulară suspendată deasupra solului. Al doilea, imaginaţi-vă un şirag cu patrusprezece sfere trecut peste prismă astfel încât pe o suprafaţă să stea patru sfere iar pe suprafaţa mai scurtă, numai două sfere; restul sferelor formează o buclă care atârnă liberă sub prismă (Figura 2). Acum, şiragul fie este în echilibru fie nu. Dacă şiragul nu este în echilibru, el va începe să alunece şi îşi va continua alunecarea la nesfârşit. Stevin respinge această mişcare perpetuă şi astfel concluzionează că şiragul trebuie să fie în echilibru. Al treilea pas este tăierea colierului simultan la ambele limite inferioare ale prismei. Ştim că cele şase sfere aşezate pe prismă nu vor aluneca jos de pe prismă pentru că partea inferioară a buclei colierului trebuie să fie trasă în mod egal pe ambele părţi ale corzii. Tăierea buclei face în aparenţă ca porţiunea de pe partea stângă a corzii să echilibreze porţiunea de pe partea dreaptă, dar pe partea stângă sunt patru sfere iar pe partea dreaptă numai două. Iată şi răspunsul. Forţa necesară pentru echilibrarea unei sfere pe un plan înclinat variază invers proporţional cu lungimea planului.

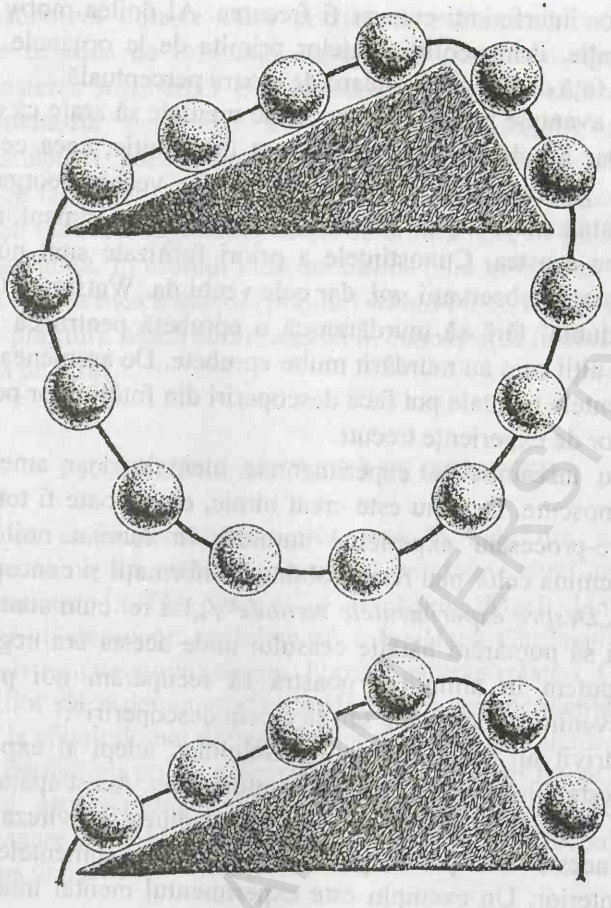


Figura 2

Fig. 2. Experimentul de gândire imaginat de Simon Stevin, inginer militar al secolului al XVI-lea, a fost citat de către Mach pentru a ilustra cum experimentele mentale ne permit să facem explicită cunoaşterea pe care o posedăm inconştient. Stevin a presupus un colier de sfere înfăşurat pe o prismă care are o suprafaţă de două ori mai lungă decât cealaltă (imaginea de sus). Astfel că patru sfere care împing în jos pe planul stâng trebuie să fie egale cu împingerea în jos a două sfere în planul din dreapta ceea ce poate fi dovedit prin tăierea lanţului la baza prismei (imaginea de jos). Legătura rămasă nu alunecă pe prismă. Experimentul dovedeşte că o componentă gravitaţională care afectează orice bilă este invers proporţională cu lungimea planului înclinat pe care se sprijină.

Există o sensibilitate magică în legătură cu acest experiment şi cu experimentele mentale în general. După cum spunea Mach, cunoaşterea instinctivă „ne confruntă cu o forţă şi o irezistibilitate străină de produsele experienţei reflective voluntare". Un motiv pentru această calitate magică este controlul superior asupra variablelor externe. De fapt am repetat experimentul lui Stevin cu un colier real de sfere pe o prismă adevărată, lipsa mişcării a fost respinsă ca un

artefact al factorilor interferenți cum ar fi frecarea. Al doilea motiv este evitarea erorilor de observație. Prin ocolirea datelor primite de la organele senzoriale se asigură imunitatea față de tipurile standard de eroare perceptuală.

Aceste două avantaje fac ca experimentele mentale să arate ca o justificare a raționalismului. Dar Mach insistă că indiferent de intuiție, ceea ce obținem din experimentul de gândire este numai informație veche reorganizată. Deși experimentele mentale nu fac apel direct la observație și experiment, ele se bazează în mod indirect pe acestea. Cunoștințele a priori furnizate sunt numai relativ a priori; nu sunt necesare observații *noi*, dar cele vechi da. Watson și Crick au putut descoperi elicea dublă[3] fără să murdărească o eprubetă pentru că s-au bazat pe datele obținute de alții care au murdărit multe eprubete. De asemenea, savanții care folosesc experimentele mentale pot face descoperiri din fotoliul lor pentru că se pot baza pe un rezervor de experiențe trecute.

Dar asta nu înseamnă că experimentele mentale doar amestecă în mod mecanic fapte cunoscute. Deși nu este creat nimic, ceva poate fi totuși descoperit pentru că noi re-procesăm experiențe amintite în lumina noilor interese și posibilități și în lumina celor mai recent obținute informații și concepte. După cum spunea Mach în „*Despre experimentele mentale*", „La fel cum suntem capabili în amintirea noastră să numărăm bătăile ceasului unde acesta era neglijat pe durata bătăii...tot așa putem în amintirea noastră să recuperăm noi proprietăți încă neobservate ale evenimentelor fizice sau să facem descoperiri".

Atunci, potrivit lui Mach, savantul disciplinat, adept al experimentului de gândire, își folosește mintea ca pe un înregistrator video. Acest aparat nu poate crea – el poate numai înregistra – dar poate manipula ordinea sau viteza evenimentelor înregistrate iar aceste manipulări pot dezvălui că evenimentele au înțelesuri nerecunoscute anterior. Un exemplu este experimentul mental imaginat de Mach pentru a arăta că distincția dintre animale și plante se bazează pe scala noastră subiectivă a timpului. Să presupunem că mișcările lente ale unui cameleon sunt încetinite și mai mult în timp ce mișcările „hrăpărețe" ale unei liane sunt accelerate. Pe măsură ce distorsiunea crește, cameleonul încetinit seamănă din ce în ce mai mult cu o plantă iar liana hiperactivă seamănă din ce în ce mai mult cu un animal.

Mach îi permite imaginației numai un orizont foarte limitat, considerând în particular rolul central al imaginației în cultura literară a începutului de secol al XIX-lea. Romanticii acelei perioade celebrau descătușarea imaginației, dar pentru Mach imaginația era ceva ce trebuia neapărat supusă presiunii experimentelor. Trebuia neapărat decupată și modelată pentru a se potrivi contururilor observației și experimentului.

Pe de altă parte, experimentele mentale nu sunt numai o formă a memoriei. Proiectarea unui experiment mental este un proces activ care diferă de actul pasiv al amintirii prin câteva aspecte importante. Mai întâi, memoria pură este adresată restabilirii unui eveniment trecut cuprins în experiența personală a cuiva.

[3] Structura secundară a ADN-ului.

Cunoaşterea instinctivă ţinteşte către prezicerea evenimentelor viitoare care ar putea fi situate dincolo de orizontul experienţei personale. Spre deosebire de memorie, cunoaşterea instinctivă este predictivă, generală şi impersonală. În al doilea rând, memoria pură este conservarea cunoştinţelor din trecut, dar cunoaşterea instinctivă adesea transcende sursa cunoaşterii prin amestecarea memoriei pure cu fapte noi şi interferenţe. De exemplu, un băiat cu amintirea pură a unei păsări roşii rănite, ajunge, după lecţia de ornitologie, să-şi „amintească" doar o pasăre cardinal rănită. În ultimul rând, amintirea pură trebuie să fie corectă; dacă îmi amintesc că bunica mea a mâncat prăjituri *whale-blood* atunci bunica mea chiar a mâncat aceste prăjituri. Mach subliniază că în cunoaşterea instinctivă se include o generoasă paletă de erori.

PROBLEMA ACULUI LUI OERSTED

Devreme ce cunoaşterea instinctivă este în cele din urmă cunoaştere empirică, trebuie să ne aşteptăm ca aceasta să se clatine când ne confruntăm cu fenomene nefamiliare. În *The Science of Mechanics* Mach demonstrează acest punct de vedere cu descoperirea faimoasă a lui Hans Christian Oersted despre legătura dintre eletricitate şi magnetism. Potrivit câtorva relatări, Oersted a vrut să le ofere studenţilor săi o demonstraţie rapidă asupra independenţei electricităţii şi magnetismului, la sfârşitul unei prelegeri. El a plasat un conductor, prin care trecea curent electric, paralel cu un ac magnetic aşteptându-se să nu se întâmple nimic. Spre surpriza lui, acul s-a răsucit până s-a aşezat pe o direcţie perpendiculară pe direcţia de propagare a curentului electric. Când a inversat direcţia curentului, acul s-a răsucit în sens opus.

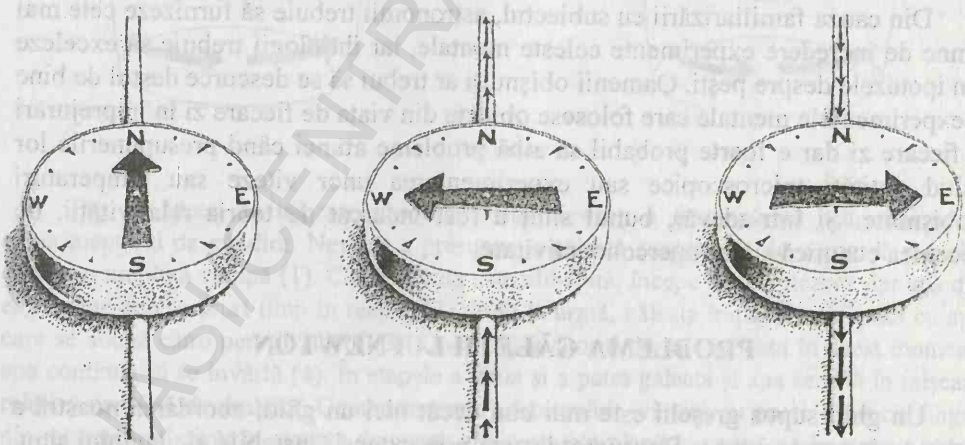


Figura 3

Fig. 3. Faimoasa descoperire a lui Hans Christian Oersted cu privire la legătura dintre electricitate şi magnetism i-a servit lui Mach ca exemplu al limitărilor experimentelor

mentale. La sfârşitul prelegerii în care Oelsted a folosit o baterie galvanică puternică, el a încercat să pună un fir conectat la o baterie paralel cu un ac magnetic suspendat. Acul s-a balansat până s-a aliniat perpendicular pe direcţia de propagare a curentului. Când a schimbat direcţia curentului, acul a deviat în direcţia opusă. Experimentul a fost uimitor pentru că dădea impresia că încalcă o foarte adânc păstrată intuiţie despre natură: aceea că toate procesele fizice sunt simetrice. Reflectările în oglindă din a doua şi a treia imagine nu apar în natură. Părerea lui Mach este că experimentul de gândire este tot atât de vrednic de încredere ca şi intuiţia pe care o exploatează.

Mach şi contemporanii săi au găsit acest experiment uimitor pentru că părea a încălca o intuiţie adâncă despre natură: aceea că natura este simetrică. Archimede a întrupat această intuiţie în principiul că un aranjament simetric de cauze produce un efect egal simetric. Dacă o grindă simetrică ar fi suspendată chiar din centru, se va înclina? Numai dacă am introduce un element de asimetrie, cum ar fi o muscă. Îngrijorarea lui Mach era puţin mai subtilă: experimentul lui Oersted nu poate fi suprapus pe imaginea sa din oglindă. Cea mai uşoară cale de a înţelege problema lui Mach este de a plasa Figura 3 în faţa unei oglinzi. Imaginile în oglindă ale panourilor 2 şi 3 ilustrează situaţii care nu apar niciodată în natură.

Acum fizicienii înţeleg că experimentul lui Oersted nu încalcă nici o simetrie a naturii; forţa electromagnetică de bază acţionează simetric chiar dacă conductorul şi acul magnetic preiau în mod aparent configuraţii asimetrice. Aceasta nu afectează totuşi punctul de vedere al lui Mach care este că şi cele mai adânci intuiţii pot fi greşite. După cum spunea, „chiar cunoaşterea instinctivă a unei asemenea forţe logice cum ar fi principiul simetriei folosit de Arhimede ne poate face să greşim... Inconştientul este doar la fel de supus greşelii ca şi conştientul precis. Numai că valoarea lui este în regiunile cu care suntem foarte familiarizaţi." (principiul simetriei a fost într-adevăr respins – dar în 1957, când fizicienii de la Columbia University au descoperit un contraexemplu decisiv).

Din cauza familiarizării cu subiectul, astronomii trebuie să furnizeze cele mai demne de încredere experimente celeste mentale, iar ihtiologii trebuie să exceleze prin ipotezele despre peşti. Oamenii obişnuiţi ar trebui să se descurce destul de bine cu experimentele mentale care folosesc obiecte din viaţa de fiecare zi în împrejurări de fiecare zi dar e foarte probabil să aibă probleme atunci când presupunerile lor includ entităţi microscopice sau experimentarea unor viteze sau temperaturi neobişnuite. Şi într-adevăr, bunul simţ a fost încurcat de teoria relativităţii, de mecanica cuantică şi de superconductivitate.

PROBLEMA GĂLEŢII LUI NEWTON

Un ghid supus greşelii este mai bun decât nici un ghid; abordarea noastră a fenomenelor esoterice s-a făcut întotdeauna prin extensii instabile ale bunului simţ. Mach însuşi a jucat un rol în formularea teoriilor speciale şi generale ale relativităţii. Contribuţia lui cea mai cunoscută a fost critica lui asupra experimentelor, observaţiilor şi experimentelor mentale desfăşurate de Newton ca probe ale mişcării absolute.

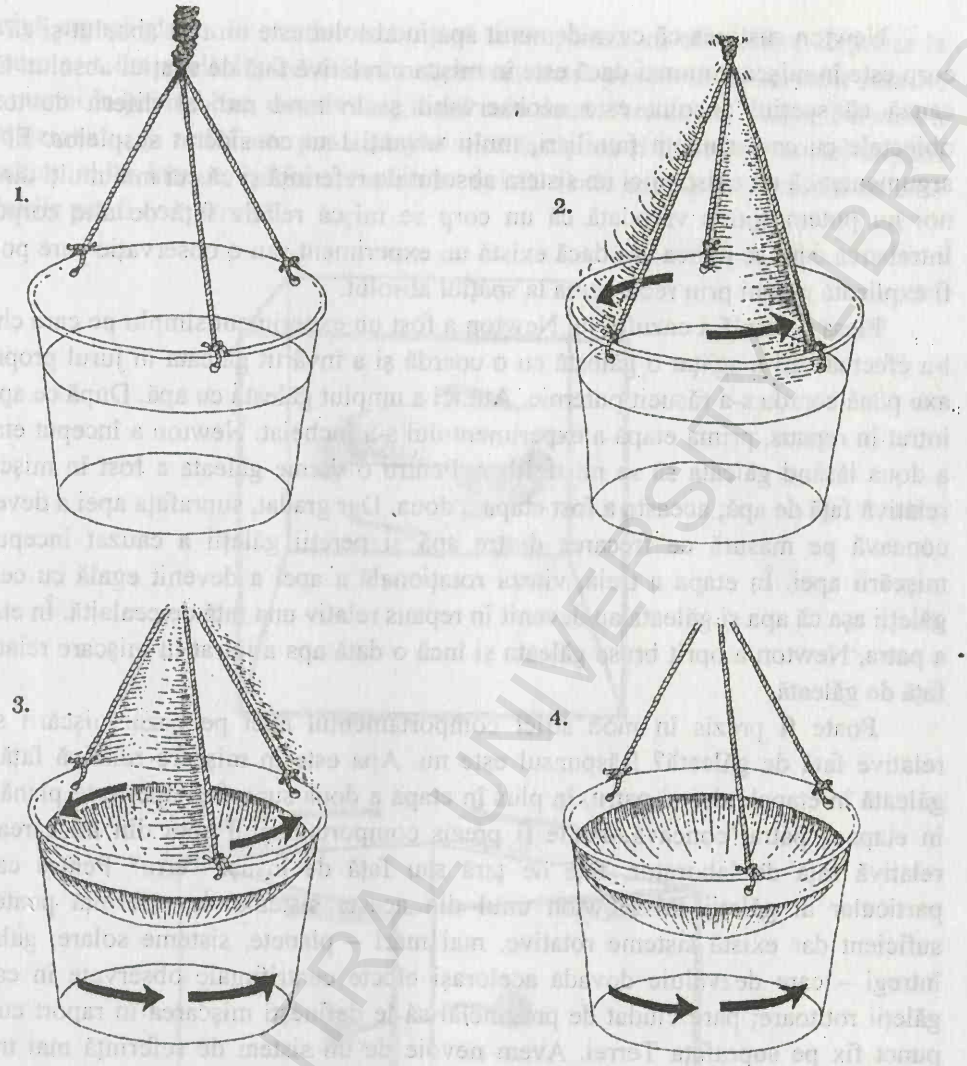


Figura 4

Fig. 4. Ideea de mişcare absolută a lui Newton a fost apărată prin mijloacele experimentului de gândire. Newton a presupus o găleată suspendată de o coardă răsucită care este umplută cu apă (1). Când găleata este eliberată, începe să se rotească dar apa din ea rămâne pentru scurt timp în reapus (2). Pînă la urmă, găleata împarte momentul cu apa care se adună către pereţii găleţii (3). Dacă observatorul opreşte găleata în acest moment, apa continuă să se învârtă (4). În etapele a doua şi a patra găleata şi apa se află în mişcare relativă una faţă de cealaltă. Comportamentul sistemului, oricum, nu poate fi prezis singur din mişcarea relativă; în etapa a doua apa are suprafaţa plană în vreme ce în etapa a patra, suprafaţa îi este concavă. Prin urmare, Newton a crezut că experimentul poate fi descris în cele din urmă cu ajutorul mişcării absolute. Newton a relevat că a confirmat rezultatele experimentului mental cu ajutorul unei găleţi cu apă reale.

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Newton susținea că ceva denumit spațiu absolut este un rest absolut și că un corp este în mișcare numai dacă este în mișcare relativă față de spațiul absolut. Din cauză că spațiul absolut este neobservabil și în mod radical diferit de toate obiectele cu care suntem familiari, mulți savanți l-au considerat suspicios. Ei au argumentat că nu există nici un sistem absolut de referință și că cei mai mulți dintre noi nu putem spune vreodată că un corp se mișcă relativ față de alte corpuri. Întrebarea care se punea era dacă există un experiment sau o observație care poate fi explicată numai prin recurgerea la spațiul absolut.

Piesa centrală a cazului lui Newton a fost un experiment simplu pe care chiar l-a efectuat. El a agățat o găleată cu o coardă și a învârtit găleata în jurul propriei axe până coarda s-a răsucit puternic. Atunci a umplut găleata cu apă. După ce apa a intrat în repaus, prima etapă a experimentului s-a încheiat. Newton a început etapa a doua lăsând găleata să se miște liber. Pentru o vreme găleata a fost în mișcare relativă față de apă; aceasta a fost etapa a doua. Dar gradat, suprafața apei a devenit concavă pe măsură ce frecarea dintre apă și pereții găleții a cauzat începutul mișcării apei. În etapa a treia, viteza rotațională a apei a devenit egală cu cea a găleții așa că apa și găleata au devenit în repaus relativ una față de cealaltă. În etapa a patra, Newton a oprit brusc găleata și încă o dată apa a intrat în mișcare relativă față de găleată.

Poate fi prezis în mod strict comportamentul apei pe baza mișcării sale relative față de găleată? Răspunsul este nu. Apa este în mișcare relativă față de găleată în etapele doi și patru, în plus în etapa a doua suprafața apei este plană iar în etapa a patra, concavă. Poate fi prezis comportamentul apei din mișcarea sa relativă față de laborator, față de țară sau față de însuși Terra? Pentru cazul particular al găleții lui Newton unul din aceste sisteme de referință poate fi suficient dar există sisteme rotative, mai mari – planete, sisteme solare, galaxii întregi – care dezvăluie dovada aceloraşi efecte centrifugale observate în cazul găleții rotitoare; pare ciudat de provincial să le definești mișcarea în raport cu un punct fix pe suprafața Terrei. Avem nevoie de un sistem de referință mai mare decât cele mai mari obiecte rotitoare cunoscute, inclusiv galaxiile.

Nici un obiect material obișnuit nu îndeplinește această cerință. Și astfel Newton a argumentat că trebuie să descriem mișcarea apei în raport cu singurul sistem de referință despre care știm sigur că nu se rotește, și anume spațiul însuși. După cum spunea Newton în *Principia*, „Spațiul absolut, în propria lui natură, fără relație cu ceva din afară, rămâne mereu similar și de neclintit".

În experimentul cu găleata, nu poate fi repede identificat nici un sistem de referință obișnuit pe baza căruia să se poată explica comportamentul apei dar Newton nu a putut demonstra pozitiv că un asemenea sistem de referință nu există. Pentru a-și întări exemplul, el a desfășurat un experiment mental care demonstrează că nu pot exista sisteme de referință ascunse. Imaginați-vă două globuri legate unul de altul care se învârt în jurul centrului lor comun de gravitație. Dacă mișcarea este

relativă atunci globurile rotative trebuie să arate pentru un observator staționar la fel cum ar arăta același sistem dar în stare staționară pentru un observator rotativ. Dar numai în primul caz, coarda care leagă cele două sfere ar sta întinsă. Newton a concluzionat: „Și astfel s-ar putea să găsim că însușirea și limitarea acestei mișcări circulare, chiar într-un vid imens unde nu există nimic extern sau sensibil cu care globurile pot fi comparate".

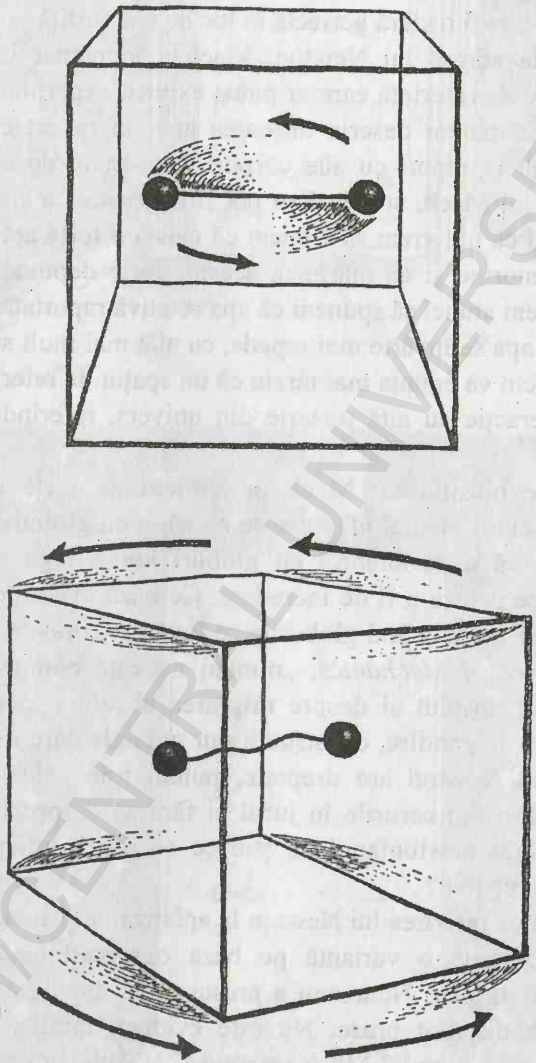


Figura 5

Fig. 5. Newton a propus un al doilea experiment mental pentru a susține cazul mișcării absolute. Se imaginează două sfere legate printr-o sfoară și învârtindu-se în jurul centrului de masă comun; în acest caz, sfoara este întinsă. Dacă toată mișcarea este relativă,

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

atunci experimentul ar trebui să se petreacă la fel şi în cazul în care bilele şi sfoara sunt staţionare iar universul se roteşte în jurul lor. Oricum, în acest din urmă caz, Newton afirmă că sfoara nu va fi întinsă. Încă o dată, concluzionează el, experimentul poate fi descris numai prin recurgere la mişcarea absolută.

Newton sprijină în continuare ideea de mişcare absolută apelând la exemplul polilor aplatizaţi ai unor corpuri mari în mişcare de rotaţie, cum ar fi Jupiter. Jupiter trebuie să se afle în mişcare de rotaţie în sens absolut şi nu doar în relaţie cu alte corpuri căci altfel, ar fi o sferă perfectă în loc de una turtită.

În critica lui la adresa lui Newton, Mach a îndemnat la perseverenţă în căutarea unor sisteme de referinţă care ar putea explica experimentul mental al lui Newton. Dacă noi nu putem descrie mişcarea apei în raport cu găleata, atunci trebuie să o descriem în raport cu alte corpuri sau sistem de corpuri, cum ar fi stelele fixe. Potrivit lui Mach, stelele fixe pot fi calificate ca sisteme de referinţă non-rotative dat fiind că noi vrem să credem că există o forţă acţionând între două corpuri la distanţe enorme şi că mărimea acestor forţe depinde de acceleraţia şi masa corpurilor. Putem atunci să spunem că apa rotativă raportată la stele activează această forţă; cu cât apa se învârte mai repede, cu atât mai mult stelele deformează suprafaţa apei. Einstein va enunţa mai târziu că un spaţiu de referinţă absolut poate fi înlocuit de o interacţie cu altă materie din univers, referindu-se la principiul lui Mach.

Dar nu este explicaţia lui Mach în termeni de forţă de distanţă mare respinsă de experimentul mental efectuat de Newton cu globurile rotative? Mach răspunde, sugerând că experimentul cu globuri are o legătură prea slabă cu cunoştinţele empirice pentru a fi de încredere. Ce bază avem pentru a prezice ce se întâmplă cu sfoara atunci când globurile se învârtesc într-un vid imens? Mach spune în *The Science of Mechanics*, „nimeni nu este competent să profereze lucruri despre spaţiul absolut şi despre mişcarea absolută: acestea sunt lucruri ţinând în mod strict de gândire, construcţii pur mentale care nu pot fi reproduse experimental". Dacă Newton are dreptate, putem ţine găleata în echilibru în spaţiul absolut şi să rotim cerurile în jurul ei fără să deformăm suprafaţa apei. Consideră cu adevărat newtonianul că ştie ce se poate întâmpla în asemenea circumstanţe fără percedent?

Mach susţinea că referirea lui Newton la aplatizarea planetei Jupiter a fost de nesusţinut. Mach dezbate o variantă pe baza observaţiilor efectuate de Carl Neumann asupra lui Jupiter. Neumann a presupus că după cum s-a rotit Jupiter, restul universului a dispărut brusc. Nu este evident, întreba el, că planeta va continua să se turtească la poli? Mach răspunde că Neumann a făcut aici uz prea liber de experimentul mental, a cărui lipsă de rezultate şi, pe de altă parte, valoare, nu pot fi negate. Când experimentăm prin intermediul gândirii este permis să modificăm anumite circumstanţe *lipsite de importanţă* pentru a evidenţia noi aspecte într-un caz dat; dar nu trebuie şi să presupunem din start că universul nu are nici o influenţă asupra fenomenului în cauză".

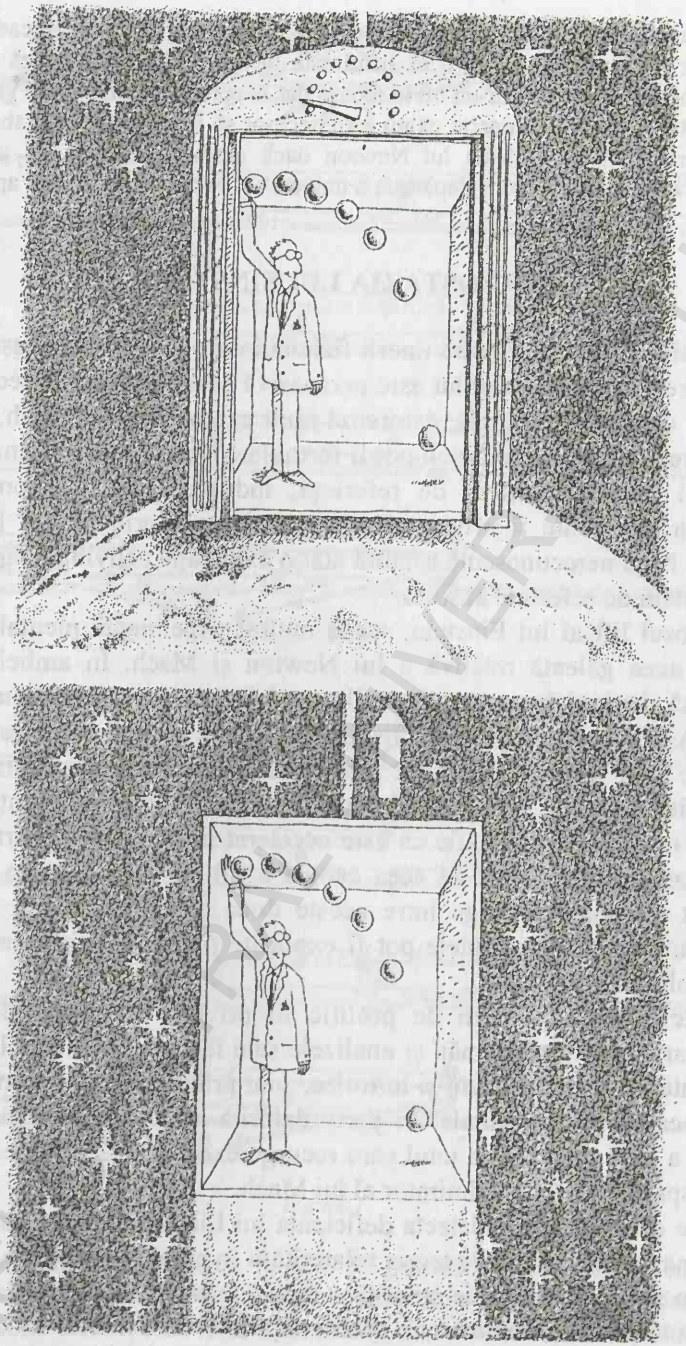


Figura 6

Fig. 6. Liftul lui Einstein are multe în comun cu interpretarea lui Mach a experimentului cu găleata rotitoare. Einstein a remarcat că un fizician într-un lift va fi incapabil să determine dacă liftul a fost în mişcare uniform accelerată sau repaus dar supus câmpului gravitaţional

al unei planete apropiate. Dacă fizicianul eliberează o minge iar aceasta cade către podea, acest lucru se poate datora faptului că liftul este în spațiu dar accelerează față de minge. Poate de asemenea să se afle într-un lift în repaus dar în apropierea unei mase gravitaționale. În mod asemănător, Mach a remarcat că nu este necesar să invoci mișcarea absolută pentru a explica experimentul cu găleata lui Newton dacă cineva dorește să-și asume că forțe necunoscute, asociate cu masa îndepărtată a universului, acționează asupra apei din găleată.

APOSTAZIA LUI EINSTEIN

Einstein se număra printre tinerii fizicieni care găseau că această critică a lui Mach la adresa spațiului absolut este persuasivă și de aceea atât teoria specială a relativității, cât și cea generală, datorează mult exemplului lui Mach. Afirmația lui Einstein care arată că legile fizicii pot fi formulate într-o asemenea manieră încât să fie aceleași în orice sistem de referință, indiferent cât de complicată ar fi desfășurarea lor, poate fi privită ca o generalizare a principiului lui Mach care afirmă că o forță nerecunoscută asigură atât o explicație convingătoare a mecanicii, cât și un sistem de referință absolut.

Faimosul lift al lui Einstein, scena multor expeimente mentale, are mult în comun cu acea găleată rotativă a lui Newton și Mach. În ambele cazuri, este imposibil să distingi între manifestările unei forțe și accelerarea unui sistem de referință. Așa cum ridicarea apei în găleată poate fi explicată fie prin acțiunea stelelor, fie prin rotirea găleții, tot așa, experimentele conduse într-un lift pot fi explicate fie presupunând că liftul este subiectul atracției gravitaționale al unei planete de mari dimensiuni, fie că este accelerat prin spațiu, departe de influența oricăror mase. Presupunând că acea cabină a liftului nu este prea mare, nici un experiment nu poate distinge între aceste două situații. Datorită acestui tip de echivalență, toate experimentele pot fi explicate fără a trebui să se recurgă la un sistem absolut de referință.

Einstein a fost extrem de prolific în privința efectuării de experimente mentale. Paradoxul său geamăn și analizele sale făcute evenimentelor petrecute în trenuri aflate în viteză, precum și în trolee, sunt printre cele mai faimoase din toată istoria experimentelor mentale. În parte datorită acestei prolificități, Einstein de mai târziu a fost perceput ca unul care recurge exact la acel tip de raționalism pe care l-a disprețuit ca tânăr admirator al lui Mach.

Poate că primul în a detecta deficiența lui Einstein a fost chiar Mach. Mach și-a exprimat acceptul față de teoria relativității în corespondența pe care a purtat-o cu Einstein și în scrierile sale științifice. Einstein la rândul său a încurajat părerea larg susținută potrivit căreia teoria relativității ar fi fost fructul filosofiei fizicii lui Mach. În mișcătorul elogiu pe care i l-a adus lui Mach Einstein a subliniat în mod special perioada ca discipol al lui Mach. Aceste dovezi de admirație mutuală dintre cei doi au făcut ca prefața pe care Mach a scris-o la *Principiile opticii*, care a apărut postum, să vină ca un șoc. Prefața conținea o dezaprobare severă a teoriei relativității, care era condamnată că „devine din ce în ce mai dogmatică".

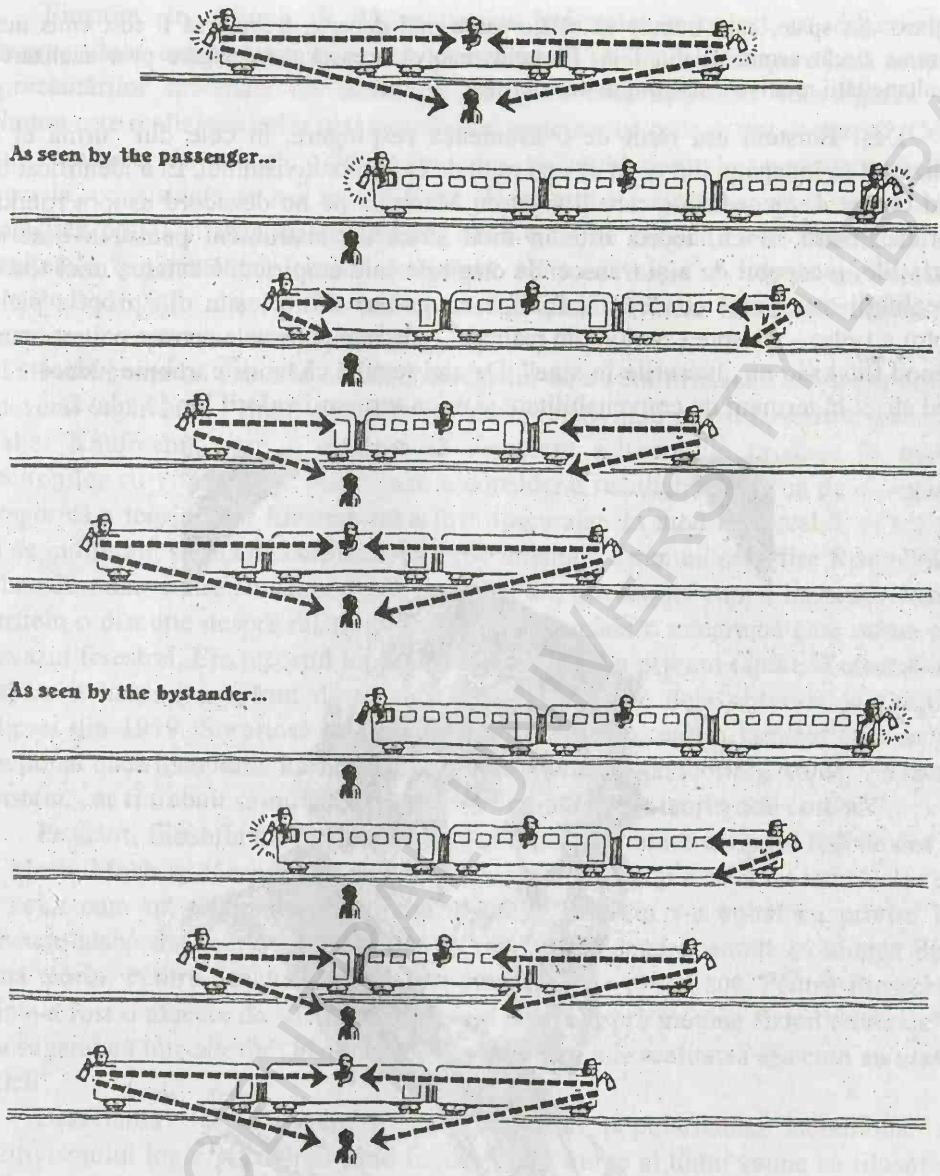


Figura 7

Fig. 7. Faimosul experiment cu trenul al lui Einstein demonstrează că nu există nici un lucru precum timpul absolut şi nici un lucru precum spaţiul absolut. În schimb, spaţiul şi timpul sunt mult mai intim legate decât se credea. Să considerăm un observator pasager într-un vagon de observaţie al unui tren aflat în mers, şi un observator aflat la un macaz al căii ferate. În momentul în care pasagerul se află în dreptul observatorului de la sol, ei văd flash-urile luminoase din partea din faţă şi partea din spate a trenului. Aceste apar simultan pentru ambii observatori. Pasagerul este convins că semnalele luminoase din faţa şi din spatele trenului au apărut simultan. Observatorul fix este la fel de convins că semnalul

BCU "VICTOR BABEŞ" UNIVERSITY LIBRARY

luminos din spate, care trebuie să călătorească mai departe, trebuie să fi fost emis mai devreme decât semnalul din față. Einstein rezolvă această neînțelegere prin analizarea simultaneității relative a sistemului de referință.

Deşi Einstein era rănit de o asemenea respingere, în cele din urmă el a realizat că se îndepărta din ce în ce mai mult de calea pozitivismului. El a identificat în mod corect dezacordul pe care îl avea cu Mach ca pe un dezacord asupra rolului teoriei. Pentru Mach, teoria este în mod strict un instrument pentru a descrie senzațiile, incapabil de a-şi transcende originile sale empirice. Căutarea unei teorii a realității este prost concepută, fiindcă nu putem să ne ieşim din propria piele pentru a vedea – dinspre exterior, din realitate[4] – dacă experiențele noastre portretizează în mod fidel sau nu „lucrurile-în-sine". De aici rezultă că teoriile trebuie judecate în mod strict în termeni de convenabilitate şi nu în termenii valorii lor de adevăr.

Figura 8

Fig. 8. Ernst Mach este înfățişat în vârstă, într-o schiță în creion, de către Olga Prager, în 1912 în Viena. Schița a fost publicată pentru prima oară în *Ernst Mach und die empiristische Wissenschauftauffassung (Ernst Mach and the Empirical View of Science)*, de către Richard von Mises, în 1938. (obținută prin bunăvoința bibliotecii AIP Niels Bohr, von Mises Collection)

[4] Nota traducătorului.

Einstein, în schimb, îi dădea teoriei întâietate în raport cu experiența. Observațiile și experimentele servesc numai ca un fel de constrângere laxă asupra reprezentărilor inventate ale realității. Un ghid mai bun este convingerea că „Natura este realizarea celor mai simple idei matematice care se pot concepe". Cele mai puternice dovezi ale adevărului sunt calitățile formale: completitudinea, concizia, consistența și așa mai departe. Deși probele empirice ajută uneori, de asemenea pot fi și înșelătoare. Atunci când o teorie elegantă este contrazisă de rezultatele experimentale, omul de știință se poate situa și de partea teoriei, considerând că fie datele, fie analiza sunt greșite. O teorie frumoasă trebuie să prevaleze în raport cu un fapt urât.

Indiferența lui Einstein în fața încercărilor de a-i confirma sau infirma teoriile a devenit legendară. Primul care a testat teoria relativității a fost fizicianul german Walter Kaufmann, care a încercat să detecteze schimbările produse în masa electronilor cu viteze mari. Kaufmann a considerat rezultatele sale ca pe o negare categorică a teoriei, dar Einstein nu a fost descurajat. În mod remarcabil, el era la fel de indiferent și față de confirmarea experimentală a muncii sale. Ilse Rosenthal-Schneider, una dintre studentele sale de la Berlin, povestește cum a întrerupt odată Einstein o discuție despre relativitate pentru a-i înmâna o telegramă care stătea pe pervazul ferestrei. Era raportul lui Sir Arthur Eddington privind faptul că efectul de curbare a luminii prevăzut de teoria relativității fusese deja observat în timpul eclipsei din 1919. Surprinsă de indiferența lui Einstein, ea l-a întrebat cum ar fi reacționat dacă telegrama lui Eddington nu i-ar fi confirmat teoria. „Atunci", a spus Einstein, „ar fi trebuit să-mi pară rău pentru dragul Lord – teoria *este* corectă".

Pe scurt, filosofia lui Einstein despre știință este diametral opusă față de cea a lui Mach. Mach își făcea griji despre rezultatele empirice și a înlocuit teoriile la fel de calm cum un tâmplar își schimbă uneltele. Einstein s-a agitat cu privire la punctele slabe din teorie și a așteptat cu răbdare ca experimentele să ajungă din urmă teoria. Pentru Mach, știința a fost construită de jos în sus. Pentru Einstein, știința a fost o afacere de sus în jos. În eseul său „Despre metoda fizicii teoretice", el a sugerat că într-adevăr „gândirea pură poate pătrunde realitatea așa cum au visat anticii".

Dezertarea lui Einstein a contribuit la popularitatea incredibilă a pozitivismului logic. Arată rău când fizicianul de frunte al lumii spune că filosofia ta despre fizică este neadevărată pentru practica lui. Filosofii de azi ai științei sunt uniți în opoziția lor față de „empirismul prăfuit" de la începutul secolului al XX-lea, dar încă nu există un consens privind înlocuitorul. Mulți favorizează un empirism mai îngăduitor care permite un rol mai important teoriei. Puțini apără modalitățile tradiționale ale raționalismului și sunt încă alții care îndeamnă la respingerea urgentă a dualității empirism-raționalism.

Din fericire, mare parte din munca lui Mach poate fi detașată de empirismul său. El poate fi considerat ca un savant care lucrează cu o constrângere mult prea severă și care a încercat să născocească o explicație pentru experimentele mentale,

la fel cum specialiştii în studiul comportamentului (behavioriştii) pot fi priviţi ca lucrând sub presiunea unei constrângeri mult prea severe în încercarea lor de a explica fenomenele psihologice. Suntem liberi să acceptăm rezultatele spartane ale unor asemenea gânditori riguroşi pentru că nu trebuie să ne îngrijorăm că au presupus prea multe lucruri. Chiar şi raţionaliştii sunt de acord că multe experimente mentale ştiinţifice se bazează cumva pe experimente vechi.

EVALUAREA TEORIEI LUI MACH

Teoria lui Mach a avut mai puţină influenţă pentru explicaţiile târzii ale experimentelor mentale decât ar putea fi de aşteptat. Într-adevăr, pozitiviştii s-au străduit să respingă experimentele mentale ca metodă de explorare a realităţii. Ei au admis că experimentele mentale generează noi ipoteze şi conduc la cunoaşterea a noi fapte. Dar la fel poate fi spus şi despre vise, libera asociere şi alte procese iraţionale şi non-raţionale. Ca filosofi, pozitiviştii au fost interesţi în *testarea* ipotezelor, nu în crearea lor. Astfel ei au concluzionat că experimentele mentale sunt numai de interes psihologic, istoric sau retoric.

Filosofii lingvişti care au urmat pozitiviştilor au fost mai toleranţi. Ei au trasat o distincţie între experimentele mentale analitice şi cele sintetice. Experimentele mentale analitice încearcă să stabilească dacă o teoremă reiese din regulile unui limbaj. Experimentele mentale sintetice încearcă să stabilească o teoremă care are o valoare de adevăr independentă de cuvintele care o exprimă. Filosofii lingvişti pot explica cum un experiment analitic poate justifica o teoremă dar ei nu au fost să explice care ar fi operaţiile unui experiment mental sintetic.

Pentru un savant, un experiment analitic are o anumită utilitate limitată. Spre exemplu, biologii au folosit un experiment mental analitic pentru a contrazice afirmaţia lui Karl Popper (acum retrasă) conform căreia teoria evoluţionistă este neştiinţifică pentru că nu poate fi falsificată. Imaginaţi-vă o insulă izolată dar generoasă, au spus ei, unde păsările se dezvoltă libere de prădători. Un virus previne suprapopularea prin decimarea periodică a populaţiei. Dar toate păsările sunt vulnerabile în mod egal la acest virus, care, astfel, nu exercită nici o presiune selectivă. Pe această insulă teoria lui Darwin nu funcţionează. Pentru că poate exista o lume care să nu se supună teoriei evoluţiei, teoria este mai mult decât o construcţie verbală. Cu toate acestea, eşecul filosofiei lingvistice în explicarea experimentului gândirii sintetice este o mare dezamăgire. Unii filosofi au încercat să „înghesuie" experimentele sintetice într-o schemă analitică. Alţii le-au îndepărtat ca fiind oculte sau ca nefiind treaba lor. Dar toţi le-au perceput ca pe o problemă. Mach umple acest gol. Dealtfel el a avut puţin de spus despre experimentele mentale analitice, el le-a demistificat pe cele sintetice prin explicarea modului lor de lucru.

Potrivit lui Mach, selecţia naturală garantează că intuiţiile noastre vor oglindi realitatea deşi reflectarea poate fi confuză uneori. La fel cum documentele ne permit să împrumutăm din experienţa contemporanilor noştri, mecanismele

evoluționiste ne permit „să moștenim" experiențele strămoșilor noștri. Mach nu a luat totul de-a dreptul; el a subscris la un număr de mituri evoluționiste, cum ar fi noțiunea că ariile de răspândire sunt moștenite în moduri vizibile, cum ar fi culoarea pielii. Dar așa a făcut însuși Darwin. Unele expoziții demodate ale lui Mach despre bazele teoriei nu i-au invalidat-o. Atunci, sociobiologii au arătat cum ultimele avansări ale noastre în înțelegerea selecției naturale oferă o bază biologică solidă pentru psihologia învățării.

Alte aspecte mai periferice ale teoriei lui Mach pot fi de asemenea criticate. Unul este sensorialismul lui. Dacă experimentele mentale sunt numai niște rearanjări ale unei senzații fizice, atunci când obținem rezultate diferite trebuie numai să fim sau nu de acord. Experimentele mele sunt ale mele și experimentele voastre sunt ale voastre iar ale mele nu sunt mai adevărate decât ale voastre. Dar experimentatorii mentali se acuză rapid unii pe alții de eroare.

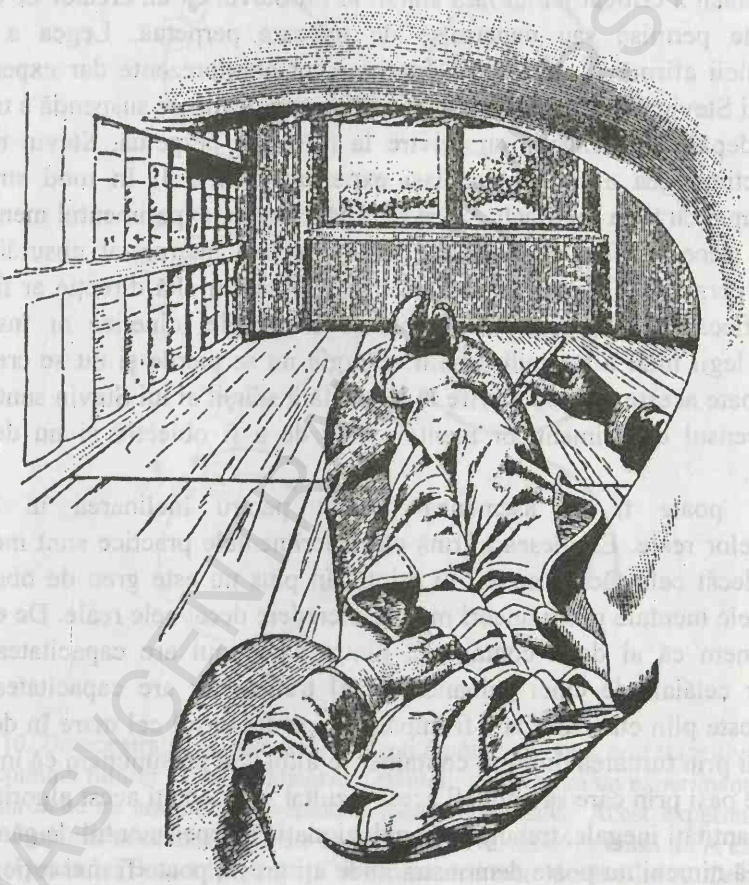


Figura 9

Fig. 9. Sensorialismul lui Mach este unul dintre aspectele cele mai comentate ale teoriei sale. Mach a susținut că toate domeniile de studiu, inclusiv fizica și psihologia, au

până la urmă același obiect de studiu: senzațiile. În *Contribuții la analiza senzațiilor*, Mach a ilustrat faptul că nu ne putem detașa de senzații, printr-un desen personal. Textul pe care l-a adăugat arată: „Astfel, stau întins pe sofa. Dacă închid ochiul meu drept, pictura din acea secțiune îmi apare în ochiul stâng. Într-un cadru format de marginea sprâncenei mele, de nas și de mustața mea, apare o parte a trupului meu, atât cât este vizibil din el și mediul meu înconjurător. Corpul meu diferă de alte corpuri umane... datorită împrejurării că este văzut doar parțial și, mai ales, fără cap. Dacă observ un element A în câmpul meu vizual și îi investighez conexiunea cu un alt element B din același câmp, ies din domeniul fizicii și intru în cel al fiziologiei sau psihologiei, dat fiind că B, pentru a folosi comentariul unui prieten de al meu, făcut atunci când a văzut desenul, îmi trece prin piele". Cu alte cuvinte, nu există așa ceva precum un eveniment pur fizic și nu există conexiune pur fizică, ci numai evenimente fizice și conexiuni care sunt filtrate prin simțurile noastre (prin pielea noastră).

Propria atitudine a lui Mach față de experimentul mental al lui Simon Stevin furnizează un exemplu. În *History and Root of the Principles of the Conservation of Energy* Mach a criticat lanțul fără sfârșit al lui Stevin ca un creator de confuzie între tipurile permise sau nepermise de mișcare perpetuă. Legea a treia a termodinamicii afirmă că efectele disipative sunt omniprezente dar experimentul mental al lui Stevin nu specifică fricțiunea. Această idealizare suspendă a treia lege și astfel îndepărtează obiecția cu privire la mișcarea perpetuă. Stevin nu poate aplica selectiv legea a treia în același experiment mental! În mod straniu, în lucrarea de mai târziu a lui Mach, *Science of Mechanics*, experimentul mental al lui Stevin este acceptat fără comentarii. Poate Mach a interpretat absurditatea ca *accelerație* perpetuă. O înclinare în favoarea mișcării în altă direcție ar fi crescut viteza cu fiecare ciclu. Această acumulare a energiei cinetice ar însemna o încălcare a legii întâi a termodinamicii: energia nu se pierde și nu se creează. În orice caz, toate aceste griji cu privire la lanțul fără sfârșit al lui Stevin sunt o probă amplă că sensul experimentelor mentale este de a fi obiectiv și nu de simplă autoanaliză.

Mach poate fi de asemenea criticat pentru înclinarea în favoarea experimentelor reale. El adesea afirmă că experimentele practice sunt mereu mai autoritare decât cele făcute numai în minte. În plus nu este greu de observat că experimentele mentale pot fi uneori mai de încredere decât cele reale. De exemplu, să presupunem că ai două containere, dintre care unul are capacitatea de trei galoane iar celălalt de cinci galoane. Un al treilea vas are capacitatea de opt galoane și este plin cu apă. Poate fi împărțită apa din vasul cel mare în două părți egale numai prin turnarea dintr-un container în altul? Să presupunem că inventați o secvență de pași prin care să obțineți acest rezultat și încercați acest algoritm. Dacă lucrați cu cantități inegale, trebuie să concluzionați că experimentul de gândire este greșit? Dacă nimeni nu poate demonstra unde ați greșit, poate fi mai rațional să vă suspecteze execuția decât calculul. Nu este nici un dubiu în faptul că rezultatele experimentelor reale au mai multă greutate decât cele ale unui experiment gândit. Dar impresia pe care o trasmite Mach este aceea că experimentele mentale pierd mereu în fața experimentelor fizice.

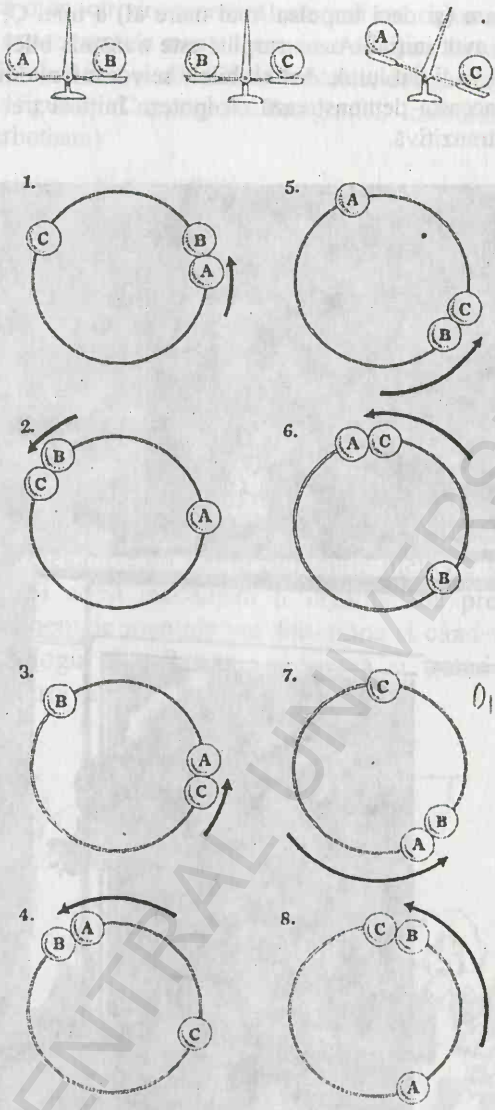


Figura 10

Fig. 10. Demonstrația pe care o face Mach faptului că masa este tranzitivă, folosește o chichiță comună tuturor experimentatorilor mentali: a desfășura un experiment până când o mică absurditate se amplifică devenind o mare absurditate.[5] Acest experiment mental începe cu presupunerea că masa *nu* este în fapt tranzitivă, astfel că masa lui A este egală cu masa lui B și masa lui B cu a lui C, dar C are masa mai mare decât a lui A. Cele trei mase, care iau forma a trei bile elastice, sunt libere să se miște în jur fără frecare, pe un inel rigid. Dacă bila A este pusă în mișcare, se ciocnește cu B; din moment ce masele sunt egale, A îi transmite tot impulsul mișcării lui B. În mod similar B i-l transmite lui C. Dar când C

[5] Vezi metoda reducerii la absurd.

loveşte A, masa mai mare (şi deci impulsul mai mare al) a bilei C, îi imprimă bilei A o viteză mai mare decât a avut iniţial. Acest surplus este transmis bilei B şi bilei C, astfel că un şi mai mare imbold îi va fi dat lui A. Astfel bilele se vor mişca din ce în ce mai rapid, la nesfârşit. Absurditatea aceasta demonstrează că ipoteza iniţială trebuie să fie eronată, şi deci masa trebuie să fie tranzitivă.

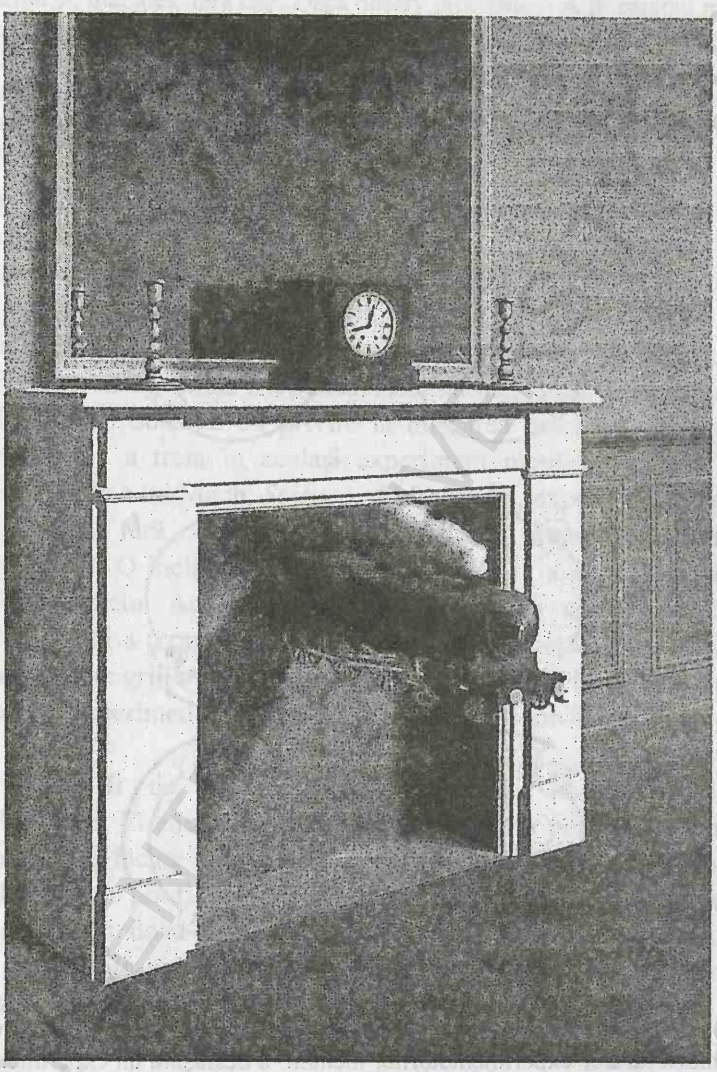


Figura 11

Fig. 11. Pictura din 1938 a lui René Magritte *Time Transfixed* oferă o metaforă vizuală pentru noţiunea propusă de către Einstein, de experimente mentale, care a ajuns să difere de vederile lui Mach. Ceasurile şi trenurile figurează în multe dintre experimentele mentale ale lui Einstein ale căror rezultate pot fi tot atât de suprarealiste ca şi această pictură. Deşii ambii gânditori au fost de acord că absurditatea este de evitat, definiţia pe care cei doi au dat-o absurdului a ajuns să difere. Tendinţa raţionalistă a lui Einstein l-a

condus la concluzia că o nepotrivire teoretică este mai rea ca un afront la adresa bunului simț. Din moment ce experimentele mentale conduse de către Einstein adesea ne obligă să alegem între absurdități abstracte și absurdități concrete, desigur că acestea l-au îndepărtat pe Mach, ca empirist riguros. (Copyright-ul fotografiei, Institutul de Artă din Chicago, Colecția Joseph Winterbotham)

Această înclinație poate fi pusă pe seama faptului că Mach a fost fizician. În cărțile sale, el se hrănește cu ipoteze din fizică, cu mici ajutoare din partea biologiei și psihologiei, dar abia dacă atinge experimentele mentale de factură logică și matematică. Acestea sunt domeniile în care experimentele mentale au întâietate, experimentele fizice jucând un rol ajutător, euristic.

Mach nu menționează experimente etice mentale. Aceasta se întâmplă probabil pentru că acestea nu sunt susceptibile unei analize de tip evoluționar. În etică un experiment mental ne spune cum ar trebui să fie lucrurile și nu cum sunt. Principiile morale, spre deosebire de legile fizicii, nu sunt anulate prin încălcarea lor.

Dar probabil că cerem prea mult de la Mach. Până la urmă el nu a vrut decât să reconcilieze experimentele mentale cu empirismul. Prin intermediul evoluției, Mach explică în mod elegant cum ajung modelele mentale să le reflecte pe cele naturale (ale fizicii). Și acest mecanism îi îngăduie să prezică destul de bine cazurile în care experimentele mentale vor funcționa și când vor eșua. Intuițiile la care au dat ocazia biologia și psihologia modernă ar trebui să ne îngăduie să-i valorificăm pe mai departe teoria.

Figura 12

Fig. 12. Legea a patra a lui Newton: Fizicienii se adună periodic în orașe europene obscure pentru a se fotografia și apoi se împrăștie rapid.

BIBLIOGRAFIE

1. Blackmore, John T. 1972. *Ernst Mach: His Life, Work, and Influence.* Berkeley: University of California Press.
2. Hempel, Carl. 1965. *Aspects of Scientific Explanation, and Other Essays in the Philosophy and Science.* New Zork: The Free Press.
3. Holton, Gerald. 1988. *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein.* Revised edition. Cambridge: Harvard University Press.
4. Mach, Ernst. 1942. (Publicată original în 1893). *The Science of Mechanics: A Critical and Historical Account of Its Development.* LaSalle, Ill.: Open Court Publishing Co.
5. Mach, Ernst. 1986. (Publicată original în 1896). *Principles of the Theory of Heat: Historically and Critically Elucidated.* Dordrecht, Boston: D. Reidel.
6. Mach, Ernst. 1943. (Publicată original în 1898). On mental adaptation. În *Popula Scientific Lectures*, fifth edition, tradusă de Thomas J. McCormack. LaSalle, Ill.: Open Court Publishing Co. p. 214–235.
7. Mach, Ernst. 1943. (Publicată original în 1898). The economical nature of Physics. În *Popular Scientific Lectures*, fifth edition, tradusă de Thomas J. McCormack. LaSalle, Ill.: Open Court Publishing Co. p. 186–213.
8. Mach, Ernst. 1975. (Publicată original în 1905). On thoughts experiments. *Knowledge and Error: Sketches on the Psychology of Inquiry.* Dordrecht, Boston: D. Reidel.
9. Newton, Isaac. 1966. (Publicată original în 1905). *Philosophiae naturalis principia mathematica.*, vol. I, tradusă de Florian Cajori. Berkeley: University of California Press.
10. Ray, Cristopher. 1987. *The Evolution of Relativity.* Londra: Adam Hilger.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EXISTENȚĂ ȘI CONȘTIINȚĂ ÎN FILOSOFIA AMERICANĂ

ADRIAN NIȚĂ

Abstract. This study approaches the ontological status of conscience, of the events and of the conscious mental processes. Given the complexity of this matter, the investigation is not limited to mind philosophy and goes beyond the area of analytic philosophy, given the specific of American philosophy. Our approach is situated at the intersection of metaphysics with *mind philosophy and that of the analytical philosophy with continental philosophy.*

INTRODUCERE

Principala problemă asupra căreia ne propunem să ne concentrăm în textul de față o reprezintă statutul ontologic al conștiinței și al evenimentelor și proceselor mentale conștiente. Având în vedere complexitatea acestei probleme, nu ne vom limita la textele de filosofia minții, după cum, având în vedere specificul filosofiei americane, nu ne vom limita la texte elaborate de adepți ai filosofiei analitice. Abordarea noastră se află, așadar, la intersecția metafizicii cu filosofia minții și a filosofiei analitice cu filosofia continentală.

Punctul de plecare al studiului îl reprezintă analizarea unei supoziții familiare simțului comun, după care tot ceea ce este conceptibil trebuie să existe într-un fel sau altul. Adesea ne referim la entități ficționale ca și cum ne-am referi la obiecte ce există realmente în lumea noastră spațio-temporală. Care este explicația logico-filosofică a acestei stări de fapt? Ce este existența din această perspectivă? Pentru a vedea un posibil răspuns vom trece în revistă, în prima parte a studiului, teoria existenței elaborată de celebrul filosof american WVO Quine.

În partea a doua a textului vom trece în revistă o concepție radicală asupra ontologiei conștiinței, elaborată de Richard Rorty, după care termenul „conștiință" este o rămășiță nefericită, o consecință nedorită a teoriei substanței elaborate de Descartes. Dualismul minte – corp, de care se face răspunzătoare filosofia secolului al XVII-lea, se bazează în mod invariabil pe posibilitatea accesului la propriile noastre stări mentale conștiente. Rorty supune analizei această teză și ajunge la o concluzie surprinzătoare.

O teorie (oarecum) materialistă și (oarecum) reductivă a conștiinței, elaborată de John Searle, este prezentată în partea a treia. Deși Searle își numește propria teorie „naturalism biologic", vom sublinia aspectul de proprietate ce se degajă din teoria sa. Conștiința, deși nu este o substanță, este o proprietate a unei substanțe, în cazul de față a creierului. Spre deosebire de Searle, David Chalmers

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

elaborează o teorie nereductivă a conştiinţei, în care aceasta, ca şi procesele mentale conştiente, nu mai sunt reduse la altceva şi explicate, după cum se pretinde, prin ceva mai bine cunoscut. Dualismul naturalist al lui Chalmers va fi prezentat în partea a patra.

În fine, vom încerca să arătăm în ultima parte a textului că dificultăţile şi problemele legate de statutul ontologic al conştiinţei şi al proceselor şi evenimentelor conştiente pot fi depăşite pe baza elaborării unui cadru metafizic mai larg. Conştiinţa nu se poate trata cu bune rezultate aşa cum se tratează probleme de natură ontologică mai consistentă (cum ar fi substanţa, materia, spaţiul, timpul etc.). Propunem în acest scop filosofia procesului.

1. SEMNIFICAŢIA EXISTENŢEI

Ca un preambul al abordării problemei enunţate, vrem să trecem în revistă concepţia lui Quine despre existenţă. În esenţă, filosoful american susţine cu privire la „există" ca predicat următoarele două teze: 1. existenţa este ceea ce exprimă cuantorul existenţial, şi, prin urmare, într-un sens „există" nu este predicat, cu toate că în alt sens, mai slab, „există" este predicat; 2. judecăţile existenţiale singulare sunt tratate, într-un limbaj canonic, în felul judecăţilor existenţiale generale, deci numele proprii devin prin înregimentare termeni generali.

Pornind de la constatarea că limbajul natural dă naştere unor serioase probleme datorate în mare parte unui vocabular şi unei gramatici extrem de bogate, Quine propune înregimentarea limbajului, adică crearea unui limbaj care să dea seama într-o măsură mai exactă de ontologia pe care o presupune. Pentru aceasta se elimină din vocabularul limbajului natural şi din gramatica limbajului natural, fără să fie o sărăcire însă, tot ceea ce poate constitui o sursă de dificultăţi, şi anume: anumite tipuri de expresii şi anumite construcţii, numele proprii, demonstrativele, expresiile de atitudini propoziţionale, modalităţile, abstracţiile intensionale, citatele, condiţionalii contrafactuali etc.

Să începem cu *gramatica*, adică cu acea parte a limbajului formată din mulţimea regulilor care determină ce înlănţuire de simboluri din vocabular este acceptată drept expresie bine formată în acel limbaj, sau, pe de altă parte, din mulţimea operaţiilor prin care se asamblează elementele din vocabular. Prin predicaţie se alătură un termen general unui termen singular prin intermediul particulei „este". De exemplu „Socrate este înţelept", „Socrate merge" etc. (O observaţie în legătură cu acest al doilea caz: deşi verbul „a fi" este absent, el este încorporat în termenul general. Prin urmare, forma logică a acestor propoziţii va fi *Fa*, respectiv *Ga*, dacă notăm cu „*a*" expresia „Socrate", cu „F" expresia „a fi înţelept" şi cu „G" expresia „a merge").

Propoziţiile compuse (sau moleculare) vor fi formate din propoziţiile simple prin intermediul funcţiilor de adevăr. Vom avea astfel: negaţia, conjuncţia, disjuncţia, implicaţia, echivalenţa, care însă se pot reduce la numai două operaţii, şi anume negaţia şi conjuncţia, întrucât celelalte funcţii de adevăr se pot obţine din acestea.

Altă cale de a forma propoziții compuse este dată de cuantificare, prin care se transformă o propoziție deschisă, ce conține variabile libere, în propoziție închisă, ale cărei variabile sunt legate, sau, în alte cuvinte, prin care se transformă o funcție propozițională (în sensul folosit de Russell) în propoziție. Cum cuantorii pot fi redați unul în funcție de celălalt, Quine menține cuantorul existențial drept primitiv, și-l consideră pe cel universal derivat.

Vocabularul limbajului canonic nu mai conține termenii singulari, întrucât prezența lor creează numeroase probleme logice și filosofice, legate de instabilitatea referinței, ci termenii generali și variabilele. Fie propoziția:

(1) Aristotel este învățătorul lui Alexandru cel Mare

S-ar părea că este o propoziție de indentitate ce conține un nume și o descripție, să o notăm cu „$a = b$". În limbajul „înregimentat" însă nu este loc pentru descripții. Putem să transformăm descripția în termen general, și pentru asta vom nota expresia „este învățătorul lui Alexandru cel Mare", adică „$= b$", cu „F", și vom obține expresia „Fa". Constatăm că propoziția (1) nu este o propoziție de identitate, ci de predicație, și nu conține doi termeni singulari, „a" și „b", ci conține un termen singular, „a", și un termen general, „F". Prin „înregimentare", „este" al identității se transformă în „este" al predicației; propoziția, care în limbajul neregimentat poate fi citită ca „Aristotel este identic cu învățătorul lui Alexandru cel Mare", devine prin înregimentare „Aristotel este astfel încât el este învățătorul lui Alexandru cel Mare".

O strategie asemănătoare este folosită pentru a elimina numele proprii. Fie propoziția

(2) Soțul Xantipei este Socrate

Dacă vom nota expresia „soțul Xantipei" cu „b" și „Socrate" cu „a" vom obține: „$b = a$". În mod analog cu tratamentul descripțiilor, expresia „este Socrate", adică „$= a$", va fi tratată drept un termen general, și prin urmare, propoziția (2) va avea ca formă canonică „Fb", dacă notăm expresia „este Socrate" cu „F". În „b este Socrate" expresia „este" nu este tratată drept termen de relație separată, adică „=". Verbul „este" este tratat drept copulă, exact ca în „este muritor" din „Soțul Xantipei este muritor". În acest fel verbul este apt să ocupe o poziție predicativă, adică o poziție accesibilă predicatelor și nu variabilelor. „Socrate", sau mai precis „este Socrate" devine termen general adevărat despre exact un obiect[1]. *A fi Socrate* este un atribut ireductibil, neanalizabil a cărui expresie este predicatul „este-Socrate" sau „socratizează". Numele „Socrate" este astfel tratat ca derivat și identificat cu „lucrul care este-Socrate", „lucrul care socratizează"[2].

Constatăm că gramatica canonică cuprinde următoarele construcții fundamentale: predicația, cuantificarea existențială și funcțiile de adevăr, iar vocabularul canonic cuprinde variabilele și termenii generali. Componentele

[1] W.V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, MIT, 1960, p. 179.

[2] A se vedea W.V.O. Quine, *On what there is*, in *From a logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, (f. a.), p. 8.

ultime sunt variabilele şi termenii generali, care se combină prin predicaţie pentru a forma propoziţii atomare deschise. Această structură reprezintă schema pentru sistemul lumii[3].

În *Existenţă şi cuantificare*, Quine spune că putem lua pe „*(∃x)(x este a)*" drept explicaţia pentru „*a* există". Sensul existenţial al verbului „a fi" nu este de sine stătător, ci este aflat, după filosoful american, în relaţie cu sensul predicativ al lui „a fi". Exact aşa cum „*a* mănâncă" este o abreviere pentru „*a* mănâncă ceva", tot la fel „*a* există" este o abreviere pentru „*a* este ceva". Cu alte cuvinte, sensul existenţial este redus la cel predicativ. Am văzut mai sus că sensul identităţii este de asemenea redus la cel predicativ.

Pentru a spune că obiectul *a* este cerut de teorie trebuie arătat că teoria cere să găsim obiectul ca figurând printre valorile pe care le parcurg variabilele legate[4]. Aceasta este semnificaţia expresiei „a fi înseamnă a fi valoare a unei variabile legate"[5]. Putem spune că ceva există dacă şi numai dacă este printre valorile pe care le parcurge o variabilă legată.

Semnificaţia existenţei este dată de cuantorul existenţial, susţine Quine: „existenţa este ceea ce exprimă cuantorul exstenţial"[6]. A spune că există lucruri de specia *F* înseamnă a spune *(∃x)Fx*, după cum a spune că „*a* există" înseamnă a spune „există un obiect *x* astfel încât *x* este *a*", adică „*(∃x)(x este a)*". A căuta semnificaţia existenţei în termeni mai simpli este un fapt lipsit de raţiune[7].

Fie propoziţia

(3) Socrate există.

În notaţia canonică această propoziţie devine „există un obiect *x* astfel încât *x* este Socrate", adică „*(∃x)(x este a)*", sau „există un obiect *x* astfel încât *x* socratizează", adică *(∃x)Sx*. Pentru a afla valoarea de adevăr a acestei propoziţii vom căuta printre valorile pe care le ia variabila legată *x*, şi dacă vom afla un obiect care are atributul de a socratiza atunci vom spune că propoziţia (3) este adevărată, în caz contrar fiind falsă. În modelul intenţionat propoziţia (3) este adevărată.

Ce se întâmplă însă cu o propoziţie care conţine termeni singulari nedenotativi, sau nume proprii aparente (după expresia lui Frege), cum ar fi

(4) Pegas există?

În limbajul regimentat această propoziţie este tratată astfel: „există un obiect x astfel încât *x* este Pegas", sau „există un obiect *x* astfel încât *x* pegasizează". Căutând printre valorile pe care le parcurge variabila *x* nu vom găsi, în modelul intenţionat, vreun obiect care să aibă atributul a pegasiza. Prin urmare, propoziţia (4) este falsă.

---

[3] W.V.O. Quine, *Word and Object*, *ed. cit.*, p. 228.
[4] Idem, *Existence and Quantification*, *op. cit.*, p. 96.
[5] Idem, *On what there is*, *op. cit.*, p. 13 sqq.
[6] Idem, *Existence and Quantification*, *op. cit.*, p. 97.
[7] *Ibidem*, p. 97.

Care sunt consecințele acestei tratări a existenței, și deci ale tezei după care „există" nu este, în sens tare, un predicat? O consecință, extrem de gravă după unii critici ai lui Quine, este că prin eliminarea numelor proprii, sau a termenilor singulari în general, se poate conchide că sunt eliminate obiectele individuale.

Răspunsul este că obiectele au supraviețuit în calitate de valori pentru variabile, chiar dacă au fost eliminați termenii singulari[8]. Vorbirea despre obiecte se face prin intermediul cuantorilor. Atunci când folosim cuantorul universal înțelegem „orice obiect *x* astfel încât", iar prin cuantorul existențial „există un obiect *x* astfel încât". Obiectele pe care le admitem în ontologie sunt obiectele pe care le regăsim ca fiind valori ale variabilelor legate. Cuantorii sunt maniere de încapsulare ale construcțiilor limbajului obișnuit, trimițând fără echivoc la obiecte. A parafraza o propoziție din limbajul natural în limbajul „înregimentat" al cuantificării înseamnă în primul rând a explicita conținutul ei ontic[9]. Ontologia pe care o admitem va fi în strânsă legătură cu cuantificarea întrucât, după cum am văzut, predicația este intim legată de cuantificare. A răspunde la întrebarea „ce obiecte cere teoria?" înseamnă, pe de altă parte, a spune că acestea sunt obiecte față de care predicatele sunt adevărate, pentru ca teoria să fie adevărată. Atunci când notația comportă pentru fiecare predicat un predicat complementar înseamnă a admite fie un predicat, fie predicatul său complementar. Atunci, dat fiind o valoare a unei variabile, există un predicat care este adevărat pentru acea valoare, adică orice predicat, sau predicatul său complementar. Sau, în mod reciproc, orice lucru despre care este adevărat un predicat va fi o valoare a unei variabile[10].

2. DIZOLVAREA CONȘTIINȚEI

Se poate obiecta că problema ontologică a conștiinței este o falsă problemă având în vedere că suntem induși în eroare de tradiția culturală și filosofică ce se leagă de numele lui Descartes și Locke. Dualismul minte – corp este o invenție modernă, poate necesară pentru sistemul filosofic cartezian și lockean, dar nu și pentru filosofia contemporană. Această linie de atac este sugerată de Richard Rorty. El arată că teoria reprezentaționalistă a minții, după care mintea este un fel de oglindă a naturii, este falsă și astfel că trebuie abandonată.

Cele mai importante trăsături ale mentalului sunt considerate a fi următoarele: abilitatea de cunoaștere în mod incorigibil, abilitatea de a fi separat de corp, nonspațialitatea, abilitatea de a concepe universaliile, abilitatea de a susține relații cu inexistenții, abilitatea de a folosi limbajul, abilitatea de a acționa liber, abilitatea de a forma o parte a grupului social, incapacitatea de a fi identificat

---

[8] A se vedea W.V.O. Quine, *Word and Object*, *ed. cit.*, p. 192 și *Speaking of Objects*, in W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, *op. cit.*, p. 1–25.

[9] W.V.O. Quine, *Word and Object*, *ed. cit.*, p. 242.

[10] Idem, *Existence and Quantification*, *op. cit*, p. 95.

cu un obiect[11]. În concepția tradițională aceste trăsături erau considerate ca fiind suficiente pentru a susține un domeniu ontologic distinct.

Rorty are pretenția că dizolvă distincția minte – corp și odată cu ea problema conștiinței. El arată că după concepția tradițională a avea conștiință nu este nimic altceva decât a avea un acces privilegiat la propiile stări mentale. În acest fel problema *ontologică* a conștiinței se reduce de fapt la problema *epistemologică* a accesului privilegiat.

Dizolvarea problemei conștiinței este susținută de Rorty pe baza unui experiment mental[12]. Să ne imaginăm o planetă situată în cealaltă parte a galaxiei, pe care trăiesc ființe asemănătoare cu noi, ce construiesc case și bombe, scriu poeme și programe de computer. Aceste ființe folosesc noțiuni cum sunt „a dori", „a intenționa", „a crede" etc., dar nu au nici o noțiune despre faptul că acestea semnifică stări diferite de „a sta jos", „a alerga", „a cânta" etc. Deși folosesc noțiunile de „credință", „dorință" etc. atunci când se referă la animalele lor sau la roboții lor, iar uneori și la ei înșiși, ei nu privesc animalele și roboții ca fiind incluși în ceea ce spunem prin „noi toți credem că..." sau „nu facem niciodată cutare lucru". Cu alte cuvinte, ei tratează numai pe membrii speciei lor ca fiind persoane, dar nu explică diferența dintre persoane și nonpersoane prin noțiunile „minte", „conștiință", „spirit". Chiar dacă cred în nemurire, ei nu consideră că nemurirea implică noțiunea de „suflet". Explicația este că filosofii de pe această planetă nu au formulat problema subiectului și obiectului, nici pe cea a minții și materiei, necunoscând de fapt noțiunile „idee", „percepție", reprezentare mentală" etc.

În majoritatea privințelor viața, limbajul, tehnologia, filosofia etc. sunt asemănătoare cu cele ale noastre. Principala diferență este legată de dezvoltarea științelor neurologice și biochimice, astfel încât atunci când un copil, de exemplu, se îndreaptă spre o sobă încinsă mama sa îi strigă să aibă grijă că își va stimula fibrele C.

O expediție de pe Terra ajunge pe această planetă în secolul XXI. Filosofii de pe Terra au observat că lucrul cel mai interesant cu privire la locuitorii acestei planete este lipsa conceptului de minte. Au sugerat numele de *Antipodea* pentru planetă, cu referire la o școală aproape uitată de filosofie, centrată în Australia și Noua Zeelandă, care în secolul XX a încercat una din multele revolte inutile împotriva dualismului cartezian. În schimb, neurologii și biochimiștii au fost fascinați de cunoștințele antipodienilor și de capacitatea lor extraordinară de a se referi la stări neuronale.

S-a ajuns ca filosofii veniți în expediție să se grupeze, așa cum se întâmplă de fapt de obicei pe Terra, în două tabere: cei sensibili, care consideră că filosofia ar trebui să se ocupe de problema semnificației, și alții mai calculați, ce cred că sarcina filosofiei este adevărul. Filosofii centrați pe semnificație consideră că nu există nici o problemă cu privire la faptul dacă antipodienii au sau nu au minte.

---

[11] R. Rorty, *Philosophy and the mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979, p. 35.

[12] *Ibidem*, p. 71–77.

Noțiunile de „subiect epistemologic" sau de persoană ca spirit nu au loc în autodescrierile lor și nici în filosofia lor. Antipodienii nu au scindat natura în spirit sau nu au înaintat de la conștiință la conștiința de sine. Filosofii calculați, în schimb, arată că eșecul antipodienilor de a concepe noțiunea de minte arată apropierea lor de Ființă și libertatea față de tentațiile în fața cărora au sucombat gânditorii de pe Terra.

Primul grup de filosofi de pe Terra este cu deosebire interesat de problema dacă antipodienii au minte sau dacă au senzații. Desigur, problema este de a se investiga ce înseamnă pentru ei „a stimula fibrele C" atunci când un filosof de pe Terra descrie starea aceasta drept „a avea o senzație de durere". Experiențele se dovedesc însă inconcludente atâta vreme cât antipodienii fac apel la stări neuronale de fiecare dată când cei de pe Terra spun că au dureri sau senzații. Antipodienii au fost apoi întrebați dacă pot detecta starea neuronală care a fost concomitentă cu starea de „a vedea că fiberele C sunt stimulate". Antipodienii au răspuns că starea T-435 a fost starea neuronală concomitentă cu enunțarea propoziției „Fibrele C par să fi fost stimulate", starea T-497 ce însoțește enunțul „tocmai mi s-au stimulat fibrele C", starea T-293 cu enunțul „s-au stimulat fibrele C". Problema este dacă antipodienii se pot înșela cu privire la seria neuronală. Este posibil, de exemplu, ca starea T-435 să fie doar aparentă? Antipodienii afirmă că este posibil, iar cerebroscopul indică faptul că un astfel de eveniment se petrece uneori. A existat o explicație a cazurilor în care s-a întâmplat? Răspunsul este negativ. Neurofiziologii nu au fost capabili să găsească un alt fel de stări neuronale în afara seriei T care să fie concomitentă cu acea iluzie.

În acest fel, se constată că problema dacă antipodienii au senzații de durere rămâne nedecisă. Pare să nu fie nimic în legătură cu care antipodienii să fie incorigibili cu excepția faptului că așa li s-a părut. Dar nu a fost clar că lucrurile le-au părut astfel, ci a fost o chestiune de simțire neprelucrată. Dacă au simțiri neprelucrate de durere, atunci ei au minții. Dar simțirea neprelucrată este o problemă fenomenală, una în legătură cu care nu poți avea iluzia că o ai. Diferența dintre stimularea fibrelor C și „durere" a fost că poți avea iluzia de stimulare a fibrelor C fără să stimulezi fibrele C, dar nu poți avea iluzia de durere fără să ai dureri. Distincția dintre aparență și realitate nu este bazată pe o distincție dintre o reprezentare subiectivă și o stare obiectivă de lucruri, ci este o chestiune de înșelare, de credință falsă. În acest fel, conceperea fermă a primei distincții nu i-a ajutat pe filosofi să spună dacă pot atribui a doua distincție antipodienilor.

Rorty arată că pozițiile standard din filosofia minții (behaviorismul, scepticismul, materialismul) reiau trei posibilități problematice: trebuie să împărtășim o anumită esență cu orice ființă ce pare să utilizeze un limbaj ce conține enunțuri de tipul părerii sau scepticismul pyrrhonian sau înfruntarea posibilității că această esență nu a fost niciodată a noastră. Respingerea cunoașterii incorigibile cu privire la stările noastre proprii duce la respingerea unui tip special de obiect numit „obiect mental"[13].

[13] *Ibidem*, p. 95.

3. TEORIA NATURALISTĂ A CONŞTIINŢEI

Considerând că problema conştiinţei ocupă un loc fundamental în abordarea problemei minţii, Searle concepe o teorie a conştiinţei aflată în prelungirea preocupărilor sale de filosofia limbajului şi de filosofia minţii. Naturalismul biologic, cum este denumită această teorie, se vrea o teorie care să aducă un răspuns atât la problema relaţiei minte - corp cât şi a relaţiei minte-creier şi conştiinţă-creier. În puţine cuvinte, naturalismul biologic susţine că fenomenele mentale sunt parte a istoriei biologice naturale, adică procese biologice aşa cum sunt fotosinteza sau digestia. Stările şi procesele mentale sunt cauzate de procese neurofiziologice ale creierului, fiind trăsături de nivel superior ale creierului, aşa cum lichiditatea este o trăsătură de ordin înalt a moleculelor[14]. Şi tot la fel cum lichiditatea este determinată cauzal de comportamentul elementelor de nivel scăzut ale apei, tot la fel stările şi procesele mentale sunt determinate cauzal de comportamentul elementelor de nivel scăzut din creier, adică de neuroni, sinapse, noduli etc. Putem sintetiza tezele naturalismului biologic cu privire la minte în felul următor:

M1. Creierul cauzează mintea.

M2. Mintea este o trăsătură de nivel înalt a creierului.

În prelungirea problemei minţii şi a raportului dintre minte şi corp sau minte şi creier se află problema conştiinţei. Nu fără surprindere vom constata că această venerabilă problemă are o soluţie simplă şi similară celei anterioare: „stările conştiente sunt particularităţi de nivel superior ale creierului cauzate de procese neurobiologice de nivel scăzut ale creierului. Noţiunile cheie aici, continuă Searle, sunt acelea de *cauză* şi *particularitate*. Din câte ştim, rate variabile de activări de neuroni în diverse arhitecturi neuronale cauzează enorma varietate a vieţii noastre conştiente. Toţi stimulii pe care îi primim din lumea externă sunt convertiţi de sistemul nervos, în mediul dat, de ratele variabile de activare a neuronilor la sinapse. Şi, la fel de remarcabil, aceste rate variabile de activări de neuroni cauzează culoarea şi varietatea vieţii noastre conştiente. Mirosul unei flori, sunetul unei simfonii, gândirea teoremelor din geometria euclidiană - toate sunt cauzate de procese biologice de nivel scăzut în creier; şi din câte ştim, elementele funcţionale cruciale sunt neuronii şi sinapsele"[15].

Din perspectiva naturalismului biologic, conştiinţa este o trăsătură biologică a creierului oamenilor şi al anumitor animale asemenea altor trăsături biologice, cum sunt fotosinteza, digestia sau reproducerea[16]. Conştiinţa este un fenomen biologic natural aşa cum sunt şi fenomenele de mai sus.

Deşi consideră că o definiţie a conştiinţei în termeni de condiţii necesare şi suficiente sau prin gen şi specie nu este posibilă, Searle prezintă câteva caracterizări succinte ce ţin loc de definiţie. În primul rând, autorul teoriei actelor

---

[14] John Searle, *The rediscovery of the Mind*, Cambridge, MIT, 1992, p. 2.

[15] John R. Searle, *Problema conştiinţei*, în A. Botez, B. Popescu (ed.), *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cogniţiei*, Bucureşti, Cartea Românească, 2002, p. 87.

[16] John Searle, *The rediscovery of the Mind*, *ed. cit.*, p. 90.

de limbaj înțelege prin conștiință <<acele stări subiective de simțire sau de conștiență care încep când cineva se trezește dimineața dintr-un somn fără vise și continuă, de-a lungul zilei, până când acel cineva adoarme, intră în comă, moare sau devine „inconștient">>[17]. După a doua caracterizare conștiința apare drept o trăsătură sau o proprietate a creierului, în sensul în care lichiditatea este o trăsătură sau o proprietate a apei[18]. Faptul că este o trăsătură sau o proprietate permite eliberarea de un angajament ontologic față de idealism. Conștiința nu este o substanță, o entitate care să aibă existență exact la fel cum are masa la care scriu sau așa cum are creierul.

Existența unei legături directe, fizice între creier și conștiință este negată, deși după cum am văzut deja există o „legătură" între ele, și anume legătura cauzală: procesele din creier cauzează conștiința.

Putem sintetiza tezele naturalismului biologic searlian cu privire la conștiință în felul următor:

C1. Creierul cauzează conștiința

C2. Conștiința este o trăsătură de nivel înalt a creierului

Faptul că conștiința este o trăsătură duce la întrebarea următoare: în ce sens conștiința este o trăsătură a creierului iar lichiditatea este o trăsătură a apei? Nu cumva trăsătura solicitată are mai multe elemente de diferență decât de asemănare? Pentru a înțelege sensul folosit de Searle, să vedem mai îndeaproape despre ce este vorba. Spus în puține cuvinte, conștiința și lichiditatea exprimă același fel de trăsături în sensul că ambele sunt *trăsături intrinseci*. O trăsătură intrinsecă a unui sistem este una care este cauzal explicată prin comportarea elementelor sistemului, fără să fie o proprietate a unui element individual și neputând fi explicată pur și simplu prin însumarea proprietăților acestor elemente[19]. O trăsătură intrinsecă este altfel spus o caracteristică a lumii înconjurătoare care există independent de noi, independent de felul de reprezentare a acelei trăsături. Masa unui obiect, compoziția chimică, structura genetică sunt exemple de trăsături intrinseci. Tot la fel sunt lichiditatea apei sau soliditatea mesei la care scriu. Există, în schimb, alte trăsături, numite *trăsături dependente de observator*, care sunt dependente deci de noi pentru a exista. Descriind obiectul la care scriu drept o masă, a cărei trăsătură intrinsecă este soliditatea, folosesc o trăsătură dependentă de observator. Masa este folosită de mine și de alți oameni ca masă, este construită ca să funcționeze ca o masă etc. Prezența trăsăturilor dependente de observator nu adaugă însă nimic din punctul de vedere al realității, dar poate contribui cu trăsături obiective epistemic atunci când trăsăturile în cauză există în funcție de observator sau utilizator. Faptul că acest obiect la care scriu este o masă reprezintă o trăsătură obiectivă epistemic, dar trăsătura există numai în relație cu observatorii și utilizatorii, deci este ontologic subiectivă[20].

---

[17] John R. Searle, *Problema conștiinței, ed. cit.*, p. 86.

[18] John Searle, *The rediscovery of the Mind, ed. cit.*, p. 105.

[19] John Searle, *The Mystery of Consciousness, ed. cit.*, p. 18.

[20] John R. Searle, *Realitatea ca proiect social*, trad. Andreea Deciu, Iași, Polirom, 2000, p. 21.

Întrucât felurile de trăsături nu rezultă întotdeauna cu destulă claritate, Searle propune o modalitate intuitivă de a trasa distincția: trăsăturile dependente de observator nu există în absența ființelor omenești. Cu alte cuvinte, trăsăturile dependente de observator există numai în relație cu *atitudinile* observatorilor. Cu toate acestea, se cere o corecție, deoarece actul observării și cel al utilizării sunt la rândul lor intrinseci (emergente). Ceva este masă numai în funcție de faptul că agenții conștienți o concep drept masă, însă faptul că agenții conștienți au această atitudine este în sine o chestiune intrinsecă. Trăsăturile intrinseci ale realității există independent de stările noastre mentale, mai puțin însă stările mentale în sine, care sunt tot trăsături intrinseci ale realității[21].

Susținând ideea după care creierul cauzează conștiința, Searle nu vrea însă să susțină că aceasta din urmă este reductibilă la creier, așa cum susține fie reducționismul neurofiziologic, după care conștiința nu este nimic altceva decât procesele și stările neurofiziologice ale creierului (cum susține Patricia S. Churchland), fie materialismul sau fizicalismul, după care conștiința nu este nimic altceva decât stările creierului (David Lewis, DM Armstrog), funcționalismul, după care conștiința nu este nimic altceva decât feluri diferite de relații cauzale (Gilbert Harman), ori computaționalismul, după care conștiința nu este nimic altceva decât stări-program ale sistemului unui computer (Daniel Dennett, David Chalmers). Se neagă astfel orice teorie reducționistă, întrucât aceasta pare să fie eliminativistă. Conștiința este considerată, de Searle și de alți adepți ai naturalismului, ca o parte reală a lumii reale, neputând fi eliminată în favoarea a altceva sau redusă la altceva[22].

Reducționismul, dacă este vorba de un reducționism susținut de naturalismul biologic, este un reducționism cauzal, iar nu ontologic. Conștiința nu este eliminată prin afirmarea existenței acestei cauzalități, căci dacă vom studia creierul, oricât de bine dezvoltată ar fi știința, nu vom putea găsi conștiința. Din această perspectivă, conștiința este ireductibilă, este o trăsătură ireductibilă a realității fizice. Atunci când spun că în această cameră este cald, trebuie făcută o distincție între fapte fizice (mișcarea moleculelor de aer) și fapte de conștiință, mai precis experiența mea subiectivă a căldurii. Această experiență subiectivă conștientă este cauzată de impactul mișcării moleculelor de aer asupra sistemului meu nervos. Vedem că din punctul de vedere al conștiinței mele, deci dintr-un punct de vedere subiectiv, dispare distincția dintre aparență și realitate[23].

Contrastul dintre reductibilitatea căldurii (căldura este reductibilă la mișcarea moleculelor de aer) și ireductibilitatea conștiinței nu reflectă însă o distincție în structura realității[24], ce ar duce la afirmarea existenței a două domenii ontologic diferite ale lumii: lumea fizică și lumea mentală. Lumea, realitatea nu este decât una singură, și anume un sistem de particule într-un câmp de forță.

---

[21] *Ibidem*, p. 21–24.
[22] John Searle, *The Mystery of Consciousness*, *ed. cit.*, p. 210.
[23] John Searle, *The rediscovery of the Mind*, *ed. cit.*, p. 122,
[24] *Ibidem*, p. 124.

Lumea este ceea ce ne spune că este teoria cuantică, teoria relativității, chimia sau teoria evoluționistă din biologie. Din altă perspectivă, reducționismul cauzal nu este reducționism ontologic pentru că conștiința are ontologie subiectivă, adică la persoana I. Acceptarea reducționismului ontologic ar însemna acceptarea reducerii ontologiei subiective la ontologia obiectivă, sau a ontologiei de persoana I la ontologia de persoana III. Teza ontologiei subiective susține că, în calitatea sa de fenomen biologic natural, creierul are capacitatea remarcabilă biologic de a produce experiențe, iar aceste experiențe există numai atunci când sunt simțite de un agent uman (sau, în câteva cazuri, chiar animal)[25]. Dacă mi se pare în mod conștient, susține Searle, că sunt conștient, atunci sunt conștient. Ontologia conștiinței este subiectivă și este la persoana I în acest sens. Conștiința există numai când este experimentată, trăită, simțită ca atare, și astfel conștiința și experiența conștientă sunt același lucru[26].

Un aspect important al problemei conștiinței îl reprezintă necesitatea trasării unei distincții între conștiință, atenție, cunoaștere și conștiință de sine: multe stări de conștiință nu au de-a face cu atenția și nici cu cunoașterea; nu toate stările de conștiință sunt ale conștiinței de sine (de exemplu privirea unui obiect sau auzirea unui sunet[27]). Conștiința de sine este o formă sofisticată a sensibilității umane fiind posedată probabil numai de oameni, deși Searle admite un sens tehnic ce exprimă o susținere extrem de tare: așa cum ne putem îndrepta atenția de la obiectul din centrul conștiinței la obiectele aflate la periferie, în mod similar ne putem îndrepta atenția de la obiectul experienței conștiente la experiența însăși. Numai și numai în acest sens tehnic, special se poate susține că orice stare de conștiință este o stare a conștiinței de sine. Searle se îndoiește însă că acesta este sensul intenționat de cei care susțin că întreaga conștiință este conștiință de sine (cum susține de exemplu DW Smith)[28].

Trăsăturile structurale principale ale conștiinței normale, adică acele particularități ale conștiinței pe care ar trebui să le explice o teorie empirică a creierului, sunt următoarele[29]:

1. Modalități finite. Toată bogăția trăirilor noastre interioare este manifestată printr-un număr strict limitat de modalități: cele cinci simțuri, simțul mișcării, senzațiile corporale și fluxul gândurilor.

2. Unitatea. Stările conștiinței nu sunt izolate, ci sunt părți ale unei secvențe mai largi. Avem simultan mai multe experiențe conștiente.

3. Intenționalitatea. Stările conștiente au particularitatea de a fi direcționate, de a fi despre stări de lucruri ale lumii. Dacă am o credință, o dorință, o teamă etc. trebuie să existe un conținut al credinței, al dorinței, al temerii.

---

[25] John Searle, *The Mystery of Consciousness*, *ed. cit.*, p. 212.
[26] *Ibidem*, p. 214.
[27] John R. Searle, *Problema conștiinței*, *ed. cit.*, p. 87.
[28] John Searle, *The rediscovery of the Mind*, *ed. cit.*, p. 143.
[29] *Ibidem*, p. 127–141.

4. Subiectivittea. Stările conştiinţei sunt trăite subiectiv - cea mai importantă particularitate după Searle. O teorie ştiinţifică a conştiinţei trebuie să explice cum o mulţime de procese neurofiziologice pot determina cauzal un sistem să fie într-o stare subiectivă de simţire sau conştienţă. O astfel de ştiinţă, obiectivă epistemic, a unui domeniu ontologic subiectiv este perfect posibilă[30].

5. Legătura dintre conştiinţă şi intenţionalitate. Numai o fiinţă care poate avea stări intenţionale conştiente poate avea stări intenţionale, după cum orice stare intenţională inconştientă este cel puţin potenţial sau virtual conştientă. De aici o importantă teză a naturalismului biologic: conştiinţa nu este în întregime intenţională, iar intenţionalitatea nu este în întregime conştientă[31]. Există, de exemplu, forme de conştiinţă precum anxietatea fără vreun motiv anume, fără un conţinut, fără să se refere la ceva din lumea reală. Pe de altă parte, există forme de intenţionalitate inconştientă, cum este convingerea mea, valabilă chiar şi când nu mă gândesc la ea, că Mugur Isărescu este guvernatorul BNR.

6. Structura figură-temei, de *gestalt* a experienţei conştiente. Experienţele conştiente sunt structurate specific într-un mod ce trece dincolo de structura efectivă a stimulilor. Avem tendinţa de a deosebi imaginile de fundalul lor. Văd cuvântul scris pe fundalul foii. Văd foaia pe fundalul mesei pe care stă foaia. Văd masa la care scriu pe fundalul camerei etc.

7. Aspectul de familiaritate. Stările de conştiinţă nepatologice se caracterizează prin puternica impresie de familiaritate. Ne simţim familiari nu doar în camera noastră, sau la sala mică a bibliotecii Facultăţii de Filosofie, dar şi în camera bunicilor, în camera secretelor, sau la biblioteca (nouă şi modernă) a Academiei Române sau la Bodleian Library. Acest aspect presupune, în ciuda existenţei unor grade mai mari sau mai mici de familiaritate, existenţa unor concepte, a unor categorii pe de o parte, şi asimilarea experienţei într-un set de categorii pe de altă parte.

8. Revărsarea. Stările de conştiinţă se referă în general la ceea ce este dincolo de conţinutul lor imediat.

9. Distincţia centru-periferie. Conştiinţa normală are un câmp al conştiinţei în care anumite obiecte se află în centru iar altele la periferie. Se poate muta interesul de la o stare la alta, de la o experienţă subiectivă la alta.

10. Condiţii de graniţă. Toate stările de conştiinţă sunt oarecum încadrate unele în altele. Fac parte din gândire, chiar dacă nu mă gândesc la ele, anul în care suntem, luna, ziua, locul etc. Acestea sunt denumite condiţii de graniţă sau sunt încadrate stărilor de conştiinţă nepatologice.

11. Starea sufletească. O parte a conştiinţei este starea sufletească ce străbate experienţa, adică tonusul, „parfumul" ce însoţeşte stările de conştiinţă. Pot avea gânduri, idei, trăiri etc. într-o stare sufletească de euforie, sau de exaltare etc.[32]

---

[30] John R. Searle, *Problema conştiinţei, ed. cit.*, p. 90.
[31] John R. Searle, *Realitatea ca proiect social*, ed. cit., p. 19.
[32] *Ibidem*, p. 92.

12. Dimensiunea plăcere/neplăcere. Întotdeauna există o dimensiune de plăcere/neplăcere a stărilor de conştiinţă, variabile desigur în grade diferite sau în subdimensiuni de plăcere/neplăcere.

Una dintre cele mai importante aspecte ale relaţiei conştiinţă - intenţionalitate este ceea ce Searle numeşte <Teza Fundalului>, a cărei formulare succintă este următoarea: întreaga intenţionalitate (gândurile, percepţiile, semnificaţiile etc.) determină condiţii de satisfacere numai relativ la un set de capacităţi care nu sunt şi nu trebuie să fie parte a acelei stări conştiente[33]. Această idee a fost iniţial formulată în legătură cu actele de vorbire, dar a primit ulterior aplicaţii succesive (dar şi rafinări succesive) atât pentru filosofia minţii[34], cât şi pentru explicarea fenomenelor sociale[35]. Ideea de bază este că stările intenţionale funcţionează ca fundal de capacităţi care nu constituie în sine fenomene intenţionale[36], ci sunt preintenţionale sau non-intenţionale; cu alte cuvinte o stare intenţională funcţionează, adică îşi stabileşte condiţii de satisfacere, numai în virtutea unui Fundal de capacităţi (dispoziţii, înclinaţii, tendinţe, structuri cauzale în general) care nu fac parte din conţinutul intenţional al acelei stări şi care nu ar putea fi incluse în acest conţinut[37]. Pentru a vedea mai îndeaproape ce susţine Teza Fundalului să o extrapolăm de la conţinutul intenţional la conţinutul semantic. Înţelegerea unei propoziţii este determinată de existenţa unor elemente care nu fac parte din conţinutul semantic al propoziţiei. Semnificaţia literală a unei propoziţii nu-şi poate determina condiţiile de adevăr sau orice alte condiţii de satisfacere decât pe fundalul unor capacităţi, dispoziţii, abilităţi, priceperi etc care nu sunt parte a conţinutului semantic al propoziţiei. Se ne gândim la felul cum funcţionează verbul „a tăia" în propoziţiile următoare: „Taie copacul", „Taie tortul". Acelaşi verb stabileşte condiţii diferite de adevăr, întrucât în primul caz o interpretare corectă va duce la cerinţa de a apela la un topor, iar în al doilea caz de a apela la un cuţit. Dacă vom cere cuiva să taie tortul şi va veni cu toporul este limpede că nu a înţeles propoziţia. Cum nimic din semnificaţia literală a acestor propoziţii nu previne interpretările greşite, trebuie să dăm o interpretare diferită verbului „a tăia", deşi semnificaţia lui literală rămâne constantă, întrucât în fiecare caz în parte interpretarea depinde de capacităţile noastre de a nu adecva la Fundal.

Teza Fundalului implică o serie de idei extrem de importante[38]:

1. Stările intenţionale nu funcţionează autonom, nu determină condiţii de satisfacere în mod independent.

2. Orice stare intenţională cere pentru funcţionarea sa un set de capacităţi de fundal. Condiţiile de satisfacere ale acelei stări intenţionale sunt determinate numai relativ la capacităţile de fundal.

---

[33] John Searle, *The rediscovery of the Mind, ed. cit.*, p. 189.
[34] Vezi *Ibidem*, pp. 175-196.
[35] Vezi John R. Searle, *Realitatea ca proiect social, ed. cit.*, p. 175–196.
[35] *Ibidem*, p. 108–122.
[36] *Ibidem*, p. 109.
[37] *Ibidem*, p. 111.
[38] John Searle, *The rediscovery of the Mind, ed. cit.*, p. 190–191.

3. Printre capacitățile de Fundal există unele capabile să genereze alte stări conștiente.

4. Același tip de conținut intențional poate determina condiții diferite de satisfacere.

În fine, pentru a vedea cum funcționează Fundalul, cum se manifestă capacitățile de Fundal, care sunt, după cum am văzut, preintenționale sau nonintenționale, să enumerăm principalele funcții de Fundal[39]:

1. Fundalul permite interpretări lingvistice.

2. Fundalul permite interpretarea perceptivă.

3. Structurile de Fundal sunt conștiente.

4. Accesul la secvențe experiențiale de durată se face sub formă narativă (categorii dramatice).

5. Fiecare dintre noi dispune de un set de dispoziții motivaționale ce vor condiționa structura experienței noastre (de exemplu, experiența perceperii orașului Istanbul este trăită diferit de cineva pasionat de covoare orientale).

6. Fundalul facilitează anumite tipuri de disponibilitate (sunt pregătit pentru anumite lucruri și nu pentru altele).

7. Fundalul mă predispune la o serie de comportamente.

4. DUALISMUL NATURALIST

După ce arată că problemele simple legate de conștiință sunt cele care pot fi abordate prin intermediul unor metode standard ale științelor cognitive, David Chalmers subliniază că problema cu adevărat dificilă a conștiinței este problema experienței conștiente. Atunci când gândim și percepem există un flux de procesare a informației, dar există și un important aspect subiectiv. Există un mod de a fi propriu fiecărui organism conștient, după cum a arătat Nagel. Acest aspect subiectiv este experiența conștientă și în jurul acesteia ar trebui să se îndrepte eforturile cercetătorilor[40].

O teorie care să aducă un răspuns potrivit problemei statutului ontologic al conștiinței și al produselor conștiente ar trebui să fie, după Chalmers, o teorie nereductivă, adică o teorie care să nu elimine fenomenele explicate în dauna altor fenomene explicate mai bine. Această teorie, pe care el o numește *dualism materialist*, pune în centru noțiunea de experiență. În acest fel, experiența se adaugă ontologiei noastre, atâta vreme cât întregul conținut al teoriei fizice este compatibil cu absența conștiinței. Experiența apare ca o proprietate fundamentală a lumii, alături de masă, sarcină și spațiu-timp.

Experiența ca proprietate fundamentală a lumii determină legile fundamentale ale câmpului fizic, tot la fel cum specificul particulelor elementare determină legile specifice ale funcționării lumii cuantice. Principiile fundamentale

---

[39] John R. Searle, *Realitatea ca proiect social*, *ed. cit.*, p. 109–115.

[40] D. Chalmers, *Înfruntând problema conștiinței*, în Angela Botez, Bogdan Popescu (ed.), *Filosofia conștiinței și științele cognitive*, București, Cartea Românească, 2002, p. 100.

vor purta în ultimă instanță întreaga povară explicativă într-o teorie a conștiinței. „Așa cum explicăm fenomenele familiare, de nivel înalt, care implică masa, în termenii unor principii mai elementare, care implică alături de masă și alte entități, la fel am putea explica fenomenele familiare care implică conștiința în termenii unor principii mai elementare care implică alături de experiență și alte entități"[41].

Această teorie nereductivă a conștiinței va explica principiile fundamentale care să ne spună modul în care experiența depinde de proprietățile fizice ale lumii. Aceste principii psihofizice nu vor interfera însă cu legile fizice, deoarece legile fizice formează un fel de sistem închis, ci mai degrabă vor forma un supliment al teoriei fizice. În acest fel, principiile psihofizice postulate de o teorie nereductivă a conștiinței vor oferi un extra-ingredient de care este nevoie pentru a se construi o punte explicativă.

Chalmers arată că dualismul naturalist va consta dintr-un număr de principii psihofizice ce leagă proprietățile proceselor fizice de proprietățile experienței. „Ne putem gândi la aceste principii ca încapsulând modul în care experiența apare din fizical. În ultimă instanță, aceste principii ar trebui să ne spună ce fel de sisteme fizice vor avea experiențele asociate, iar, pentru aceste sisteme, ce fel de proprietăți fizice sunt relevante pentru emergența experienței și ce fel de experiență ar trebui să ne așteptăm să producă un sistem fizic dat. Aceasta este o cerință exagerată, dar nu există nici un motiv pentru care ar trebui să nu începem"[42].

Sunt descrise trei principii psihofizie, primele două (principiul coerenței structurale și principiul invarianței organizaționale) sunt considerate nefundamentale, acestea jucând un rol semnificativ totuși în dezvoltarea și determinarea unei teorii a conștiinței, dar nefiind modelate la un nivel suficient de elementar pentru a apărea drept principii fundamentale. În schimb, principiul final, și anume principiul aspectului dual al informației, este un candidat pentru un principiu fundamental ce poate juca rolul de piatră de temelie pentru o teorie fundamentală a conștiinței.

Principiul coerenței structurale statuează izomorfismul ce există între conștiință și conștiență. Conștiența are structuri de informație ce sunt accesibile sistemelor centrale și care se exercită în mod considerabil în controlul comportamentului. Conștiența este privită drept acces direct în vederea controlului global.

Corespondența dintre conștiință și conștiență poate fi folosită pentru a arăta complexitatea structurilor experienței. De exemplu, câmpul vizual are o geometrie complexă, există relații de similaritate și diferență într-o experiență. Orice experiență a unui anumit individ poate fi caracterizată în termenii acestor proprietăți structurale: relația de similaritate și diferență, locația perceptivă, intensitate relativă, structură geometrică etc. Structura geometrică a câmpului vizual este reflectată direct într-o structură ce poate fi recuperată prin procesarea vizuală, după cum orice relație geometrică are drept corespondent ceva ce poate fi

[41] *Ibidem*, p. 112.
[42] *Ibidem*, p. 115.

relatat şi poate fi reprezentat cognitiv. „În general, orice informaţie care apare în mod conştient în experienţă va fi de asemenea reprezentată cognitiv. Structura fină a câmpului vizual va corespunde unei anumite structuri fine din procesarea vizuală. Acelaşi lucru este valabil şi pentru altfel de experienţe non-senzoriale. Imaginile mentale interne au proprietăţi geometrice care sunt reprezentate în procesare. Chiar şi emoţiile au proprietăţi structurale, precum intensitatea relativă, care corespund direct unor proprietăţi structurale de procesare; acolo unde există o intensitate mai mare, vom întâlni un efect mai mare asupra proceselor ulterioare. În general, tocmai pentru că proprietăţile structurale ale exprerienţei sunt accesibile şi relatabile, acele proprietăţi vor fi reprezentate direct în structura conştienţei".[43]

Principiul coerenţei structurale, ce subliniază legătura intimă dintre conştiinţă şi conştienţă, are însă unele limite. Deşi permite recuperarea proprietăţilor structurale ale experienţei din proprietăţile de procesare a informaţiei, nu toate proprietăţile experienţei sunt proprietăţi structurale. „Există proprietăţi ale experienţei, precum natura intrinsecă a unei senzaţii de roşu, care nu pot fi în întregime prinse într-o descriere structurală. Chiar înţelegerea scenariului spectrului inversat, în care experienţele de roşu şi verde sunt inversate dar toate proprietăţile structurale rămân aceleaşi, arată că proprietăţile structurale determină experienţa fără să o epuizeze. Cu toate acestea, chiar faptul că ne simţim constrânşi să lăsăm proprietăţile structurale neschimbate atunci când ne imaginăm experienţe inversate între sisteme funcţional identice, arată cât de important este principiul coerenţei structurale pentru concepţia noastră despre vieţile noastre mentale. Nu este un princpiu logic necesar, dat fiind că la urma urmei ne putem imagina toată procesarea de informaţie ca având loc în lipsa oricărei experienţe, dar constituie totuşi o determinare puternică şi familiară asupra legăturii psihofizice".[44]

Principiul coerenţei structurale permite un mod util de explicare a experienţei în termeni de procese fizice. De asemenea, permite interpretarea naturală a acelei cercetări din neuroştiinţă orientată în direcţia izolării substratului conştiinţei (sau corespondentului neuronal). Conştiinţa se poate astfel număra printre candidaţii acestui corespondent neuronal, Chalmers arătând că este corespondentul fizic cel mai direct al conştiinţei[45].

Al doilea princpiu, princpiul invarianţei organizaţionale, afirmă că oricare două sisteme cu aceeaşi organizare funcţională vor avea experienţe calitativ identice. Dacă *patternurile* cauzale ale organizării neuronale ar fi reproduse în siliciu, cu câte un cip de siliciu pentru fiecare neuron, şi cu aceleaşi modele de interacţiune, atunci vor apărea aceleaşi experienţe. Aşadar, ceea ce contează pentru emergenţa experienţei nu este materia fizică a sistemului, ci modelul abstract al interacţiunii cauzale dintre componentele sale.

---

[43] *Ibidem*, pp. 116-117.

[44] *Ibidem*, p. 117.

[45] Vezi David Chalmers, *What is Neural Correlate of Consciousness*, in T. Metzinger (ed.), *Neural Correlates of Consciousness*, MIT Press, 2000.

Ca demonstrație, prin reducere la absurd, se poate arăta că ne putem imagina că principiul este fals și astfel că ar putea exista două sisteme funcțional izomorfe cu experiențe diferite. Ne putem imagina un sistem care este construit din neuroni iar celălalt din siliciu și că unul are experiența roșului acolo unde celălalt are experiența albastrului. Cele două sisteme au aceeași organizare, deci ne putem imagina transformarea graduală a unuia în celălalt, probabil înlocuind câte un neuron cu un cip de siliciu având aceeași funcție locală. Obținem astfel un spectru de cazuri intermediare fiecare cu aceeași organizare, dar cu material fizic și experiențe diferite. Vom lua circuitul neuronal dintr-un sistem și vom instala alături de el un circuit de siliciu cauzal izomorf, cu un comutator între cele două. La acționarea comutatorului experiențele conștiente ale sistemului se vor modifica din roșu în albastru.

Chalmers arată că este caracteristic experienței conștiente că ori de câte ori experiențele se modifică semnificativ și noi suntem conștienți de ele, putem observa modificările. Nu ar fi deloc plauzibil ca experința să ne treacă prin fața ochilor tot timpul și să nu putem face nimic. Suntem deci conduși la teza că modificările experienței corespund unor modificări la nivelul procesării și astfel la concluzia că punctul de plecare al demonstrației este imposibil. Deci, oricare două sisteme funcțional izomorfe trebuie să aibă același gen de experiențe.

În fine, cel de-al treilea principiu, numit principiul aspectului dual al informației, afirmă existența unui izomorfism direct între anumite spații informaționale concretizate fizic și anumite spații informaționale fenomenale. Trebuie subliniat că Chalmers are în vedere existența unor stări informaționale încorporate într-un spațiu informațional. Un spațiu informațional are o structură elementară formată din relații de diferență între elementele sale, caracterizând modurile în care diferite elemente dintr-un spațiu sunt similare sau diferite. Deși, obiect abstract, spațiul informațional prezintă informația ca fiind concretizată fizic acolo unde există un spațiu de stări fizice distincte.

Ideea fundamentală este că informația are un aspect fizic și un aspect informațional, în acest fel putându-și explica emergența experienței din fizical. „Experiența apare în virtutea statutului ei ca unul dintre aspectele informaționale, unde celălalt aspect este concretizat în procesarea fizicală"[46].

Principiul se sprijină pe mai multe considerații. În primul rând, considerația despre tipurile de modificări fizicale ce corespund unor modificări în experiența conștientă sugerează că astfel de modificări sunt întotdeauna relevante în virtutea rolului pe care îl au în producerea de modificări informaționale. În al doilea rând, informația este o proprietate organizațională prin excelență. În al treilea rând, principiul va putea explica coerența structurală în termenii structurii prezente din cadrul spațiilor informaționale. În al patrulea rând, analiza explicației cognitive a judecăților și afirmațiilor noastre despre experiența conștientă sugerează că explicația implică în mod esențial stări informaționale încorporate în procesarea cognitivă.

[46] D Chalmers, *Înfruntând problema conștiinței*, *ed. cit.*, p. 121.

5. CONŞTIINŢA CA PROCES

Faptul că ontologia de persoana întâi a conştiinţei joacă un rol fundamental, după cum se observă la J. Searle[47], constituind în acelaşi timp principalul element al criticilor, după cum rezultă din secţiunea dedicată lui Rorty, arată necesitatea depăşirii acestor abordări. Trebuie de asemenea depăşite şi abordările ce reduc conştiinţa la o proprietate, fie de ordinul unu[48], fie de ordin superior[49].

Departe de a fi o entitate, aşa cum este creierul, şi departe de a fi o proprietate a creierului sau a minţii, conştiinţa este mai curând un fenomen deosebit de complex ce poate fi caracterizat, din punct de vedere ontologic, ca stând sub semnul *procesului*. Structurile pe care le posedă, proprietăţile şi legile proprii, devenirea continuă, relaţia cu informaţia etc. pot fi caracterizate mai potrivit dintr-o perspectivă filosofică mai largă. Şi anume din perspectiva filosofiei organismului elaborate de filosoful american de origine engleză Alfred North Whitehead. Ne propunem, în finalul studiului, să descriem sumar această teorie.

Elementul principal de noutate al acestei abordări este mutarea centrului de interes de pe entităţi individuale, proprie metafizicii tradiţionale, pe o ontologie a procesului. În acest fel, ontologia conştiinţei poate fi verificată, după un model ipotetico-deductiv, prin succesul obţinut în sistematizarea gândirii, în raţionalizarea lumii, prin faptul că prin noţiunile ei generice filosofia face mai uşoară parcurgerea infinitelor varietăţi ale instanţelor specifice ce au rămas nerealizate în matca naturii[50].

În acest fel, schema categorială este înţeleasă ca un nucleu de teoretizare filosofică, ca matrici din care se pot deriva propoziţii adevărate aplicabile circumstanţelor particulare. Schema categorială propusă de Whitehead se caracterizează prin dinamicitate, organicism şi holism[51], fiind alcătuită dintr-o operaţie sau funcţie fundamentală, o mulţime de entităţi, explicarea ideilor primitive, axiome sau reguli ce guvernează relaţiile dintre entităţi: categoria fundamentului, categoriile existenţei, categoriile explicaţiei, obligaţiile categoriale. Categoria fundamentului introduce ca operaţie fundamentală „pulsul existenţei", ce reuneşte diversitatea disjunctivă a lumii, fiind sursa noutăţii. Categoriile existenţei redau clasificarea entităţilor în conformitate cu categoria fundamentală. Principiul ontologic selectează din aceste entităţi entităţile actuale sau realităţile finale ce reprezintă *res verae*. Cele 27 de categorii ale explicaţiei arată felul cum interacţionează categoriile existenţei în natura dinamică a procesului. Aceste

---

[47] Vezi de asemenea *The rediscovery of the Mind, ed. cit.*, p. 70.

[48] Vezi teoriile de ordinul unu elaborate de Dretske (1995); Tye (1995) etc.

[49] Vezi teoriile de ordin superior elaborate de Armstrong (1984), Dennett (1978, 1991), Rosenthal (1991, 1993) etc.

[50] AN Whitehead, *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1929 (republ. Harper and Row, 1960), p. 21.

[51] Ilie Pârvu, *Arhitectura existenţei*, vol. I, Bucureşti, Humanitas, 1990, p. 224.

categorii descriu activitatea creatoare a entităților actuale în termenii funcțiilor aprehensiunii și concrescenței. Cele 9 obligații categoriale realizează funcții asemănătoare axiomelor din *Principia mathematica*, constituind o mulțime de legi ce ordonează devenirea entităților fundamentale în conformitate cu celelalte categorii ale matricei conceptuale.

Whitehead înlocuiește termenul „ființă" cu „fapt", „fapt complet" sau „existență completă" pentru a se evita ipostazierea unei proprietăți a unei existențe reale. El arată că în afara lucrurilor care sunt actuale nu există nimic altceva în lume, nici ca factualitate nici ca eficacitate, „separat de entitățile actuale nu mai este nimic, doar neființa. Restul este tăcere."[52] Entitățile actuale formează fondul din care derivă sau sunt abstrase alte tipuri de existență. La rândul lor, entitățile actuale sunt procese, neputând fi descrise în termenii morfologiei substanței.

Una dintre cele mai importante caracteristici ale acestei abordări este devenirea. Whitehead arată că modul cum o entitate actuală devine constituie ceea ce este entitatea respectivă, astfel încât cele două descrieri ale entității actuale nu sunt independente. Ființa entității este dată de devenirea entității. Acest principiu este, probabil, principiul fundamental al filosofiei procesului. Constituite prin devenire, înțeleasă ca o prefacere creatoare, entitățile actuale, absolute, se află într-o permanentă interacțiune și concreștere, se întrepătrund pentru a genera întregul spectru al diversității ființării. Structuri generative, entități și structuri în același timp, temeiuri și rațiuni ale ființării și cunoașterii, realitățile absolute asigură consistența universului, stabilitatea lui ontologică[53].

Conștiința apare ca formă subiectivă, dar care rezultă în faza superioară a experienței. După ce aduce noi sensuri experienței și simțământului (feeling), Whitehead arată că există un contrast în funcționarea unei entități actuale între aspectele factuale, ce constituie entitatea factuală obiectivată la nexusul simțământului fizic, și simpla potențialitate a acelei entități actuale pentru a juca rolul său propriu în model. Acest contrast a fost denumit *contrastul afirmație-negație*. Este constrastul dintre afirmarea unui fapt obiectivat în simțământul fizic și simpla potențialitate ce este negația unei astfel de afirmații din simțământul propozițional. Este contrastul dintre „în fapt" și „poate fi" cu privire la instanțele particulare din lumea noastră. Această formă subiectivă de simțământ al contrastului este conștiința[54].

După filosofia organismului un concept pur nu implică conștiința, cel puțin în experiența umană. Conștiința apare atunci când un simțământ sintetic integrează simțăminte fizice și conceptuale. Fixată în conceptual, filosofia tradițională duce la probleme epistemologice, arată Whitehead. Este nevoie de o sinteză între simțămintele fizice și cele conceptuale, deoarece conceptualitatea nu implică conștiința[55].

---

[52] AN Whitehead, *Process and Reality*, *ed. cit.*, p. 56.
[53] Ilie Pârvu, *op. cit*, p. 226.
[54] AN Whitehead, *Process and Reality*, *ed. cit.*, p. 407.
[55] AN Whitehead, *Process and Reality*, *ed. cit.*, p. 369.

BIBLIOGRAFIE

1. Armstrong, D.M., *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968.
2. Armstrong, D., Malcolm, N. (eds.), *Consciousness and Causality*, Oxford, Blackwell, 1984.
3. Block, N., Flanagan., O., Güzeldere, G (eds.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1997.
4. Botez, Angela, Popescu, Bogdan (ed.), *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Bucureşti, Cartea Românească, 2002.
5. Chalmers, David, *The Conscious Mind. In search of a fundamental theory*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1996.
6. Chalmers, David, *What Is Neural Correlate of Consciousness*, in T. Metzinger (ed.), *Neural Correlates of Consciousness*, MIT Press, 2000.
7. Chalmers, David, *Înfruntând problema conştiinţei*, în Angela Botez, Bogdan Popescu (ed), *op. cit.*, p. 97–125.
8. Churchland, P.M., *Neurophilosophy*, Cambridge, MIT Press, 1986.
9. Churchland, P.M., *Matter and Consciousness*, Cambridge, MIT Press, ediţia a doua, 1988.
10. Dennett, D., *Brainstorms*, Cambridge, MIT Press, 1978.
11. Dennett, D.C., *Consciousness Explained*, Boston, Brown, 1991.
12. Dretske, F.I., *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MIT Press, 1995.
13. Flanagan, O., *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, MIT Press, 1992.
14. Niţă, Adrian, *Teoria naturalistă a conştiinţei*, *Revista de filosofie*, tomul L, nr. 3–4, 2004, p. 345–354.
15. Pârvu, Ilie, *Arhitectura existenţei*, vol. 1, Bucureşti, Humanitas, 1990; vol. 2, Bucureşti, Paideia.
16. Quine, W.V.O., *On what there is*, in *From a logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, f. a. [1961].
17. Quine, W.V.O., *Word and Object*, Cambridge, MIT, 1960.
18. Rorty, Richard, *Philosophy and the mirror of Nature*, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
19. Rorty, Richard, *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
20. Rorty, Richard, *Consciousness, Intentionality, and the Philosophy of Mind*, in R. Warner, T. Szubka (eds.), *lucr. cit.*, p. 121–127.
21. Rosenthal, David (ed.), *The Nature of Mind*, New York, Oxford University Press, 1991.
22. Rosenthal, D.M., *Thinking that One Thinks*, in M. Davies, G.W. Humphreys (ed.), *Consciousness*, Oxford, Blackwell, 1993.
23. Searle, John, *The rediscovery of the Mind*, Cambridge, MIT, 1992.
24. Searle, John, *Problema conştiinţei*, în A. Botez, B. Popescu (ed.), *op. cit.*, p. 85–96.
    Searle, John, *The Mystery of Consciousness*, New York, New York Review Book, 1997.
25. Searle, John R., *Realitatea ca proiect social*, trad. Andreea Deciu, Iaşi, Polirom, 2000.
26. Searle, John R., *Is the Brain`s Mind a Computer Program?*, in R. Hoy, N. Oaklander (eds.), *Metaphysics. Classic and contemporary readings*, Belmont, Wadsworth, 1991, p. 276–285.
27. Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1995.
28. Warner, R., Szubka (eds.), T., *The Mind-Body Problem*, Oxford, Blackwell, 1994.
29. Whitehead, A.N., *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1929 (republ. Harper and Row, 1960).

BCU IAŞI

CONŞTIINŢĂ ŞI SUBIECTIVITATE ÎN PARADIGMA FILOSOFICĂ AMERICANĂ

BOGDAN M. POPESCU

Abstract. If, traditionally, the study of counciousness was mainly undertaken in pshychology and pshychological areas, over the last decades it has become an object of scientific investigation, this research involving today many different disciplines. This tendency of transforming the problems of subjectivity and consciousness into problems with empirical relevance, to approach them in the context of some sophisticated cognitive science programs and, generally, to refuse them an immediate philosophical significance, is a mark of the American contemporary philosophy of science and mind.

„Conştiinţa", „subiectivitatea", în multiplele lor aspecte şi semnificaţii, constituie concepte clasice ale interogaţiei filosofice, ele preocupând istoria filosofiei încă din zorii săi. A devenit un loc comun în studiile actuale de specialitate recunoaşterea faptului că, deşi nimic nu este mai familiar şi mai intim fiecăruia dintre noi decât propriul univers conştient, cu toate acestea, nimic din ceea ce cunoaştem nu pare să opună atâta rezistenţă studiului sistematic (filosofic sau ştiinţific). Reluând o reflecţie binecunoscută despre natura timpului din *Confesiunile* Sfântului Augustin: „Aşadar, ce este timpul? Dacă nimeni nu încearcă să afle asta de la mine, ştiu; dacă însă eu aş vrea să explic noţiunea cuiva care mă întreabă, nu ştiu."[1], putem conchide că *mutatis mutandis* ea se poate aplica în aceeaşi măsură şi în cazul conştiinţei.

Dacă, în mod tradiţional, abordarea conştiinţei ţinea de competenţa filosofiei şi a psihologiei, în ultimele decenii, ea a devenit obiect de investigaţie ştiinţifică, această cercetare angajând astăzi o mulţime de discipline. Această tendinţă de a transforma problemele subiectivităţii şi conştiinţei în probleme de relevanţă empirică, de a le aborda în contextul unor programe sofisticate din cadrul ştiinţelor cognitive şi, în general, de a le refuza acestora o imediată semnificaţie filosofică constituie o particularitate a paradigmei contemporane americane din filosofia ştiinţei şi a minţii, al cărei precursor influent este filosoful W. V. O. Quine. Uneori, naturalismul care a stat la baza acestor programe a fost asociat cu reducţionismul (de ex. la autori precum Daniel Dennett, Patricia şi Paul Churchland, savanţii Francis Crick şi Christof Koch etc.), însă aceasta nu este singura opţiune (teorii nereducţioniste, sub diverse forme, întâlnim la autori precum John Searle, David Chalmers sau Owen Flanagan).

[1] Sf. Augustin, *Confesiuni*, p. 405.

Unul din proiectele cele mai cunoscute în cercetarea subiectivității și a fenomenelor de conștiință este acela de a construi sau de a pune bazele unei așa-numite „științe a conștiinței". Ideea în sine nu este deloc una nouă, cel puțin din punct de vedere filosofic. Întreaga mișcare fenomenologică ar putea fi înțeleasă sub imperiul unui asemenea proiect, iar, în sens larg, putem spune că filosofia ca dragoste de înțelepciune și „regină" a științelor a fost dintotdeauna știință a conștiinței. Așadar, pe drept cuvânt, unii filosofi pot privi acest proiect cu scepticism ca fiind doar ultima modă intelectuală.

Pe de altă parte, s-a apreciat că dezvoltarea științelor comunicării, a tehnologiei informației și inteligenței artificiale, domenii care au redefinit conceptul de cunoaștere în a doua jumătate a secolului trecut, a deschis noi perspective și pentru descifrarea misterelor mentalului. Abordarea interdisciplinară a fenomenelor subiectivității a adus cu sine însă și „o stare de incertitudine la nivel teoretic", sursa acesteia constituind-o faptul că „în mod frecvent noi nu suntem clari în privința scopului epistemic al eforturilor noastre, în privința a ceea ce dorim să cunoaștem de fapt atunci când investigăm conștiința"[2]. În opinia cercetătorului german Thomas Metzinger, pentru aceasta este necesar să creăm o bază solidă de comunicare, fiecare disciplină având datoria să elaboreze un catalog sistematic cu propriile ei probleme: propriul set de *explananda*, metodele acceptate pentru a trata aceste *explananda* și ceea ce contează ca explicație din perspectiva respectivei discipline.

O perspectivă de clarificare a conceptului de conștiință și de a surprinde în mod profitabil resorturile ei ascunse ar fi aceea de a aborda problema nu generic, ci local, analizând diferitele fațete particulare pe care aceasta le implică. Lingvistul de la MIT Steven Pinker propune în acest sens disoluția problemei la nivelul a trei categorii distincte de fenomene conștiente[3]: a) *sensibilitate, simțire* – categorie ce vizează experiența subiectivă, *qualia*, conștiința fenomenală, abordarea din perspectiva persoanei întâi; b) *acces la informație* – ce implică abilitatea de a relata conținutul experienței mentale fără a fi capabili să descriem modul în care sistemul nostru nervos a construit acest conținut: de exemplu noi suntem capabili să relatăm conținutul viselor noastre, planurile de zi cu zi, durerile și neplăcerile pe care le resimțim, culorile, formele și sunetele din fața noastră etc., fără a putea să spunem ceva despre enzimele secretate de stomacul nostru, rata pulsului, regulile sintactice care ne guvernează vorbirea etc.; c) *cunoaștere de sine* – „Printre diferitele persoane și obiecte de care o ființă inteligentă poate avea informații este faptul de a fi ea însăși. Eu pot nu numai să simt durerea sau să văd culoarea roșie, dar și să mă gândesc la mine însumi..."[4].

O altă propunere de separare a aspectelor conștiinței în vederea clarificării conceptului este cea avansată de filosoful australian David Chalmers[5]. El consideră că este util să diferențiem problemele asociate conștiinței în probleme „simple" și „dificile". Problemele simple se referă la următoarele fenomene: capacitatea de a discrimina, de a categoriza și de a reacționa la stimulii mediului, integrarea

[2] Thomas Metzinger (coord.), „The Problem of Consciousness", p. 20.
[3] v. Steven Pinker, *How the Mind Works*, p. 131–148.
[4] *Ibidem*, p. 134.
[5] v. David J. Chalmers, „Înfruntând problema conștiinței" și cartea sa *The Conscious Mind*.

informației de către un sistem cognitiv, capacitatea de relatare a stărilor mentale, concentrarea atenției etc. Ele sunt simple pentru că privesc explicarea de capacități și funcții cognitive. Aceste probleme par să fie tratabile în mod direct prin metodele standard din științele cognitive pe baza cărora un fenomen este explicat în termeni de mecanisme neurale sau computaționale.

Prin contrast, Chalmers argumentează că problema dificilă a conștiinței pare să reziste acestor metode. Ea este *problema experienței conștiente* și pentru a o soluționa suntem nevoiți să apelăm la perspectiva persoanei întâi. Ceea ce face ca problema dificilă să fie dificilă și aproape unică este că ea trece *dincolo* de realizarea de funcții. Problema cu adevărat dificilă, în concepția lui, este: „De ce realizarea acestor funcții este însoțită de experiență?". Metodele explicative uzuale din științele cognitive și neuroștiință nu sunt suficiente pentru a răspunde acestor întrebări. Noi știm că experiența conștientă apare atunci când sunt realizate aceste funcții, dar „misterul central este tocmai faptul că apare".

Distincția lui Chalmers între problemele simple și problema dificilă a conștiinței apare la el și ca distincție între *awareness* și *consciousness*. Referitor la această distincție, el precizează: „Dat fiind că foarte mulți termeni mentali au o natură duală, nu va fi surprinzător să aflăm că și «conștiința» are atât sensuri fenomenale, cât și psihologice. ... În limbajul cotidian, termenul *awareness* este adesea folosit ca sinonim pentru *consciousness*, dar eu voi rezerva termenul pentru noțiunea funcțională pe care am descris-o aici ... Noțiunea *awareness* subsumează majoritatea sau toate diferitele noțiuni psihologice ale conștiinței tocmai enumerate ... În cele ce urmează, revin la folosirea «conștiinței» pentru a mă referi doar la conștiința fenomenală. Când doresc să folosesc noțiunile psihologice, voi vorbi de «conștiința psihologică» sau *awareness*. Mă voi ocupa în general de conștiința fenomenală "[6].

Proiectul lui Chalmers, este de a elabora o știință a conștiinței bazată pe metodologia persoanei întâi[7] care să lege datele persoanei a treia – despre procesele din creier și comportament, de datele persoanei întâi – despre experiența conștientă. În acest scop ar trebui să descoperim anumite *principii de legătură generale,* care să ne spună că anumite tipuri de experiențe merg împreună cu anumite tipuri de procese din creier sau cu anumite tipuri de procesare de informație și vice versa. Dacă vom reuși în această privință, poate că vom fi capabili să formulăm în cele din urmă *legi simple și universale,* care să susțină aceste principii de legătură generale.

Chalmers propune elementele de bază pentru o asemenea teorie fundamentală non-reductivă a conștiinței[8] plecând de la anumite observații din istoria fizicii. Așa cum în fizică anumite entități sunt luate ca fundamentale (precum sarcina și forțele electromagnetice introduse de Maxwell sau spațiul și timpul), nefiind explicate în termenii a ceva mai simplu, fapt care nu impietează asupra construcției teoriilor, în mod similar, pentru a construi o teorie a conștiinței trebuie să considerăm *experiența conștientă* ca trăsătură fundamentală. Această nouă teorie va adăuga noi

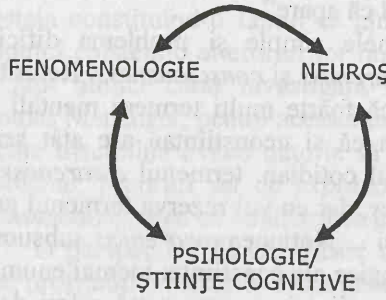
---

[6] David Chalmers, *The Conscious Mind,* pp. 26-31.
[7] v. D. Chalmers, „First-Person Methods ..."
[8] v. D. Chalmers, „Înfruntând problema conștiinței" și *The Conscious Mind.*

principii legilor fundamentale ale naturii. Aceste principii de natură *psiho-fizică* nu vor interfera cu legile fizice, ci mai degrabă vor fi un supliment la teoria fizică, fiind acel „extra-ingredient" necesar pentru construirea punții explicative dintre funcții și experiență.

Chalmers apreciază că aceasta ar putea fi chiar teoria finală a universului, cu cele două componente fundamentale ale ei – legile fizice, care ne vorbesc despre comportamentul sistemelor fizice de la infinitezimal la cosmologic, și legile psiho-fizice – care ne descriu modul în care unele dintre aceste sisteme sunt asociate cu experiența conștientă[9]. El caracterizează această poziție drept un dualism inocent, perfect compatibil cu concepția științifică a lumii – un dualism naturalist.

Pe de altă parte, Owen Flanagan consideră că strategia cea mai adecvată de abordare a conștiinței – ceea ce el numește *metoda naturală* – începe „prin tratarea a trei linii diferite de analiză cu același respect.



Să dăm *fenomenologiei* ceea ce i se cuvine. Să ascultăm cu atenție ceea ce au de spus indivizii despre modul cum par lucrurile. De asemenea, să lăsăm cercetătorii din psihologie și științele cognitive să-și spună cuvântul. Să ascultăm cu atenție descrierile lor despre modul cum funcționează viața mentală și ce rol are conștiința, dacă are vreunul, în economia ei generală. Când spun să lăsăm cercetătorii din psihologie și științele cognitive să-și spună cuvântul, am în vedere să includ și amatorii – să lăsăm înțelepciunea populară să fie pusă alături de orice altceva. În cele din urmă, să ascultăm cu atenție ceea ce cercetătorii din neuroștiință spun despre modul în care sunt realizate evenimentele mentale conștiente de diferite tipuri și să examinăm potrivirea dintre spusele lor și spusele fenomenologice și psihologice."[10]

Potrivit lui Flanagan, metoda naturală constă în a vedea „dacă și în ce măsură cele trei povestiri (fenomenologia, neuroștiința și psihologia/științele cognitive n.n.) pot fi făcute coerente, îmbinate și aduse într-un echilibru reflexiv, într-o stare în care teoria și datele se potrivesc împreună într-un mod coerent."[11].

În paradigma filosofică americană, conștiința apare astăzi drept „aspectul cel mai misterios al problemei minte-corp"[12] și ultima mare frontieră a științei, opinie susținută de un număr impresionant de cercetători din filosofie și știință. Filosoful american Thomas Nagel aprecia că „ceea ce face din problema relației minte-corp o problemă cu adevărat insolubilă este conștiința... Fără problema conștiinței, relația minte-corp ar fi mult mai puțin interesantă, dar cu ea, pare fără ieșire."[13]

---

[9] v. D. Chalmers, „The Puzzle of Conscious Experience".

[10] O. Flanagan, „Perspectivele unei teorii unificate a conștiinței sau din ce sunt făcute visele", p. 192, 193.

[11] *Ibidem*, p. 193.

[12] Francis Crick & Christof Koch, „Mind and Brain".

[13] Thomas Nagel, „Cum e oare să fii liliac?", pp. 164, 165.

Ştiinţa a desluşit misterele unor fenomene naturale ce păreau de nepătruns precum magnetismul, fotosinteza, digestia sau reproducerea, însă conştiinţa se dovedeşte a fi complet diferită de acestea. Motivul invocat a fost că în vreme ce cercetarea magnetismului sau a fotosintezei este în principiu egal accesibilă cu aparate de observaţie adecvate tuturor observatorilor, investigarea conştiinţei privilegiază punctul de vedere al deţinătorului ei al cărui acces este astfel favorizat şi complet diferit de cel al celorlalţi observatori, indiferent de precizia instrumentelor de observare.

Dezbaterea pe marginea mentalului şi a conştiinţei adesea se poartă în jurul proprietăţilor experienţei subiective sau *qualia*. În cadrul acestei dezbateri, Daniel Dennett încearcă să discrediteze nu numai diferitele concepte tehnice sau teoretice ale *qualia*, ci însuşi conceptul sursă, pre-teoretic sau intuitiv[14]. El consideră că apelul actual la ideea modestă şi „nevinovată" a proprietăţilor experienţei subiective sau *qualia* este similară cu apelul biologilor din epocă la conceptul modest şi „nevinovat" de *elan vital*. Instrumentele pe care le foloseşte în acest scop iau forma unor serii de sondări intuitive, a unor experimente mentale, menite să extragă, iar apoi să înlăture intuiţiile supărătoare. Gânditorul american pune sub semnul întrebării întreaga tradiţie filosofică în care *qualia* erau privite ca fiind proprietăţi ale stărilor mentale cu următoarele caracteristici: inefabile, intrinseci, private, direct sau imediat inteligibile în conştiinţă. Aceste caracteristici „nevinovate" constituie ţinta criticii sale – ele creează confuzie şi nu se referă până la urmă la nici un fel de proprietăţi sau trăsături. Dennett conchide că, tactic vorbind, este mai bine să declarăm că pur şi simplu nu există deloc *qualia*.

Dennett adoptă aici o poziţie tipic eliminativistă şi anti-realistă. Verdictul său potrivit căruia pur şi simplu nu există deloc *qualia* dă dimensiunea provocării pe care el o lansează susţinătorilor acestor proprietăţi. Mai târziu, Dennett va încerca să elimine distincţia trasată de Chalmers dintre cele două tipuri de probleme întâlnite în studiul conştiinţei încercând să reconstruiască argumentul lui în termenii unei *hard problem* a vitalismului[15]. El propune să ne închipuim că un vitalist se adresează unui specialist în biologie moleculară şi îi spune că *problemele simple* ale vieţii sunt cele care explică fenomene precum reproducerea, dezvoltarea, creşterea, metabolismul, auto-apărarea imunologică etc. În mod similar liniei argumentative a lui Chalmers, rezolvarea lor poate dura chiar câteva secole, însă ele sunt simple comparativ cu *problema cu adevărat dificilă* – viaţa însăşi. Misterul rezidual al vieţii, va susţine vitalistul, rămâne neatins de soluţiile la toate problemele simple. Ceea ce pare să pună la îndoială Dennett aici este *caracterul ireductibil şi unic* al experienţei conştiente în lumea fizică. Noi nu putem disocia funcţiile remarcabile ale conştiinţei de conştiinţa însăşi, aşa cum nu putem disocia funcţiile vieţii de viaţa însăşi. Odată ce am disipat misterul în privinţa acestor funcţii, nu mai rămâne nimic de explicat.

Soluţia pe care o propune filosoful american problemei conştiinţei este una care se inspiră din cercetările actuale din inteligenţa artificială. El respinge doctrina carteziană a „Teatrului Cartezian"(în fapt o combinaţie de cartezianism şi empirism britanic) şi propune în schimb o teorie pe care o numeşte modelul versiunilor

[14] v. D. Dennett, „Discreditând qualia".
[15] v. D. Dennett, „Facing Backwards..."

multiple (multiple drafts model) potrivit căreia „toate varietățile de gândire sau activitate mentală sunt realizate de creier printr-un proces paralel, pe mai multe planuri de interpretare și elaborare a input-urilor senzoriale."[16] Dennett recomandă să privim creierul ca fiind un computer, un sistem de procesare a informației, iar pe noi înșine drept programele care rulează pe acest computer[17]. În fapt, ceea ce propune filosoful american este o înlocuire a unei familii de metafore (carteziene și empiriste) cu alta care are în centrul său altele precum Software, Mașini Virtuale, Versiuni Multiple etc.[18] Noi putem soluționa problema conștiinței „în termenii operării unei *mașini virtuale*, un fel de program de computer evoluat (și în evoluție) care trasează activitățile creierului".[19]

Dacă Dennett repudiază termenul de *qualia*, o altă atitudine ar fi aceea să adoptăm o poziție realistă față de aceste proprietăți, dar să arătăm, într-un fel sau altul, că ele se reduc la altceva: „funcționalistul nu are nevoie, și poate că n-ar trebui, să încerce să nege existența *qualia*. Mai degrabă, el ar trebui să fie un realist în privința *qualia*...[Dar, în cele din urmă], natura specificelor *qualia* va fi dezvăluită de neurofiziologie, neurochimie și neurofizică".[20] În acest sens, Paul Churchland[21] a dezvoltat o teorie reducționistă în care susține ca toate referirile la stările mentale, inclusiv stările de conștiință, să fie abandonate de psihologie în favoarea unora care privesc doar stările materiale și fizicale ale creierului, puse în evidență de științele exacte mai sus menționate. Materialismul eliminativist pretinde că vocabularul psihologiei comune (*folk psychology*) ascunde o ontologie mentalistă falsă bazată pe entități inexistente precum „durere", „percepții", „gânduri" etc. Paul și Patricia Churchland apreciază că „nici un fel de considerații esențiale nu blochează în prezent aspirațiile reducționiste și explicative ale neuroștiinței. Argumentele binecunoscute ce doresc să facă acest lucru își derivă plauzibilitatea din ignoranța noastră actuală, din imaginațiile noastre limitate și dintr-o tendință neatentă de a asuma drept adevărat tocmai ce trebuie explicat. Însă nu ar trebui să acceptăm acest lucru".[22]

Dintre studiile științifice asupra fenomenelor de conștiință, un impact deosebit l-au avut cele ale savanților neurobiologi Francis Crick și Christof Koch. Ei declară răspicat încă de la începutul programului lor de cercetare că „a sosit momentul pentru o abordare a conștiinței pe baze neurale[23]" și că pe termen lung problema conștiinței va fi rezolvată numai prin explicații la nivel neural. Argumentele la nivel cognitiv sunt importante, însă ele nu sunt suficient de puternice pentru explicarea conștiinței într-o manieră convingătoare.

Programul lor de cercetare are la bază două supoziții fundamentale.

---

[16] D. Dennett, *Consciousness Explained*, p. 111.

[17] *Ibidem*, p. 430.

[18] *Ibidem*, p. 455.

[19] *Ibidem*, p. 431.

[20] P. M. Churchland și P.S. Churchland, „Functionalism, Qualia and Intentionality", p. 31, apud G. Güzeldere, „The Many Faces of Consciousness...", p. 40.

[21] P. M. Churchland, „Eliminative materialism and the propositional attitudes", p. 67–90; iar mai pe larg în cartea *Matter and Consciousness*.

[22] P. M. Churchland și P.S. Churchland, „Recent work on Consciousness: Philosophical, Theoretical, and Empirical", p. 165.

[23] F. Crick și C. Koch, „Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", p. 277.

Mai întâi, autorii consimt că există ceva care solicită o explicație științifică. Ei consideră că în orice moment unele procese neuronale active din creierul nostru se corelează cu conștiința, în timp ce altele nu. Întrebarea fundamentală la care neuroștiința trebuie să răspundă este „Care sunt diferențele dintre ele?". În particular – „Sunt neuronii implicați de un anumit tip neuronal aparte?", „Este ceva specific în conexiunile lor, în modul lor de descărcare?"

A doua supoziție este una speculativă, anume aceea că toate aspectele diferite ale conștiinței (durerea, conștiința vizuală, conștiința de sine etc.) implică un mecanism de bază comun sau câteva asemenea mecanisme. Această supoziție le înlesnește considerabil munca de cercetare, odată ce am înțelege mecanismul în privința unui aspect, am parcurs cea mai mare parte a drumului în înțelegerea tuturor acestora. Pasul următor este previzibil – conștiința ia multe forme, însă pentru un „atac" științific avantajos din punct de vedere experimental, forma care pare cel mai ușor de studiat este aceea a conștiinței vizuale. Aceasta este o alegere personală, alți cercetători ar putea prefera un alt sistem senzorial. Avantajul ei este că *input*-ul nostru vizual, plin de informație și bine structurat, este, în același timp și ușor de controlat. Un alt avantaj ar fi acela că experimente care din motive etice nu pot fi realizate pe sistemul vizual al oamenilor, pot fi realizate pe cel al primatelor care se pare că este foarte asemănător cu al nostru.

Concluzia lor este că conștiința ar putea apărea din anumite oscilații în cortexul cerebral prin sincronizarea neuronilor care interacționează de 40 de ori pe secundă. Crick și Koch cred că fenomenul acesta ar putea explica modul în care diferitele atribute ale unui obiect perceput, procesate în diferite părți ale creierului, se combină într-un întreg coerent. În teoria lor, această ipoteză elucidează modul în care informația este integrată în creier.

Deși se încadrează într-o perspectivă reducționistă, autorii acceptă provocarea lansată de problema dificilă a lui Chalmers, reformulând-o în trei alte întrebări[24]: „Cum se face că putem avea experiențe în general?", „Ce anume conduce la o experiență conștientă particulară?", „De ce există unele aspecte ale experienței conștiente imposibil de transmis altor persoane (cu alte cuvinte de ce sunt ele private)?"

Ei susțin că au răspuns numai la ultima dintre aceste întrebări și că au dat doar câteva sugestii în legătură cu primele două. În ceea ce privește neputința comunicării experiențelor subiective, argumentul lor este că aceasta se datorează faptului că ceea ce se conservă de-a lungul procesării informației nu sunt experiențele ca atare, ci numai relațiile dintre ele. De exemplu, noi nu putem transmite la nivel motor o anumită experiență de roșu, dar putem transmite diferența dintre roșu și portocaliu pentru că diferența din zona corticală vizuală de nivel superior va fi asociată la rândul ei cu o diferență din stadiile motorii. În legătură cu celelalte două întrebări ei apelează la o abordare alternativă bazată pe conceptul de „sens". Sensul derivă atât din descărcările neuronale corelate, cât și din reprezentările asemănătoare. De exemplu, neuronii legați de o anumită față pot fi conectați cu unii care exprimă numele persoanei cu fața respectivă, cu alții în privința vocii etc., într-o vastă rețea asociațională, similară unui dicționar sau unei baze de date relaționare. Modul exact cum funcționează aceasta este neclar.

[24] F. Crick și C. Koch, „Why Neuroscience May be Able to Explain Consciousness".

Ulterior, ei adaugă încă o întrebare menită să clarifice, în opinia lor, un alt aspect al *problemei dificile*: „Care este funcția experienței conștiente?" Cercetătorii americani susțin că „utilitatea biologică a conștiinței vizuale la oameni este să producă cea mai bună interpretare curentă a scenei vizuale în lumina experienței trecute, atât a noastră, cât și a înaintașilor noștri (încorporată în genele noastre), și să facă direct accesibilă această interpretare, pentru un timp suficient, părților creierului care contemplă și plănuiesc *output*-ul motor voluntar, de un tip sau altul, inclusiv vorbirea[25]".

Programul de cercetare propus de Crick și Koch încearcă să arunce o lumină asupra mecanismelor neurofiziologice fundamentale care se află în spatele experienței conștiente. Ca și Churchland, teoria lor se înscrie pe linia reducționistă ce militează pentru disoluția problemei subiectivității la nivelul proceselor și stărilor cerebrale.

În continuare, vom face câteva aprecieri generale în legătură cu specificul paradigmei filosofice americane de filosofia minții a ultimelor decenii, în special în ceea ce privește studiul conștiinței și al subiectivității, pentru ca apoi să sugerăm unele deschideri metodologice privind cercetarea viitoare.

O particularitate a acestui demers este vădita continuitate a filosofiei cu știința pe linia metodologică inițiată de W. V. O. Quine. În articolul său „Natural Kinds", Quine făcea următoarea remarcă:

„Văd filosofia nu ca o propedeutică a priori sau o bază pentru știință, ci continuă cu știința. Văd filosofia și știința ca fiind în aceeași barcă – o barcă ce, pentru a mă întoarce la figura de stil a lui Neurath, așa cum adesea mi se întâmplă, o putem reconstrui numai pe mare, în timp ce navigăm pe ea. Nu există nici un punct de vedere exterior privilegiat, nici o filosofie primă. Toate descoperirile științifice, toate conjecturile științifice plauzibile în prezent sunt, de aceea, după părerea mea, la fel de binevenite în filosofie pentru a fi folosite, ca oriunde în altă parte."[26]

La fel ca și Quine, Daniel Dennett se consideră un „filosof naturalist" ce încearcă să rezolve probleme filosofice plecând de la evidențe empirice. Adesea el este apreciat pentru capacitatea sa de a integra filosofia, psihologia și inteligența artificială pentru a orienta direcția cercetărilor din filosofia minții. O poziție asemănătoare privind raportul dintre știință și filosofie întâlnim și la John Searle, pentru care atât știința, cât și filosofia sunt a) universale în obiectul lor de studiu și b) țintesc spre adevăr[27]. El constată totuși unele deosebiri importante între acestea. Mai întâi, filosofia este preocupată de întrebări pentru al căror răspuns nu există o metodă sistematică și satisfăcătoare. În al doilea rând, întrebările filosofice sunt mai degrabă întrebări-cadru, ce au de-a face cu un spectru larg de fenomene, iar nu întrebări particulare. În al treilea rând, întrebările filosofice privesc în principal chestiuni conceptuale.

---

[25] v. F. Crick și C. Koch, „Consciousness and Neuroscience".

[26] W. V. O. Quine, „Natural Kinds" în W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, pp. 126-127.

[27] John R. Searle, „The future of philosophy", p. 2069.

Potrivit lui Searle, menirea filosofiei este aceea de a clarifica şi formula o întrebare filosofică până în acel punct în care găsim o metodă sistematică de a răspunde la ea. Îndată ce am atins acest stadiu, respectiva întrebare încetează de a mai fi filosofică, devenind ştiinţifică. Drept urmare, filosofia nu poate să răspundă la întrebări, ci doar să contribuie la clarificarea lor. Această perspectivă scientistă apare şi mai pregnant în operele unor gânditori precum Paul şi Patricia Churchland, în operele cărora nu descoperim nici o menire *sui generis* pentru filosofie.

Cu toate acestea, estomparea distincţiei dintre ştiinţă şi filosofie, dintre chestiuni de ordin empiric şi chestiuni de ordin conceptual, şi asumarea acestei presupoziţii drept ceva garantat, nu pare deloc o opţiune lipsită de dificultăţi. Deşi Dennet se revendică adesea de la filosofia lui Ryle şi recunoaşte contribuţia importantă a lui Wittgenstein[28], modul său de a face filosofie este diametral opus faţă de aceştia. Atât Wittgenstein, cât şi Ryle nu ar fi admis că cercetările empirice pot contribui la rezolvarea unor probleme filosofice[29]. În legătură cu neglijarea unei asemenea distincţii, M. R. Bennett şi P. M. S. Hacker apreciau:

„Există, fără îndoială, mai multe probleme care privesc conştiinţa. Unele sunt probleme empirice susceptibile investigaţiei ştiinţifice. Altele sunt probleme conceptuale, ce pot fi abordate numai cu ajutorul analizei conceptuale. Distingerea celor două tipuri de probleme este importantă, pentru că atunci când o problemă conceptuală este confundată sau amestecată cu una empirică, ea este sortită să pară în mod iremediabil intratabilă – aşa cum într-adevăr şi este de altfel, pentru că este intratabilă cu privire la metodele empirice de investigaţie. În mod similar, atunci când o problemă empirică este investigată fără claritatea conceptuală adecvată este foarte probabil să apară întrebări greşit concepute urmate de cercetări greşit orientate".[30]

Un alt aspect care merită evidenţiat este statutul care îi este conferit persoanei în diversele concepţii şi teorii de sorginte materialistă. Odată cu eliminarea întregului spectru fenomenologic al persoanei şi cu reducţia sa bio-fizică/chimică, dispare obiectul însuşi al psihologiei. Aceste procese nu se manifestă la nivel experienţial ca fenomene materiale. Mai mult, pentru a identifica o anumită stare sau un proces cerebral relevant, este necesar să se identifice fenomenul psihologic în discuţie. Aceasta angajează categoriile specific psihologice ce depind nemijlocit de limbajul comun.

O distincţie demnă de luat în seamă este cea pe care filosoful britanic Anthony Kenny o trasează între stări şi capacităţi. În timp ce stările pot fi descrise prin proprietăţile lor interne (formă, mărime, structură matematică etc.), o capacitate poate fi descrisă numai făcând referire la exercitarea ei, prin urmare prin referire la comportament. În concepţia sa, cunoaşterea nu este o stare, ci o capacitate. Deşi, „starea de a conţine o anumită informaţie este fără îndoială legată de capacitatea care este cunoaşterea unui anumit lucru; ... cele două nu sunt

[28] D. Dennett, *Consciousness Explained*, p. 463.

[29] v. în acest sens *Appendix 1. Daniel Dennett* în M. R. Bennett şi P. M. S. Hacker. *Philosophical Foundations of Neuroscience*, pp. 413–435.

[30] M. R. Bennett şi P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, p. 239.

identice"[31]. Cunoaşterea constituie o abilitate a cuiva de a-şi modifica comportamentul în modalităţi nedefinite, potrivit propriilor sale scopuri. În acest sens, Kenny defineşte vederea ca o formă de cunoaştere: „vederea poate fi definită ... drept achiziţionare de cunoaştere în modalitate vizuală"[32] El arată că în tradiţie aristotelică vederea era atribuită nu sufletului sau corpului, ci întregului organism. Un argument logic pentru aceasta este că „modul firesc de a descoperi dacă un organism vede este nu doar de a-i studia ochii, ci de a examina dacă comportamentul îi este afectat de schimbările de lumină şi culoare"[33].

Potrivit lui Kenny, o explicaţie a mecanismului vederii reprezintă mai mult decât doar o explicaţie pentru achiziţionarea şi stocarea informaţiei. Este o explicaţie şi a „ceea ce face din conţinerea acestei informaţii să fie cunoaştere – i.e. relaţia sa cu comportamentul"[34]. O mare parte din cercetarea actuală din neuroştiinţă nu dă seama asupra modului în care modelele interne evidenţiate sunt legate de comportament. Se poate spune că aceste procese fiziologice constituie *percepţia vizuală*, însă pentru a identifica procesele relevante trebuie să stabilim legătura cu tipurile de comportament ce funcţionează drept criterii pentru ocurenţa percepţiei vizuale.

Paradigma scientistă care domină astăzi scena dezbaterilor despre minte şi conştiinţă este una de factură carteziană. Forma în care aceasta se înfăţişează este aceea prin care atributele psihologice sunt atribuite nu minţii ca atare, precum în cartezianismul clasic, ci creierului. În *Investigaţiile* sale, Wittgenstein precizează că „doar despre omul viu şi despre ceea ce-i seamănă (se poartă asemănător) se poate spune că are senzaţii, vede, este orb, aude, este surd, este conştient sau este inconştient"[35]. A asuma că creierul (sau mintea) are ochi şi vede sau percepe cumva imaginea de pe retină este o modalitate de a comite ceea ce Kenny numeşte „eroarea homunculusului". O altă modalitate de a comite această eroare, mai frecventă, constă în a „atribui *părţilor* constituente ale unui animal atribute care se aplică logic numai *întregului* animal". Luând în considerare logica relaţiilor dintre parte şi întreg, Bennett şi Hacker o numesc „eroare mereologică". Ei consideră că eroarea mereologică stă la baza multora dintre abordările contemporane ale conştiinţei.

Preluând remarca lui Wittgenstein, mai întâi Kenny, apoi Hacker şi Bennett, semnalează o serie de confuzii conceptuale ce parazitează dezbaterea actuală despre conştiinţă, subiectivitate, percepţie etc. Confuziile conceptuale vizează termeni precum „limbaj", „simbol", „semn", „reprezentare", „hartă", dar şi expresii precum „cod" şi „transmitere de informaţie". Kenny, Hacker şi Bennett arată că ignorarea „gramaticii" acestor concepte şi expresii constituie o sursă de confuzie în investigaţiile empirice din neuroştiinţa cognitivă şi fiziologia contemporane privind percepţia şi alte fenomene înrudite. Ei investighează modul în care limitele sensului (*the bounds of sense*) sunt violate atunci când regulile folosirii unor astfel de

[31] A. Kenny, „The homunculus fallacy", p. 159.
[32] *Ibidem*, p. 160.
[33] *Idem.*
[34] *Idem.*
[35] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 281.

termeni sunt neglijate. Eroarea homunculusului este comisă, de exemplu, atunci când se sugerează despre creier că posedă cunoaşterea unui limbaj constând din simboluri ce reprezintă lucruri şi că are propriile sale obiecte perceptive (R. Gregory, J. Z. Young, J. P. Frisby). În mod similar, este comisă atunci când se presupune despre creier că decide (A. Damasio), construieşte ipoteze (C. Blakemore), crede, are experienţe şi interpretează bazându-se pe informaţia pe care o are la dispoziţie (F. Crick). În plus, se spune despre creier că poate vedea şi cunoaşte lucruri (R. Gregory), că părţile lui – neuronii – sunt inteligente şi pot estima probabilităţi (C. Blakemore) etc.

Peter Hacker argumentează că „*nu are sens* să vorbim despre creier ca având sau folosind un limbaj"[36]. A poseda un limbaj înseamnă a avea o capacitate sau o abilitate pentru anumite tipuri de acţiune. Nu este o chestiune ce ţine de conţinerea de cunoaştere sau informaţie de către creier. Mai degrabă, a dispune de un limbaj înseamnă a realiza anumite acte de vorbire conform unor reguli pentru folosirea lor corectă. Aşadar, cunoaşterea trebuie privită ca fiind o abilitate. Putem spune că şi cărţile conţin informaţie în sensul că în ele sunt scrise expresii de un anumit tip. Cu toate acestea, fiinţele umane nu conţin nici un fel de cunoaştere în acest sens; nu există simboluri în creier pentru a le ajuta în exprimarea propoziţiilor. Pe de altă parte, adesea se spune că computerele conţin sau stochează cunoaştere sau informaţie. Spre deosebire de o carte, stocarea de informaţie dintr-un computer nu ia forma simbolurilor scrise care exprimă propoziţii. Totuşi, în acest sens, a spune că computerele conţin sau stochează informaţie „nu înseamnă a atribui computerului vreo capacitate cognitivă". Mai degrabă, este echivalent cu a spune ceva în legătură cu scopul pentru care *folosim* maşina respectivă"[37].

Concluzia naturală a acestei discuţii este că numai despre o fiinţă umană se poate spune într-un mod inteligibil că are, cunoaşte şi înţelege un limbaj. Actele şi activităţile de folosire a limbajului sunt în mod esenţial intenţionale şi normative. Atunci când un limbaj este atribuit creierului, fie şi într-un mod derivat, toate aceste caracteristici esenţiale dispar.

Mergând mai departe, Hacker argumentează că expresii precum 'reprezentare' şi 'hartă' sunt la fel de confuze atunci când sunt folosite pentru a face referire la evenimente sau procese neurale. Scopul său este de a stabili că „nimic din cortex nu constituie o 'reprezentare simbolică a mediului fiinţei respective'"[38]. În mod similar, el apreciază că vorbirea despre hărţi cerebrale reprezintă o sursă de confuzie şi neînţelegeri. În cartografie, hărţile de reprezentare sunt strâns legate de convenţiile de reprezentare: pentru a folosi în mod adecvat o reprezentare, cineva trebuie să cunoască şi să înţeleagă convenţiile de reprezentare. Cu toate acestea, în acest caz, „impulsul electric nu *reprezintă* absolut nimic, nu *stă* pentru nimic şi nu *semnifică* sau *înseamnă* nimic (exceptând poate sensul în care norii înseamnă, adică sunt legaţi din punct de vedere cauzal şi oferă temeiuri inductive pentru a prezice ploaia)"[39]. Corelaţia dintre descărcarea neuronală şi

[36] P. M. S. Hacker, „Languages, Minds and Brains", p. 492.
[37] *Ibidem*, p. 493.
[38] *Ibidem*, p. 497.
[39] *Ibidem*, p. 498.

trăsăturile câmpului vizual este una cauzală şi nu una convenţională. Faptul că un anumit grup de celule din cortexul vizual răspund electrochimic activităţii receptorilor retinei indică faptul că anumite celule de pe retină au fost stimulate în mod adecvat şi nimic mai mult. Singura explicaţie satisfăcătoare este aceea că *„fiziologistul poate cartografia* retina pe cortexul vizual sau o parte a lui"[40]. De aceea, nu are sens să considerăm hărţile cerebrale „în acelaşi fel în care sunt hărţile unui atlas pentru cititorul lor"[41]

O folosire metaforică şi metonimică a cuvintelor depinde de „cât de clar reiese că este doar metaforică şi de faptul dacă autorul îşi aminteşte că nu *este* vorba de nimic mai mult"[42]. Bennett şi Hacker arată că termenii angajaţi în practica neurologică empirică obişnuită nu sunt nici omonimi ai predicatelor psihologice obişnuite, nici expresii analogice sau metaforice ale acestora. Mai degrabă, ei sunt folosiţi într-un mod eronat şi confuz.

Ca şi Kenny, ei susţin că temeiurile pe baza cărora noi atribuim de obicei predicatele psihologice unei alte persoane sunt comportamentale. Totuşi, aceasta nu are nimic în comun cu dovezile inductive (corelarea de fenomene concomitente). Faptul că diferitele tipuri de comportament constituie criterii pentru atribuirea unui anumit predicat psihologic depinde conceptual de înţelesul predicatului respectiv. În acelaşi timp, pare un lucru evident că, în ceea ce ne priveşte, noi nu ne atribuim predicate psihologice pe baza evidenţelor comportamentale. Nu spunem că avem o durere pe baza temeiurilor comportamentale sau „observând-o" în vreun fel. O ştim pur şi simplu din accesul pe care fiecare din noi îl are la propriile stări şi dispoziţii.

Un aport deosebit în cercetarea actuală asupra conştiinţei şi subiectivităţii îl pot aduce şi cercetările social construcţioniste. Social construcţionismul a argumentat ideea conform căreia cunoaşterea noastră este construită prin intermediul interacţiunii sociale dintre oameni consideraţi a fi agenţi activi ce folosesc resurse locale în îndeplinirea proiectelor lor. În particular, acest lucru are loc prin limbaj şi comunicare. De aceea, „discursul" devine o metaforă de bază ce exprimă ideea că „fluxul acţiunilor intenţionale *constituie* însăşi «materia minţii»" Toate tipurile de practici intră în această categorie. Unele sunt lingvistice, altele nu.[43] Filosofia târzie a lui Wittgenstein a fost deosebit de influentă în această cotitură discursivă din psihologie.[44]

Psihologia social construcţionistă este, de obicei, suspicioasă cu privire la orice pretenţie realistă ori la „explicaţii ce postulează procese în-corporate (*embodied*), generative sau cognitive şi, drept consecinţă, este ambivalentă când vine vorba de subiectivitate".[45] Ian Burkitt vorbeşte, de asemenea, de o „tendinţă către un reducţionism discursiv şi continuarea unei forme a îndoielii carteziene în

[40] *Ibidem*, p. 499.
[41] M. R. Bennett şi P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, p. 80.
[42] *Ibidem*, p. 79.
[43] R. Harré, *Cognitive Science. ...*, p. 146, 147.
[44] v. R. Harré, şi G. Gillett, *The Discursive Mind*; respectiv, J. A. Smith, R. Harré şi L. Van Langenhove (coord.), *Rethinking Psychology*.
[45] J. Cromby, „Between constructionism...".

termenii lacunei dintre constructele noastre discursive şi materialitate."[46] În schimb, Vivien Burr[47] observă faptul că analiza critică a aşa-numitei psihologii „dominante" şi cotitura discursivă au lăsat în urmă o persoană vidă de conţinut, fără caracteristici psihologice esenţiale. Sinele devine nimic mai mult decât doar un efect al limbajului / practicilor discursive şi al interacţiunilor, în vreme ce este neclar modul în care este conservată capacitatea umană de acţiune, în particular, în cadrul teoriilor macro construcţioniste. Cercetătoarea britanică militează pentru readucerea capacităţii de acţiune şi a subiectivităţii în cadrul teoriile noastre, fără a compromite presupoziţiile social construcţioniste.

Studiile actuale au accentuat nevoia unui social construcţionism critic mai elaborat. După părerea noastră, o abordare socio-neurală în care social construcţionismul şi neuroştiinţa cognitivă se completează şi susţin reciproc ar fi un bun punct de pornire pentru un proiect comprehensiv al unei psihologii hibride a fiinţelor umane. Subiectivitatea, în-corporarea, capacitatea de acţiune şi modul în care ele sunt generate neural şi construite social par să constituie miezul acestui proiect.

Burkitt, Butt şi Burr[48] se inspiră din fenomenologia filosofului francez Merleau-Ponty, pe care o consideră a fi o perspectivă viabilă pentru examinarea în-corporării şi a subiectivităţii. Burr, de exemplu, subliniază natura extra-discursivă a expresivităţii corporale ilustrată în cazul dansului şi a producerii muzicii. Potrivit lui Merleau-Ponty, noi experimentăm lumea prin intermediul corpului nostru, şi nu prin limbaj – „noi trăim *în* lumea materială şi nu suntem observatori *ai* ei".[49] El priveşte relaţia dintre limbaj şi experienţă drept una dialectică, în care fiecare parte depinde de cealaltă pentru propria sa exprimare. Întrucât suntem în-corporaţi şi avem un acces direct la lume, distincţia dintre obiect şi subiect este inutilă. Merleau-Ponty a fost de asemenea preocupat de modul în care noi înţelegem lumea prin intermediul simţurilor. În experienţa trăită a lumii pe care noi o avem, diferitele simţuri sunt integrate şi operează ca un singur sistem. Totuşi, el a fost precaut să admită că, astfel, noi ajungem să surprindem „adevărul" realităţii. Tema postmodernă a „pluralităţii interpretărilor" poate fi, în acest fel, uşor adaptată la abordarea fenomenologică.

Pe lângă Merleau-Ponty, proiectul lui Alfred Schutz al unei *Fenomenologii a lumii sociale* (1967)[50], vizând relaţia dintre indivizi şi realităţile sociale, poate fi o sursă de inspiraţie de valoare pentru cercetarea actuală. Preocuparea sa pentru „constituirea experienţei trăite inteligibile", concepută ca o problemă practică, încapsulată în diferite contexte ale interacţiunii sociale şi legată de interese contingente, ne conduce către domeniul studiilor etnometodologice. Investigarea constituirii fenomenelor ca un proces dialectic între persoane în-corporate şi

---

[46] I. Burkitt, *Bodies of Thought...*, p. 5.

[47] v. V. Burr, *Social Constructionism...*

[48] v. I. Burkitt, *Bodies of Thought...*; T. Butt, „Realism, constructionism and phenomenology" şi respectiv V. Burr, „The extra-discursive in social constructionism" în D. J. Nightingale şi J. Cromby (coord.), *Social Constructionist Psychology...*

[49] V. Burr, „The extra-discursive in social constructionism" în D. J. Nightingale şi J. Cromby (coord.), *Social Constructionist Psychology...*, p. 120.

[50] A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World.*

realități sociale, și modul în care ele se potențează reciproc, ne poate furniza idei inestimabile cu privire la subiectivitate și modul în care ea este produsă de-a lungul situațiilor de viață cotidiene – organizaționale sau de altă natură.

La rândul său, Rom Harré sugerează[51] că o colaborare dintre filosofie și psihologie va contribui la dezvoltarea psihologiei secolului douăzeci și unu, în aceeași măsură în care a făcut-o cu toate celelalte științe în trecut. El investighează perspectivele unei noi științe cognitive ca știință hibridă și argumentează că o asemenea știință ar trebui să dea seama atât de fenomenele psihologice, așa cum se reflectă ele în acțiunile cotidiene ale oamenilor (nivelul social – gramatica P), cât și de mecanismele neurale subiacente prin care ei realizează aceste acțiuni (nivelul neural – gramatica O). În plus, ambele întreprinderi ar trebui să fie conforme metodelor și standardelor cercetării științifice.

Unele studii recente[52] au indicat modul în care o abordare social construcționistă critică poate sprijini o perspectivă pragmatică și interactivă pentru analizarea afaziei și a altor deficite neurologice. Ele subliniază beneficiile unei abordări socio-neurale a subiectivității în-corporate și provocarea pe care aceasta o reprezintă pentru individualism și reducționism. Goodwin propune o analiză „a modului în care comunicarea părților suferind de afazie, și alte deficiențe de limbaj rezultând din traume ale creierului, este organizată în cadrul vorbirii interactive (*talk-in-interaction*)".[53] El consideră că cercetarea contemporană privind efectele leziunilor cerebrale asupra capacității lingvistice s-a concentrat în primul rând asupra proceselor creierului și a structurilor subiacente din individ pe care deficiențele de limbaj le pot dezvălui. Astfel, „din punct de vedere metodologic, capacitățile unui pacient au fost evaluate de obicei în izolare de contextele relevante interactive și pragmatice ... [deși] leziunile creierului au consecințe importante, în aceeași măsură, pentru organizarea vorbirii interactive, locul primordial unde limbajul emerge ca acțiune în lumea socială".[54]

În loc de a restrânge analiza la propoziția izolată și constituenții săi, cercetarea se concentrează pe „organizarea secvențială" în care rostirile individuale sunt încapsulate în cadrul unor succesiuni de acțiuni (vorbirea și alte gesturi) și construite împreună cu ajutorul interlocutorilor lor. Această perspectivă aruncă o lumină nouă asupra capacităților acestor pacienți întrucât structura rostirilor lor în izolare ascunde complet capacitatea lor de „a construi acțiuni semnificative în armonie cu alții". Analiștii subliniază importanța procesului de „reparație" în cadrul activității sociale comune de construcție a sensului și acțiunii. Pe de altă parte, „vorbitorii afazici incapabili de a rosti un element lexical relevant manifestă o mare ingenuitate în folosirea altor resurse semiotice, inclusiv gesturile, scrisul și reprezentările grafice[55] pentru a-și ghida interlocutorii către recuperarea a ceea ce ei doresc să spună"[56].

---

[51] v. R. Harré, *Cognitive Science...*
[52] v. Ch. Goodwin, „Introduction" în Ch. Goodwin (coord.), *Conversation and Brain Damage*.
[53] *Ibidem*, p. 3.
[54] *Idem*.
[55] v. A. Klippi, „Collaborating in Aphasic...".
[56] Ch. Goodwin, „Introduction", p. 5.

În-corporarea devine aşadar o condiţie a constituirii colective a sensului şi este pe deplin integrată în practica lingvistică. În acest fel, analiza lui Goodwin oferă un bun exemplu al potenţialului explicativ al integrării social construcţionismului cu cercetările ştiinţifice actuale şi al nevoii de a readuce experienţa trăită în cadrul abordărilor noastre. Ea constituie, de asemenea, o altă provocare pentru individualismul şi cognitivismul specifice concepţiilor dominante.

BIBLIOGRAFIE

1. Sf. Augustin, *Confesiuni*, Traducere din latină, studiu introductiv şi note de Gh. I. Şerban, Humanitas, Bucureşti, 1998.
2. M. R. Bennett şi P. M. S. Hacker. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell, 2003.
3. N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere (coord.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, The MIT Press, 1997.
4. Angela Botez, „Filosofia şi ştiinţa conştiinţei" în Angela Botez & Bogdan M. Popescu (coord.), *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Cartea Românească, Bucureşti, 2002.
5. Angela Botez, „Precursori britanici ai filosofiei actuale a conştiinţei şi a mentalului" în Angela Botez & Bogdan M. Popescu (coord.), *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Cartea Românească, Bucureşti, 2002.
6. I. Burkitt, *Bodies of Thought. Embodiment, Identity & Modernity*. London: SAGE Publications, 1999.
7. V. Burr, „The extra-discursive in social constructionism" în D. J. Nightingale şi J. Cromby (coord.), *Social Constructionist Psychology. A Critical Analysis of Theory and Practice*. Buckingham: Open University Press, 1999.
8. V. Burr, *Social Constructionism*, ediţia a 2-a, London: Routledge, 2003.
9. T. Butt, „Realism, constructionism and phenomenology" în D. J. Nightingale şi J. Cromby (coord.), *Social Constructionist Psychology. A Critical Analysis of Theory and Practice*. Buckingham: Open University Press, 1999.
10. David J. Chalmers, „The Puzzle of Conscious Experience", *Scientific American*, decembrie 1995.
11. David J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, 1996.
12. David J. Chalmers, „First-Person Methods in the Science of Consciousness" în *Consciousness Bulletin* al „Center for Consciousness Studies", 1999.
13. David J. Chalmers, „Înfruntând problema conştiinţei", Traducere de Bogdan M. Popescu, în Angela Botez & Bogdan M. Popescu (coord.), *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Cartea Românească, Bucureşti, 2002.
14. P. M. Churchland, „Eliminative materialism and the propositional attitudes", „Journal of Philosophy" 2: 67–90, 1981.
15. P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge MA: MIT Press, 1984.
16. P. M. Churchland şi P.S. Churchland, „Recent work on Consciousness: Philosophical, Theoretical, and Empirical" în P.M. Churchland şi P.S. Churchland, *On the Contrary, Critical Essays, 1987-1997*, A Bradford Book, The MIT Press, 1998.
17. Francis Crick şi Christof Koch, „Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", 1990, în *The Nature of Consciousness: Philosophical and Scientific Debates*, N. Block, O. Flanagan şi G. Güzeldere (coord.), Cambridge. MA: MIT Press, 1997.
18. Francis Crick şi Christof Koch, „Mind and Brain" în *Scientific American*, septembrie 1992.
19. Francis Crick şi Christof Koch,, „Why Neuroscience May be Able to Explain Consciousness" în *Scientific American*, decembrie 1995.
20. Francis Crick şi Christof Koch, „Consciousness and Neuroscience", *Cerebral Cortex*, 8/1998.
21. J. Cromby, „Between constructionism and neuroscience: the societal co-constitution of embodied subjectivity", *Theory and Psychology*, 2004.

22. D. Dennett, „Discreditând qualia", 1988, Traducere de Bogdan M. Popescu, în Angela Botez & Bogdan M. Popescu (coord.), *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Cartea Românească, Bucureşti, 2002.
23. D. Dennett, *Consciousness Explained*. Boston, Little Brown, 1991.
24. D. Dennett, „Facing Backwards on the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, nr. 1/1996.
25. Michael S. Gazzaniga, Richard B. Ivry, George R. Mangun, *Cognitive Neuroscience. The Biology of the Mind*, W.W. Norton & Company, New York şi Londra, 1999.
26. O. Flanagan, „Perspectivele unei teorii unificate a conştiinţei sau din ce sunt făcute visele", 1996, Traducere de Bogdan M. Popescu, în Angela Botez & Bogdan M. Popescu (coord.), *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Cartea Românească, Bucureşti, 2002.
27. Ch. Goodwin, „Introduction" în Ch. Goodwin (coord.), *Conversation and Brain Damage*. Oxford University Press, 2003.
28. G. Güzeldere, „The Many Faces of Consciousness: A Field Guide" în N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere (coord.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, The MIT Press, 1997.
29. R. Harré şi G. Gillett, *The Discursive Mind*, London: SAGE Publications, 1994.
30. R. Harré, *Cognitive Science. A Philosophical Introduction*. London: SAGE Publications, 2002.
31. P. Johnson-Laird, *Mental Models*, Cambridge: Harvard University Press, 1983.
32. A. Klippi, „Collaborating in Aphasic Group Conversation: Striving for Mutual Understanding", 1996, în Ch. Goodwin (coord.) *Conversation and Brain Damage*. Oxford University Press, 2003.
33. Eric Lormand, „Consciousness" în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, pe web poate fi consultat la adresa: http://www-personal.umich.edu/~lormand/phil/cons/consciousness.htm.
34. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei*, Traducere de Ilieş Câmpeanu şi Georgian Vătăjelu, Aion, 1999.
35. Thomas Metzinger (coord.), „The Problem of Consciousness" în *Conscious Experience*, Imprint Academic, Schöningh, 1995.
36. Thomas Nagel, „Cum e oare să fii liliac?" în *Veşnice întrebări*, Traducere şi adnotare Germina Chiroiu, All, 1996.
37. Steven Pinker, *How the Mind Works*, Penguin Books, 1997.
38. W. V. O. Quine, „Natural Kinds" în W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.
39. David M. Rosenthal, *The Nature of Mind*, Oxford University Press, 1991.
40. David M. Rosenthal, „A Theory of Consciousness" în N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere (coord.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, The MIT Press, 1997.
41. A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, trad. de George Walsh şi Frederick Lehnert. USA: Northwestern University Press, 1967.
42. John R. Searle, „The future of philosophy", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, B 354, 1999.
43. J. A. Smith, R. Harré şi L. Van Langenhove, (coord.). *Rethinking Psychology*. London: SAGE Publications, 1995.

BCU IAŞI CENTRALĂ LIBRARY

ARGUMENTUL CAMEREI CHINEZEŞTI

EDUARD BÂRBU

Abstract. John Searle's famous Chinese room argument (CRA) is the most influential argument against artificial intelligence. Searle presented his CRA against a computationalist picture of the mind based on the claim that synthax is not sufficient for semantics. This paper will explore the consequences of CRA for Artificial Intelligence (AI). First, a short exposition of functionalism and computationalism is presented. Then we will analyze the outcomes of CRA for symbolic or traditional school of AI. The main replies to the argument will be found to be unconvincing.

The primary differences between connectionism and traditional school of AI will be outlined. Searle's two variants of argument directed against connectionism will be found to be invalid. The first argument relies on the cquivocation of the term computation to reduce the connectionist problem to the symbolic one. The second argument is in fact another experiment intended to show that connectionist machines could not understand. But the conclusion of the experiment is not supported by the experiment itself.

1. INTRODUCERE

Faimosul Argument al Camerei Chinezeşti (de acum încolo ne vom referi la el cu ACC) a fost iniţial propus de John Searle în 1980 în articolul *Minds, Brains and Programs.* De la publicarea lui şi până astăzi el a generat dispute aprinse mai ales în cercul teoreticienilor Inteligenţei Artificiale (IA) şi ai ştiinţelor cognitive. De altfel, nucleul ştiinţelor cognitive a fost caracterizat de către Patrick Hayes ca fiind o explicaţie detaliată şi atentă a absurdităţii ACC. Este important de subliniat faptul că nu a existat şi nu există un punct de vedere unanim acceptat care să desfiinţeze ACC, iar dacă veţi consulta literatura care s-a scris despre acest subiect veţi constata cu surprindere varietatea replicilor oponenţilor ACC. În acest articol ne propunem să identificăm nucleul de rezistenţă al ACC şi să înlăturăm câteva neînţelegeri care au apărut în legătură cu el. Vom vedea că ACC are consecinţe diferite pentru cele două şcoli ale IA: şcoala simbolică şi conexionismul. Vom analiza replicile la argument care ni s-au părut mai importante şi vom arăta că în cazul şcolii simbolice nici una dintre ele nu reuşeşte să arate că acesta ar fi invalid sau neconform cu realitatea. Vom demonstra că conexionismul nu este afectat de ACC în nici una din variantele în care Searle l-a formulat.

Înainte de a prezenta şi comenta ACC, vom schiţa cadrul teoretic în care se desfăşoară argumentul, făcând câteva remarci despre funcţionalism şi computaţionalism.

Funcționalismul este acea orientare în filosofia mentalului și științele cognitive care susține că stările mentale sunt funcționale. Dar ce înseamnă că o stare mentală este funcțională? O stare mentală este funcțională dacă poate fi definită prin relația ei cu trei elemente: inputul senzorial sau stimulul de natură perceptuală, alte stări funcționale și outputul ei care este comportamentul rezultat. Spre deosebire de behaviorism care definește stările mentale numai în legătură cu inputul perceptual și comportamentul rezultat, funcționalismul recunoaște și relația pe care o stare o poate avea cu alte stări. De pildă, un funcționalist nu va defini senzația de durere pe care o simțim atunci când punem mâna pe o sobă încinsă prin calitatea ei internă *(qualia* ei), ci prin referință la un stimul fizic pe care îl primim de la sobă (inputul), celelalte stări interne în care ne aflăm., și comportamentul pe care îl avem (strigăm „Au", de exemplu). O consecință firească a supozițiilor funcționalismului este că nu numai oamenii pot avea stări mentale, ci și orice sistem fizic care prezintă aceleași relații funcționale ca și oamenii. O ilustrare interesantă a strategiilor funcționaliștilor este conceptul de *mașină Turing* În 1930, chiar înainte să fie construite calculatoarele digitale, matematicienii trebuiau să răspundă la o problemă celebră pusă de Hilbert, *Entscheidungsproblem*[1]. Răspunsul la această problemă a fost dat în mod independent de Alan Turing și Alonzo Church care au definit noțiunea de metodă efectivă sau mecanică sau computabilă în matematică și logică. Church a dezvoltat calculul *lambda* iar Turing a introdus conceptul de *mașină Turing* (mai târziu Turing a arătat că *mașina Turing* și calcul *lambda* sunt echivalente). Caracterizarea funcțiilor computabile este dată de următoarea propoziție, cunoscută sub numele de *teza Turing-Church:*

2. O FUNCȚIE ESTE COMPUTABILĂ DACĂ ȘI NUMAI DACĂ POATE FI CALCULATĂ DE O MAȘINĂ TURING

Dacă presupunem că legătura dintre stările mentale este o legătură computațională și dacă subscriem la principiile funcționalismului, atunci stările mentale umane sunt stări mentale computaționale. Întrucât un computer, cu

[1] Una dintre problemele importante pe care Hilbert le-a ridicat și care a fost rezolvată negativ în mod independent de Church și Turing este cunoscută sub numele de ***Entscheidungsproblem*** (problema de decizie). Ea este formulată astfel: este posibil ca problemele de matematică formală să fie rezolvate prin mijloace pur mecanice? Înainte de a răspunde la această întrebare trebuia să se lămurească ce înseamnă mijloace pur mecanice în logică și matematică. Exista, bineînțeles, o caracterizare informală a mijloacelor mecanice în logică și matematică, iar conform acestei caracterizări o metodă sau procedură P se numește mecanică sau efectivă (sau cum este numită astăzi în literatura de specialitate: computabilă) dacă îndeplinește următoarele 3 condiții:

A. Procedura P se termină într-un număr finit de instrucțiuni, iar fiecare instrucțiune este exprimată de un număr finit de simboluri;

B. P poate să fie executată de către un om care are la dispoziție doar o foaie și un pix;

C. P nu cere perspicacitate și ingeniozitate din partea celui care o execută.

Problema cu această definiție era că termenii perspicacitate și ingeniozitate rămâneau neexplicați. Turing a înlocuit această definiție informală cu conceptul său de mașină Turing. Deci o procedură P este mecanică, efectivă sau computabilă dacă și numai dacă poate fi calculată de o ***mașină Turing.***

excepția limitărilor de memorie, e o mașină Turing universală, adică o *mașină Turing* care poate simula orice altă mașină Turing, funcționaliștii au la dispoziție tot ce le trebuie pentru proiectul lor de a exemplifica stările cognitive pe un alt suport decât cel biologic. În particular, afirmă funcționaliștii computaționaliști, despre un computer care a trecut testul Turing, putem spune că înțelege și că înțelegerea lui este o explicație pentru înțelegerea umană. Ceea ce ne rămâne este doar să așteptăm până când specialiștii în IA vor construi programele care să treacă *testul Turing*. Acesta era orizontul de așteptare al unei părți, ba chiar probabil al majorității celor care lucrau în Inteligența Artificială înainte ca filosoful John Searle să adreseze cea mai serioasă provocare IA.

3. ACC ȘI ȘCOALA SIMBOLICĂ A IA

Înainte de a-și formula argumentul pe care unii îl văd ca pe o parodie a *testului Turing.*, Searle își identifică ținta, pentru că nu întregul domeniu al Inteligenței Artificiale este vizat. După Searle în Inteligența Artificială există două poziții: IA tare și IA slabă. IA slabă este acel punct de vedere care susține că computerul ar fi doar un instrument adecvat pentru studiul proceselor mentale[2]: „De exemplu el ne permite să formulăm și să testăm ipotezele într-un mod cît mai precis". IA tare este, însă, o bună ilustrare a funcționalismului căci afirmă[3]: „Computerul nu este doar un instrument în studierea minții, mai degrabă un computer programat în mod corespunzător este chiar mintea, în sensul că dacă computerului i se dau programele corespunzătoare se poate spune că el înțelege și are alte stări cognitive".

Primul lucru care i s-a reproșat lui Searle este că această caracterizare a IA nu este adecvată. Steven Harnad se întrebă la ce oare sunt bune programele IA slabe, iar Larry Hausser încearcă o altă definire a câmpului IA. Dar acestea sunt detalii care nu afectează deloc esența argumentului lui Searle. Putem să redesenăm domeniul Inteligenței Artificiale și să spunem că el se ocupă mai degrabă cu crearea de mașini inteligente decât cu explicația stărilor cognitive umane, căci există fără îndoială orientări în IA care sunt forme de funcționalism (funcționalismul computaționalist al lui Fodor sau funcționalismul robotic al lui Harnad).

Cercetarea în Inteligența Artificială pleacă de la premisa că funcțiile cognitive umane pot fi surprinse de un model computațional, că există o modalitate de descriere a activităților cognitive care se face la un nivel de abstractizare, la distanță față de mecanisme. Rezultă imediat, afirmă teoreticienii IA tare, că nu numai creierul poate să cauzeze o minte. Până aici Searle și reprezentanții IA tare sunt de acord și este fals ce susțin unii despre Searle și anume că el ar fi încercat să demonstreze că un computer digital[4] nu poate să aibă niciodată stări cognitive.

---

[2] J. R. Searle, *Minds, brains and programs*, în *Behavioral and Brain Sciences*, 3, p. 417.
[3] *Ibidem*, p. 417.
[4] Aici prin computer digital Searle înțelege un aparat care aceleași puteri cauzale ca cele ale creierului.

Punctul de dezacord dintre Searle şi reprezentanţii IA tare survine atunci când se pune întrebarea dacă pentru conştiinţă contează proprietăţile biologice sau fizice ale suportului conştiinţei, creierul în cazul oamenilor. Aici răspunsul lui Searle este afirmativ, iar răspunsul teoreticienilor IA tare negativ. Pentru Searle, prin simpla instanţiere de către o maşină a unui program de calculator se poate obţine cel mult o simulare a stărilor cognitive. Pentru teoreticienii IA tare prin instanţierea programelor adecvate maşinile chiar au stări cognitive. Acest punct de vedere este cel atacat de Searle prin ACC şi, după părerea noastră, cel puţin în cazul maşinilor clasice, el reuşeşte să arate că este fals.

Este foarte utilă trasarea următoarei distincţii. Un computer care ar trece *testul Turing* poate fi creditat cu înţelegere în sens funcţional, să numim această înţelegere *înţelegere de tip C* şi să mai numim înţelegerea umană *înţelegere de tip U.* Această distincţie ne va ajuta să identificăm acele contraargumente la ACC care folosesc interschimbabil cei doi termeni şi care prin asta devin invalide. Experimentul lui Searle este menit să arate că *înţelegerea de tip C* nu este *înţelegerea de tip U.* Avem un mod simplu de testare a pretenţiei IA tari, spune Searle, să implementăm noi înşine un program de calculator despre care se susţine că înţelege (*înţelegere de tip C*) şi să vedem atunci dacă noi înşine înţelegem (*înţelegere de tip U*).

În articolul original (*Minds, Brain and Programs*) calul de bătaie al lui Searle a fost un program al lui Roger Schank despre care se considera în mod eronat, spun unii, că înţelege povestiri. Ca intrare, programul primea anumite povestioare şi apoi nişte întrebări despre ele la care el răspundea. Răspunsurile nu erau propoziţii extrase din text. De pildă o povestioară ar putea fi următoarea: „Un om intră într-un restaurant şi comandă un hamburger. După o lungă aşteptare chelneriţa i-l aduce ars. Omul furios se ridică şi pleacă". Întrebat dacă omului i-a plăcut hamburgerul, programul răspundea că nu.

Iar altă povestioară: „Un om intră într-un restaurant şi comandă un hamburger. Imediat, chelneriţa îi aduce un hamburger pe care omul îl mănâncă. Când pleacă lasă un bacşiş gras chelneriţei". Întrebat dacă omului i-a plăcut hamburgerul, programul răspundea de data aceasta, că da, i-a plăcut.

Dar să prezentăm experimentul lui Searle, care de altfel este foarte simplu. Pentru a implementa programul, Searle cere două lucruri: povestea să fie spusă în chineză, limbă pe care el nu o cunoaşte, iar ca cel care execută programul să fie chiar el. Închis într-o cameră care nu are altă legătură cu exteriorul cu excepţia a două fante, Searle primeşte de la vorbitori nativi de limba chineză o listă cu simboluri chinezeşti prin una din fante. Searle are o carte cu reguli în engleză (programul) care îl instruiesc ce simboluri să scrie pe o foaie ca răspuns la simbolurile pe care le-a primit la intrare. El va da foaia cu răspunsuri la ieşire. Din punctul de vedere al vorbitorilor externi şi dacă Searle este suficient de rapid[5] răspunsurile pe care le dă sunt aceleaşi pe care le-ar da un vorbitor nativ de

[5] Acest lucru are după părerea noastră o importanţă minoră pentru forţa argumentului, încetineala cu care un om ar rula programul ţine de limitările noastre biologice.

chineză, însă Searle declară că deşi a dat răspunsurile corecte el nu a înţeles nimic. Prin urmare putem conchide că *înţelegerea de tip C* nu este *înţelegerea de tip U.*

În cazul povestirii în limba chineză singurul lucru pe care Searle îl ştie este că simbolul cutare urmează după simbolul cutare şi că atunci când vede o anumită succesiune de simboluri trebuia să scrie pe foaie alte simboluri în conformitate cu instrucţiunile din cartea de reguli. Simbolurile sunt manipulate conform formei lor, adică sintactic. În cazul în care povestea îi este spusă în limba engleză, Searle ştie ce înseamnă simbolurile respective. Ştie, de exemplu, că ceea ce i se spune este o poveste, că „hamburger" se referă la „hamburger" etc; stările lui mentale sunt stări mentale intenţionale.

Lecţia ACC este că sintaxa nu este suficientă pentru semantică, prin simpla manipulare de simboluri neinterpretate Searle nu va şti ce înseamnă acestea şi nici computerul nu va şti, întrucât el este funcţional echivalent cu Searle. Pentru a explicita diferenţa dintre stările cognitive umane şi stările funcţionale ale maşinii, Searle foloseşte conceptele intenţionalitate intrinsecă şi intenţionalitate derivată. Potrivit lui Searle[6]: „Stările intenţionale sunt în întregime constituite de conţinutul lor intenţional şi de modul lor psihologic, ambele fiind în minte".

Prin mod psihologic Searle înţelege tipurile de atitudini prepoziţionale (credinţe, dorinţe etc.). Propoziţia este conţinutul intenţional, iar modul este atitudinea. Pot să cred că computerul este pe masă, pot să văd că computerul este pe masă, pot să sper că computerul e pe masă etc. Toate acestea sunt diferite stări intenţionale care au acelaşi conţinut (Computerul este pe masă), dar care diferă ca atitudine (sper, văd, cred...).

Pentru a clarifica această diferenţă dintre stările funcţionale ale maşinii şi stările cognitive umane să considerăm următoarele exemple:

1. Robert vede că ninge;
2. Termostatul maşinii mele percepe variaţia de temperatură a motorului;

În primul caz experienţa vizuală a agentului este un fenomen intenţional intrinsec care are loc în mintea acestuia, în cel de-al doilea caz, avem de-a face cu atribuire derivată şi metaforică de intenţionalitate, atribuire care depinde de intenţionalitatea intrinsecă a unui agent care interpretează astfel comportamentul termostatului. Termostatul nu se găseşte el însuşi într-o stare intenţională, ci această stare îi este atribuită de un agent uman. În mod analog, stările în care se găseşte un program în execuţie (un proces) au intenţionalitate derivată metaforică, întrucât ele au conţinut în măsura în care cineva (programatorul sau utilizatorul) le interpretează astfel.

Politica prestigioasei publicaţii *The Behavioral and Brain Sciences* în care Searle şi-a lansat provocarea este ca fiecare articol să fie urmat de comentarii şi de replicile autorului. Searle a primit 28 de comentarii din partea teoreticienilor ştiinţelor cognitive, psihologilor, teoreticienilor IA, filosofilor etc. Comentariile mai importante au astăzi denumiri cunoscute („The System Reply", „The Robot

[6] J. R. Searle, *Intentionality: an essay in the philosophy of mind,* Cambridge, University Press, p. 208.

Reply" etc...). Ceea ce este interesant este că şi comentariile mai noi, în măsura în care noi le cunoaştem, nu sunt decât elaborări ale acestor comentarii mai vechi.

Noi vom prezenta acele comentarii pe care le considerăm ca fiind cele mai interesante, dar nu credem că vreunul poate constitui o obiecţie decisivă la argumentul lui Searle. Prima replică importantă a primit numele de „The System Reply" şi sună cam aşa: „Deşi e adevărat că omul care se află în cameră nu înţelege, el este numai o rotiţă a sistemului, numai o parte a întregului. Dar sistemul în totalitatea sa, adică: Searle plus foaia pe care scrie, plus pixul, plus cartea de reguli, va înţelege". Adică, şi aici e un motiv de amuzament pentru Searle: „camera va înţelege".

Dar dincolo de ironiile sale, răspunsul lui Searle care ne interesează este că el poate internaliza toate elementele sistemului, adică va memora toate regulile iar calculele le va face în cap şi tot nu va înţelege. Această replică presupune tacit însă, că nu există alt mod de testare a înţelegerii decât *testul Turing* şi că nu există *înţelegere de tip U.* Există voci care afirmă chiar că orice încercare de a explica conştiinţa care nu apelează la criterii obiective, ci se bazează pe mărturiile persoanei întâi, aşa cum face, de pildă, Searle în camera chinezească, sunt neştiinţifice. Teoriile ştiinţifice, se spune, sunt subdeterminate de date şi o teorie ştiinţifică e acceptată atunci când explică foarte bine o clasă de fapte şi când face predicţii. Funcţiile cognitive umane vor fi foarte bine explicate de un program care trece *testul Turing* şi nu mai avem nevoie de alte teste, adică modelele IA au convergenţă psihologică.

Este adevărat că există situaţii în care nu ne putem baza pe mărturiile persoanei întâi, dar în cazul particular al camerei chinezeşti noi credem că oricine poate repeta testul lui Searle şi poate constata că nu înţelege chineza.

O rafinare mai recentă a acestei replici este povestea lui Copeland. Ea este ilustrativă pentru confuzia termenilor pe care noi i-am numit *înţelegere de tip U şi înţelegere de tip C.* Copeland îi acuză pe Searle că demonstraţia lui s-ar baza pe o premisă nedemonstrată şi anume pe faptul că, dacă o parte a unui sistem înţelege, atunci tot sistemul trebuie să înţeleagă. Povestea lui Copeland îl are ca principal protagonist pe un ipotetic Joe care este răpit de un grup de susţinători fanatici ai IA şi care vor să ruleze programe pe ţesuturile creierului bietului Joe. Fără ca vreunuldintre ţesuturile cerebrale ale lui Joe să fie alterat, programul este implementat pe o porţiune a cortexului. Joe este conectat la o tastatură şi la un monitor. Din păcate, Copeland schimbă aici puţin scenariul, programul implementat de cercetătorii IA nu mai este programul instanţiat de Searle, ci un program care demonstrează teoreme de logică. Schimbarea este esenţială pentru că o teoremă de logică se demonstrează folosind numai regulile de derivare, iar derivarea este pur sintactica. Mai mult, simbolurile cu care logica formală operează sunt simboluri neinterpretate. Strategia lui Copeland este clară. Acum Searle nu mai poate întreba ce înseamnă simbolul X. Noi vom considera că programul implementat este chiar cel care înţelege povestiri. Joe priveşte pe ecranul monitorului simbolurile chinezeşti din input (întrebările) şi simbolurile din output (răspunsurile la întrebări) fără să înţeleagă nimic.

Concluzia lui Copeland este că o parte a sistemului a înțeles (programul implementat în cortex) fără ca Joe (sistemul) să înțeleagă. Deci, spune el, iată că o premisă de la care Searle a pornit este falsă, așa că argumentul său este invalid, însă este ușor de văzut folosind distincția de mai sus că, atunci când Copeland vorbește de înțelegerea programului, el se referă la *înțelegerea de tip C*, iar când spune că Joe nu înțelege, se referă la *înțelegerea de tip U*. Copeland demonstrează într-un mod foarte elegant că *înțelegerea de tip C* nu este *înțelegerea de tip U*, iar argumentul sau îl susține pe cel al lui Searle, nu îl respinge. Mai mult chiar, argumentul lui Copeland este chiar mai tare decât ACC, pentru că el evită o obiecție pe care Harnad i-a adus-o lui Searle și anume că el nu implementează programul ci doar face o simulare a lui.

O a doua replică vine din partea celor care susțin funcționalismul robotic și este cunoscută în literatură sub numele de „The Robot Reply". Spre deosebire de funcționalismul clasic care susține că funcțiile mentale sunt pur simbolice, funcționalismul robotic recunoaște existența funcțiilor nesimbolice, de exemplu funcțiile senzoriale, motoare etc.

Unii dintre reprezentanții acestui curent (Steven Harnad de exemplu) afirmă că ACC atacă funcționalismul clasic susținut de Fodor și Pylyshyn, dar că funcționalismul robotic este imun la ACC.

Reprezentații acestui curent cred că au aflat de ce Searle nu înțelege nimic. Searle nu înțelege nimic pentru că nu este conectat în nici un fel cu realitatea. Dacă am putea să facem astfel încât simbolurile să-și împrumute cumva referința din realitate, atunci cu siguranță s-ar obține înțelegerea. Dacă în locul lui Searle am avea un robot, coordonat de un computer, care ar avea toate organele noastre de simț, și daca el s-ar putea mișca (de exemplu în loc de ochi el ar avea atașată o cameră prin care să vadă), mai putem afirma despre el că nu înțelege?

Ancorarea simbolurilor în realitate nu este nici ea suficientă pentru a scăpa de ACC, atâta timp cât simbolurile sunt manipulate formal. Searle îi invită pe cei ce susțin acest punct de vedere să îl pună pe el în locul computerului din interiorul robotului. În continuare, Searle va primi simboluri de la aparatul perceptual al robotului, le va prelucra în conformitate cu regulile din cartea de engleză și va trimite simbolurile înapoi aparatului motor al acestuia fără să înțeleagă nimic.

Totuși, trebuie să recunoaștem că, deși acest argument nu este suficient pentru a dărâma ACC el este un pas în direcția cea bună. Mulți sunt de părere că aceasta este singura speranță pentru orice proiect care consideră că omul este doar un aparat. Harnad va insista, de pildă, asupra faptului că facultatea noastră de limbaj s-ar putea să nu fie autonomă și să aibă legătură cu dezvoltarea celorlalte funcții nesimbolice, în sprijinul proiectului său de ancorare a simbolurilor în realitate, (*symbol grounding*) Harnad apelează la rezultate din neurobiologie[7]: „Cred că sunt destule evidențe care demonstrează că o porțiune semnificativă din sistemul nostru nervos central este dedicată conversiei senzoriale și motoare ...". Pentru Harnad, simbolurile cu care operează un astfel de robot nu mai sunt

[7]Stevan Harnad ș.a., *Symposium on Symbolism, Connetionism, and the Chinese room* (URL: http://cwis.kub.nl/-fdl/research/ti/docs/think/2-I/index.stm).

simboluri în sensul formal al definiției pentru că asupra lor operează o a doua constrângere: forma simbolurilor nu mai este arbitrară ci ea este proiecția sistemului senzorio-motor al robotului, ele fiind astfel despre ceva.

Mulți dintre cei ce-l critică pe Searle spun, și nu fără temei credem noi, că există doar două poziții care pot fi îmbrățișate în legătură cu conștiința: dualismul cartezian și materialismul, a treia posibilitate fiind exclusă.

Însă Searle crede că aceste poziții filosofice sunt astăzi desuete și le respinge pe amândouă pentru a întemeia naturalismul biologic. Materialismul este respins pentru că el neagă existența conștiinței, iar dualismul pentru că postulează o realitate diferită de cea fizică. Pentru materialism problema conștiinței nu există, iar dualismul face această problemă insolubila, deoarece o plasează într-o realitate inaccesibilă.

Naturalismul biologic susține că conștiința este un produs al creierului, că ea nu este decât un fenomen biologic cauzat de procesele cerebrale.

Searle nu neagă că am putea să construim vreodată un computer care să aibă conștiință, așa cum pare a crede Hausser. Dimpotrivă, el crede că noi suntem astfel de aparate, însă acest lucru nu se poate face doar prin instanțierea unui program, ci prin duplicarea puterilor cauzale ale creierului. Puterile cauzale ale creierului sunt legate de substratul biologic al acestuia, iar uneori Searle compară conștiința cu alte procese care au un substrat biologic cum este de pildă fotosinteza. Nu vom discuta aici concepția despre conștiință a lui Searle în aspectul ei constructiv, însă, după părerea noastră, sugestia lui este prea îndepărtată de problema reală a conștiinței și ea poate să fie criticată la fel ca dualismul cartezian, pentru ca nu este decât un alt nume pentru neputința noastră de a explica ceea ce este conștiința. Acolo unde dualismul cartezian răspunde la întrebările insolubile despre conștiință invocând sufletul, Searle dă vina pe puterile cauzaie ale creierului.

Cea de-a treia replică interesantă cunoscută în literatura de specialitate ca „Brain Simulator Reply" are legătură cu această problemă și arată tocmai limitele argumentului lui Searle. Dacă în loc de rularea unui program am simula secvența de stimulare a neuronilor care are loc în creierul unui vorbitor de chineză când el dă răspunsuri la întrebări de chineză? Acel program ar avea ca input întrebările din limba chineză, iar ca output ar da răspunsurile la întrebări. Atunci ar trebui să susținem că programul înțelege, căci ce are el în plus față de un vorbitor de limbă chineză despre care susținem că înțelege? Din două una, fie susținem că nici vorbitorul de chineză, nici simularea creierului nu înțeleg, fie susținem că atât vorbitorul, cât și simularea înțeleg. Răspunsul lui Searie este că o simulare formală a proprietăților creierului este insuficientă pentru a obține puterile cauzale ale creierului. Pentru aceasta, el își imaginează un sistem de conducte de apă și valve care s-ar comporta exact ca secvențele de neuroni din creierul unui vorbitor de limbă chineză care ar da răspunsurile la întrebări. Un program executat de un om ar spune care valve trebuie să fie deschise și care închise atunci când sistemul ar primi ca input anumite seturi de caractere chinezești. La ieșire ar apărea caracterele chinezești care constituie răspunsurile la întrebări. Concluzia lui Searle este că nici omul nu va înțelege nimic și nici sistemul nu poate să înțeleagă.

Am putea să îl acuzăm pe Searle că se bazează de data asta prea mult pe imaginația cititorului și deloc pe experimente reale. Și, discutând strict în spiritul lui Searle, am putea susține că implementarea unui program numai pe anumite hardware-uri ar putea genera conștiința, numai că e adevărat că stările mentale ar trebui identificate prin calitatea lor intrinsecă și nu funcțional.

Dar de ce ar crede atunci Searle că creierul nostru ar fi mai special decât un creier electronic, de ce substratul biologic al creierul nostru ar fi atât de important? Credem că răspunsul lui ar putea fi următorul argument.

Premisă: 1. Oamenii (și unele animalele: maimuțele superioare de exemplu) au un comportament care nu poate fi explicat decât prin intenționalitate;

Premisă: 2. Creierul uman are un substrat biologic;

Premisă: 3. Instanțierea unui program de calculator nu este suficientă pentru intenționalitate (conform ACC);

Premisă: 4. Dualismul cartezian este fals.

Concluzie: Substratul biologic al creierului trebuie să fie responsabil de apariția intenționalității.

Pentru a înlătura posibilele neînțelegeri care au apărut și care pot apărea în legătură cu ACC, Searle și-a reformulat argumentul[8]. Noul său argument are trei premise și o concluzie, iar axioma de forță este axioma numărul 1 (Sintaxa nu este suficientă pentru semantică.) Numai că, dacă în ACC original principalul termen disputat a fost *înțelegere,* în această reformulare termenul, care dacă ar fi greșit înțeles ar răsturna validitatea argumentului, este *semantică.* Cei care interpretează acest argument trebuie să aibă în vedere semnificația pe care Searle o dă termenului semantică, trebuie să îl citească cu gândul la experimentul anterior. Vom vedea că o altă citire a termenului „semantică" va face ca argumentul să fie invalid.

Axioma 1: Sintaxa nu e suficientă pentru semantică (conform experimentului din camera chinezească);

Axioma 2: Mințile au conținut semantic;

Axioma 3: Programele de calculator sunt în întregime definite prin structura lor formală sau sintactică.

Concluzie: Doar instanțierea unui program nu este suficientă pentru a avea o minte.

În continuare vom oferi o citire a acestui argument care îl va face invalid. Interpretarea argumentului va fi făcută prin ochii unui specialist în știința calculatoarelor care nu a auzit niciodată de ACC.

Axioma 1: Sintaxa nu e suficientă pentru semantică;

Sigur că așa este. Să luăm de exemplu logica cu predicate de ordinul întâi. Din punct de vedere sintactic formulele logice sunt secvențe de simboluri permise de regulile de bună formare. A da semantica unei formule înseamnă a-i da o interpretare, adică a stabili o conexiune formală între expresiile limbajului și un anumit model. În general, dându-se un domeniu sintactic oarecare se pot pune întrebări sintactice despre acel domeniu. Care sunt formulele bine formate ale acelui domeniu? Dar se pot pune și întrebări semantice. Ce semnificație au

[8] J.R Searle, *Minds, brains and science,* Cambridge, MA, Harvard University Press, p. 39.

B.C.U "M. EMINESCU" IASI

simbolurile folosite şi ce înseamnă teoremele demonstrate în cadrul sistemului? Pentru a răspunde la întrebările semantice trebuie să transcendem domeniul sintactic şi să arătăm care sunt entităţile pe care simbolurile le reprezintă şi trebuie să specificăm relaţia care asociază cele două domenii. În acest sens sintaxa nu este suficientă pentru semantică.

Axioma 3: Programele de calculator sunt în întregime definite prin structura lor formală sau sintactică.

Pentru a înţelege care este legătura dintre sintaxa unui program şi semantica sa, să considerăm un exemplu din muzică. Orice compoziţie muzicală este o exemplificare a sintaxei. Semantica unei compoziţii este reprezentată de o interpretare a ei: la pian sau la chitară sau la alte instrumente muzicale, în mod similar, aşa cum precizează şi axioma trei, programele sunt definite prin structura lor sintactică, un program este o bună exemplificare a sintaxei. Execuţia unui program (un proces) poate fi gândită ca fiind interpretarea lui semantică. Programele nu au semantică, însă procesele (minţile) au.

De unde rezultă uşor că:

Concluzie: Doar instanţierea unui program nu este nici necesară, nici suficientă pentru semantică.

Nu este susţinută de premise.

După părerea noastră, ar trebui să ne preocupe mai mult argumentul camerei chinezeşti în varianta lui originală. Reformularea acestui argument este nefericită, întrucât validitatea sa depinde de gândirea lui în strânsă legătură cu experimentul camerei chinezeşti, el nu aduce nimic nou în afară de sporirea confuziei. Asta, întrucât în comunitatea IA termenul semantică gândit în legătură cu un program are o semnificaţie bine stabilită.

4. ACC ŞI CONEXIONISMUL

Cam tot atunci când Searle formula ACC, în Inteligenţa Artificială se năştea o nouă paradigmă, conexionismul. Conştient că ACC în varianta lui clasică nu atingea conexionismul, Searle şi-a întors armele împotriva acestuia. Înainte de a analiza argumentul camerei chinezeşti modificat pentru a nărui şi speranţele conexioniştilor, voi prezenta pe scurt câteva din caracteristicile maşinilor conexioniste.

Conexionismul este acea abordare din Inteligenţa Artificială care modelează informaţia bazându-se pe arhitectura creierului. Unitatea de procesare a informaţiei în creier este neuronul, iar procesarea informaţiei este realizată de reţele interconectate de neuroni sau reţele neurale. Reţelele neurale artificiale pot fi folosite pentru taskuri care nu au nici o legătură cu modelarea reţelelor neurale biologice, de aceea uneori se deosebesc reţelele neurale care îşi propun să modeleze reţelele neurale biologice de cele care nu au nici o legătură cu acestea. Modelele reţelelor neurale biologice se numesc *reţele neurale artificiale.* În continuare, noi nu vom mai face această distincţie terminologică şi vom numi

ambele tipuri de rețele, *rețele neurale,* însă nu trebuie să pierdem din vedere faptul că argumentul lui Searle este direcțional împotriva pretenției IA de a explica cogniția umană. Prin urmare, rețelele neurale vor fi obiectul atacului noului argument al lui Searle numai în măsura în care se susține că ele ar duplica puterile cauzale ale creierului.

Rețelele neurale au o proprietate excepțională, anume emergența. Proprietatea de emergență este o proprietate de nivel superior cauzată de interacțiunea componentelor de nivel inferior. Emergența nu este numai o proprietate a rețelelor neurale, ci și a moleculelor de apă de pildă. Lichiditatea nu este o proprietate a unei singure molecule de apă, ci a unui ansamblu de molecule de apă. Spunem că lichiditatea este o proprietate emergentă a moleculelor de apă, în mod similar o rețea neurală antrenată are și ea proprietatea de emergență pentru că comportamentul ei nu poate fi redus la comportamentul unei celule oarecare. Teoreticienii științelor cognitive și toți cei care nu împărtășesc dualismul, inclusiv Searle, cred că însăși conștiința e o proprietate emergentă a rețelelor neuronale biologice.

Conexioniștii cred că rețelele lor sunt mai potrivite pentru explicarea conștiinței, deoarece ele sunt mai plauzibile atât din punct de vedere biologic, cât și psihologic. Plauzibilitatea biologică decurge din asemănarea lor cu rețelele neurale biologice. Plauzibilitatea psihologică poate fi argumentată dacă apelăm la două proprietăți emergente ale RN: degradarea lentă și recunoașterea patternurilor.

Degradarea lentă este proprietatea unei rețele de a-și diminua progresiv performanța pe măsură ce unitățile sau conexiunile ei sunt distruse. Rețelele neuronale artificiale, ca și cele biologice au această proprietate. Spre deosebire de rețelele conexioniștilor, arhitecturile clasice prezintă ceea ce se numește degradare catastrofică, adică distrugerea unei componente face ca performanța unității să scadă brusc spre 0.

Rețelele neurale sunt foarte bune în recunoașterea patternurilor. Modelarea taskurilor de percepție legate de recunoașterea obiectelor este genul de activitate la care abordarea clasică a înregistrat cele mai mari eșecuri și la care abordarea conexionistă are cele mai mari succese. Pentru a vă face o idee despre modul în care o rețea conexionistă învață să recunoască patternuri vom prezenta exemplul clasic al unei rețele care învață să deosebească o față masculină de una feminină. O astfel de rețea ar trebui să aibă un număr de celule de intrare egal cu numărul de pixeli ai imaginii care i se prezintă (dacă imaginea are, de pildă, 33X33 pixeli rețeaua va trebui să aibă 1089 celule de intrare). Celulele de ieșire vor fi în număr de două și vor corespunde categoriilor femeie și bărbat.

Ponderile conexiunilor rețelei vor fi fixate pentru început la valori aleatoare. Rețelei i se prezintă un set de antrenare cu imagini de femei și bărbați. Pentru fiecare imagine se compară valoarea de la ieșire cu valoarea dorită, dacă valoarea nu este cea dorită un algoritm automat va schimba ponderile conexiunilor pentru a se obține un rezultat cât mai apropiat de cel așteptat. După un număr mare de cicluri de antrenare, rețeaua va învăța să deosebească o figură de bărbat de una de femeie, ba mai mult, va fi capabilă de generalizare. Dacă i se vor prezenta imagini de bărbați sau femei care nu au fost folosite în antrenare ea va putea să spună dacă aparțin unui bărbat sau unei femei.

Rețelele neurale sunt de cele mai multe ori simulate pe computere cu arhitectură clasică datorită faptului că realizarea acestora este încă prea costisitoare. Primul argument al lui Searle împotriva conexionismului se bazează pe echivalența computațională dintre mașinile conexioniste și cele clasice. Echivalența computațională dintre cele doua tipuri de mașini înseamnă tocmai posibilitatea de simulare a mașinilor conexioniste pe mașinile clasice. O mașină conexionistă este echivalentă cu o mașină clasică și, întrucât ambele sunt echivalente cu o *mașină Turing*, Searle a redus problema conexionistă la cea clasică. Dar problema clasică a fost rezolvată negativ, așa cum am văzut din ACC original.

Numai că tranziția între mașinile conexioniste și cele clasice nu e deloc lipsită de probleme. Hiba argumentului lui Searle este că simularea s-ar putea să nu aibă aceleași proprietăți cu originalul, în alt context chiar Searle recunoaște acest lucru[9]: „Nimeni nu presupune *că simularea pe computer a unei furtuni o sa ne ude...* .

De ce ar presupune atunci cineva întreg la minte că simularea pe computer a proceselor mentale ar face ca computerul să aibă cu adevărat procese mentale"?

Sigur, aici Searle ar putea obiecta cerându-ne să numim acel ceva în plus care se pierde prin simulare și ar putea să ne întrebe în ce fel acel ceva ne ajută sa obținem intenționalitatea. Un răspuns cinstit din partea conexioniștilor ar fi acela că încă nu știm cum poate fi obținută intenționalitatea. Însă ei ar putea să răspundă argumentând că ceea ce avansează Searle ca explicație pentru conștiință, și anume că ea ar depinde de substratul nostru biologic, este numai o ipoteză. Până la urmă Searle trebuie să demonstreze că rețelele neurale artificiale nu pot avea funcții cognitive și, așa cum am văzut, chiar el recunoaște că o simulare nu are aceleași caracteristici cu originalul.

Probabil fiind conștient de această posibilă obiecție și nu doar pentru faptul că i-ar plăcea să demonstreze ceva prin mai multe metode, Searle a încercat să imagineze un experiment care să arate că nici mașinile conexioniste nu pot avea intenționalitate. Pentru aceasta el a transformat camera chinezească într-o sală de sport în care un număr mare de oameni vor munci pentru implementarea programelor conexioniștilor. Dar, așa cum vom vedea, noul argument are același efect ca și cel precedent, el nu demonstrează nimic... .

Searle ne invită se ne imaginăm o sală cu vorbitori monolingvi de limbă engleză care vor trebui să ruleze programul ce răspunde la întrebările din limba chineză. Detaliile de implementare sunt furnizate în mod elegant de Copeland. Oamenii din sala de sport vor reprezenta celulele. Ei vor schimba între ei jetoane colorate. Un jeton verde va reprezenta o conexiune excitatoare, iar un jeton roșu o conexiune inhibatoare. Numărul de jetoane trimise într-o singură tranzacție va reprezenta ponderile conexiunilor. Fiecare dintre oamenii din sală va avea o listă cu vecinii cărora le poate trimite jetoane împreună cu numărul și culoarea jetoanelor pe care trebuie să le trimită. În timpul fazei de antrenare fiecare om va face modificări în lista sa în conformitate cu instrucțiunile antrenorului.

[9] J.R Searle, *Minds, brains and science*, p. 48.

Concluzia lui Searle este că nici unul dintre „vorbitorii" de limbă chineză din sală nu va putea să înțeleagă chineza și că nici sistemul nu va putea să înțeleagă[10]: „Nimeni din sală nu vorbește chineza și nu există nici o posibilitate ca întregul sistem să învețe semnificația cuvintelor chinezești. Dar cu modificările de rigoare sistemul poate să dea răspunsurile potrivite întrebărilor din limba chineză".

Însă se vede imediat că cea de-a doua concluzie nu este susținută de premise. Pe de altă parte faptul că nici unul dintre vorbitorii de limbă engleză nu știe chineza este recunoscut chiar de către conexioniști. Pentru ei, nu celulele știu chineza, la fel cum nici neuronii individuali din creierul unui vorbitor de limba chineză nu știu chineza, ci întregul sistem știe chineza. Dar de ce, ne putem întreba? De ce primul experiment al lui Searle demonstrează atât de bine faptul că el nu înțelege chineza atunci când rulează programul care răspunde la întrebările de limba chineză, iar în cel de-al doilea caz el nu poate demonstra că întregul gimnaziu nu poate înțelege?

Răspunsul ar trebui să plece de la diferența majoră care există între școlile clasică și conexionistă ale IA. Așa cum vom vedea, Searle nu poate demonstra că în cazul sistemelor conexioniste, axioma lui de forță: sintaxa nu este suficientă pentru semantică ar fi adevărată.

Există o diferența remarcabilă între computația simbolica susținută de școala clasică și computația din rețelele conexionișîîlor care este o compufație subsimbolică. Sintetizată pe scurt de Chalmers diferența dintre cele două școli este[11]: „într-un sistem simbolic nivelul computațional coincide cu nivelul reprezentațional. Într-un sistem subsimbolic nivelul computațional se afla sub nivelul reprezentațional!"

În continuare noi o vom discuta mai în detaliu. Pentru cei ce lucrează în școala simbolică un agent este inteligent dacă și numai dacă este capabil să instanțieze un sistem simbolic. Simbolurile sunt atomice, prin combinarea lor se formează expresii, iar semnificația expresiilor este dată de semnificația simbolurilor componente și de modul lor de combinare. Programele simboliștilor operează direct asupra simbolurilor, simbolurile sunt obiectele computației. Prin urmare, în școala simbolistă nivelul computațional coincide cu nivelul reprezentațional.

În modelele conexioniștilor, reprezentările distribuite constituie produsul antrenării rețelelor. Acest fapt este excepțional pentru cel puțin două motive. Întâi reprezentările distribuite spre deosebire de reprezentările locale se păstrează destul de bine dacă sunt distruse părți ale lor. În al doilea rând, relațiile dintre reprezentări sunt date de similaritățile și diferențele dintre patternuri. Acest lucru înseamnă că nu există noțiunea de reprezentare complexă, deci nu se va mai face distincția dintre simbol atomic și expresie ca în școala simbolistă. Reprezentările sunt

---

[10] J. R Searle, *Is the Brain a Digital Computer?*, în Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 64, p. 22.

[11] David J. Chalmers, *Subsymbolic Computation and the Chinesse Room* (URL: http:// www.u.arizona.edu //~chalmers/papcrs/ subsymbolic.ps) , p. 10.

rezultatul activităţii celulelor., dar o celulă nu reprezintă ea însăşi un simbol. Nivelul reprezentaţional se află sub nivelul computaţional. În sistemele simbolice obiectele computaţiei: simbolurile atomice şi expresiile sunt şi obiectele reprezentării, în sistemele conexioniste obiectele computaţiei sunt celulele şi conexiunile, iar obiectele reprezentării sunt patternurile de activare distribuite. Faptul că nivelul sintactic se află sub nivelul semantic este motivul pentru care ACC în varianta clasică nu atinge conexionismul.

Într-o replică pe care Searle i-o dă lui Harnad el spune că scopul argumentului „ACC" pentru conexionişti nu este de a arăta că sistemul nu poate înţelege, ci acela că[12]: „Dilema conexionismul IA tare poate fi exprimată în mod succint astfel: Dacă reţelele neurale sunt definite în termenii proprietăţilor lor computaţionale, atunci ele sunt subiectul obiecţiei obişnuite. Computaţia este definită sintactic, iar sintaxa în sine nu este suficientă pentru semantică". Această replică este ciudată pentru că demonstraţia că sintaxa nu este suficientă pentru semantică se bazează în cazul ACC pentru şcoala clasică pe faptul că Searle nu înţelege semnificaţia cuvintelor chinezeşti, deşi este funcţional echivalent cu un computer. Searle cade în aceeaşi eroare în care au căzut adversarii săi care foloseau interschimbabil termenii pe care noi i-am numit *înţelegere de tip C* şi *înţelegere de tip U.* Computaţia conexioniştilor este o computaţie diferită de cea clasică pentru că este o computaţie subsimbolică. Dacă în citatul de mai sus înlocuim computaţie cu computaţie subsimbolică vom vedea că sensul lui se schimbă şi că nimic nu mai e evident şi totul trebuie demonstrat. În cazul conexionismului, nivelul sintactic se află sub nivelul semantic. Searle a demonstrat prin ACC că sintaxa nu este suficientă pentru semantică numai atunci când obiectele computaţiei sunt şi obiectele reprezentării.

Conexioniştii dau o mare importanţă proprietăţilor pe care le au reprezentările lor distribuite, căci iată ce scrie Dinsmore[13]: „Recunoaşterea structurilor de nivel superior nu contrazice deloc teza conform căreia cogniţia emerge din principii conexioniste. Dar ca despre multe tipuri de sisteme fizice şi despre arhitectura conexionistă se poate presupune că se organizează în structuri şi procese de nivel superior care au proprietăţile lor care cer o descriere de nivel superior. Trebuie întotdeauna să căutăm principiile de organizare de nivel superior".

Conexionismul, conceput aşa cum o face Dinsmore, este imun la atacul lui Searle pentru că, chiar dacă el este definit computaţional la nivelul nodurilor şi conexiunilor, ceea ce interesează sunt proprietăţile emergente de nivel superior.

Credem însă că Searle poate aici invoca alt motiv pentru a considera că proprietăţile fizice şi biologice ale suportului conştiinţei sunt relevante. Aceasta este de fapt o nouă provocare adresată de filosof ştiinţelor cognitive.

---

[12] J. R. Searle, *The failures of computationalism,* în *Think,* p.71.

[13] J. Dinsmore, *Thunder in the Gap,* în *The Symbolic and Connectionist Paradigms: Closing the Gap,* p. 18.

După cum ştim, noţiunea de simbol nu este definită în termenii unor proprietăţi pe care aceasta le-ar avea intrinsec. O şi i sunt doar convenţii pe care observatorul le atribuie, de pildă, unor tensiuni electrice sau unor alte procese. Prin urmare, identitatea a două simboluri nu este dată de caracteristicile lor interne. Atunci, spune Searle, orice proces fizic (de pildă, digestia) poate fi descris computaţional, căci sintaxa nu este intrinsecă fizicii. De aici rezultă afirmaţia lui paradoxală după care un perete (structura lui moleculară) poate fi văzut implementând un program de calculator. Esenţa noului argument al lui Searle este că din faptul că sintaxa nu este intrinsecă fizicii rezultă că întrebarea dacă creierul este un computer digital ar fi lipsită de sens. Noua caracterizare a noţiunii de creier ca fiind un computer digital este diferită de cea originală. Acum, prin echivalenţa creier-computer digital nu se mai înţelege că computerul digital ar trebui sa aibă puteri cauzale cel puţin echivalente cu cele ale creierului, ci că procesele mentale ale creierului sunt computaţionale. Adică: „stările mentale sunt cel puţin stări computaţionale, iar procesele mentale sunt procese computaţionale care operează asupra structurii formale a acestor stări mentale"[14]. Nu vom insista asupra acestui argument, cititorul interesant poate să consulte lucrarea lui Searle[15].

Pe de altă parte, este la fel de adevărat că nici conexioniştii nu arată nicăieri cum pot avea maşinile lor intenţionalitate. Dacă meciul dintre şcoala simbolistă şi Searle s-a încheiat după părerea noastră cu victoria lui Searle, meciul dintre Searle şi conexionişti este nul. Searle nu a demonstrat că o maşină conexionistă nu poate avea intenţionalitate, dar nici conexioniştii nu au demonstrat cum ar putea ea să aibă.

Oricum, noi credem că lecţia ACC este că funcţionalismul este insuficient pentru explicarea stărilor mentale umane.

5. REZUMAT

Alan Turing a definit computaţia ca fiind manipulare de simboluri neinterpretate conform regulilor formale. Funcţionaliştii folosesc conceptul de *maşină Turing* pentru a exemplifica programul de explicare a stărilor cognitive umane.

John Searle a arătat prin argumentul camerei chinezeşti că prin simpla manipulare de simboluri neinterpretate stările mentale ale unui agent nu sunt stări mentale intenţionale, că sintaxa nu este suficientă pentru semantică.

Principalele contraargumente venite din partea şcolii simbolice a IA au fost găsite ca fiind neconvingătoare.

Argumentul ACC aplicat conexioniştilor a fost găsit de asemenea ca fiind neconvingător.

---

[14] J. R Searle, *Is the Brain a Digital Computer?*, în *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, p. 21.

[15] *Ibidem.*

Prima variantă a argumentului folosește echivalența mașinilor conexioniste cu mașinile clasice pentru a reduce problema conexionistă la cea clasică. Acest argument este fals întrucât mașinile conexioniste sunt doar simulate pe mașinile clasice iar simularea nu înseamnă duplicare. Mai mult, Searle se folosește de echivocul termenului computație pentru a-și justifica demersul. Computația conexioniștilor este o computație subsimbolică iar nivelul computațional se află sub cel reprezentațional.

În cea de-a doua variantă a argumentului Searle imaginează un alt experiment menit să arate că mașinile conexioniste nu pot avea intenționalitate. Concluzia argumentului nu este însă susținută de premise. Lecția ACC este că funcționalismul este insuficient pentru explicarea stărilor mentale umane.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 4
LOGICA ŞI FILOSOFIA ŞTIINŢEI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

COMENTARII ASUPRA ARTICOLULUI LUI ERNAN MCMULLIN, „IMPACTUL LUCRĂRII *PRINCIPIA* A LUI NEWTON ASUPRA FILOSOFIEI ŞTIINŢEI"[1]

I. FILOSOFIA NEWTONIANĂ A ŞTIINŢEI

JAMES R. VOELKEL

Abstract. McMullin was fully right when he considers Kepler as a very interesting figure for his attempt to integrate the causal rationament in astronomy. Although, it is not sufficient or exact, first, to see this as an induction starting from phenomena, to which it was added the causal explanation.

Am fost solicitat să comentez asupra articolului lui Ernan McMullin în calitatea mea de istoric şi, în particular, de specialist în Kepler. Mă voi rezuma astfel să comentez caracterizarea pe care el o face filosofiei şi metodologiei lui Kepler, fapt care, în opinia mea, nu va submina în nici un fel analiza sa mai largă a filosofiei ştiinţei a lui Newton şi a impactului acesteia asupra gânditorilor din secolul al XVIII-lea.

Scopul pe care îl urmăresc este îngreunat de scepticismul meu că din operele lui Kepler se poate extrage o filosofie pe deplin coerentă şi consistentă. Gândirea sa a fost, uneori, riguroasă şi formală, ca în *Harmonices mundi* (1619). Alteori, ca în cazul lucrării *Astronomia nova* (1609), a avut mai degrabă un caracter intuitiv asumat. Pentru a complica situaţia, contingenţe istorice au dus la distorsionarea unora dintre cele mai importante enunţuri ale principiilor sale filosofice. Tratatul său cel mai succint de filosofia ştiinţei, „Apologia pro Tychone contra Ursum", a fost comisionat de Tycho Brahe şi astfel constrâns să apere un loc comun al opiniilor acestuia. (Jardine 1984) În opera mea, am argumentat că însăşi existenţa lucrării *Astronomia nova* şi natura sa curioasă trebuie înţelese în contextul luptei lui Kepler cu urmaşii lui Tycho asupra dreptului de a publica ceva bazat pe observaţiile lui Dane. (Voelkel 1999, 2001) Acest conflict şi efectul său asupra expunerii lui Kepler din *Astronomia nova* este unul pertinent în discutarea filosofiei sale a ştiinţei, pentru că eu argumentez că pentru a evita cenzura editorială ostilă şi pe cea a comunităţii astronomice contemporane, în mod deliberat, Kepler şi-a reprezentat *eronat metodologia,* prezentându-se ca fiind condus întâmplător către concluziile sale. Astfel, el s-a descris, pentru a folosi caracterizarea lui Arthur Koestler, drept un „lunatic". (Koestler 1959)

[1] Philosophy of Science, 68 (September 2001) p. 319–326, traducere de Bogdan M. Popescu.

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

Şi Newton aruncă, la rândul său, o umbră asupra modului în care îl înţelegem pe Kepler. Lui îi datorăm statutul (final) al rezultatelor lui Kepler ca „legi" empirice. Ele nu au fost niciodată caracterizate ca atare de Kepler. Numai după Newton, după ce fuseseră curăţite de asocierile lor kepleriene şi reintroduse într-un context newtonian, au fost numite astfel. (Wilson 1994)

Atât propria reprezentare eronată a metodologiei sale, cât şi ulterioara purificare a rezultatelor sale ca legi empirice eponime au contribuit la confuzia persistentă privind relaţia dintre analizele sale fizice şi rezultatele sale. Două generaţii de cercetători ai lui Kepler au încercat să descifreze abordarea lui Kepler din *Astronomia nova* şi au stabilit modul în care utilizarea principiilor fizice de către Kepler a fost esenţială pentru descoperirea legii ariei şi a elipsei. (Koyré 1980; Stephenson 1987) În această privinţă, deosebit de pertinentă a fost descoperirea că distanţele derivate din observaţiile lui Tycho nu erau suficient de precise în sine pentru a stabili forma eliptică a orbitei lui Marte. (Wilson 1968)

Este, aşadar, neplăcut când McMullin susţine că după ce a descoperit mai întâi legile de factură „pur descriptivă" care guvernează mişcarea planetelor, Kepler trece *apoi* la o explicaţie fizică a motivului pentru care acestea s-au mişcat în acea direcţie, sau, prin implicaţie, că a fost posibil ca elipsa şi legea ariei să fie extrase inductiv din observaţii şi că integrarea unei explicaţii cauzale fizice a fost post facto (aceeaşi sugestie apare în McMullin 1990, 57). McMullin îl foloseşte pe Kepler, în mod corect, ca pe cineva care a muncit din greu să încorporeze raţionamentul cauzal în astronomie. Dar punând aceasta în termenii unei explicaţii cauzale grefate pe generalizări la care s-a ajuns inductiv pornind de la particulari observaţi, el interpretează într-un mod semnificativ greşit argumentul din *Astronomia nova.*

McMullin defineşte inducţia ca o generalizare pornind de la particulari ce au fost observaţi către o regularitate, faţă de care aceşti particulari constituie cazuri. Deşi accept ideea că acele demonstraţii din *Astronomia nova* care provin din observaţiile lui Tycho pentru a demonstra unele fapte despre orbita lui Marte, în unele privinţe, reprezintă o inducţie pornind de la fenomene, există dificultăţi insurmontabile în a imagina modul în care Kepler ar fi procedat în această privinţă. A preceda ipotezele şi a încerca o inducţie pură pornind de la fenomene, aşa cum a insistat Petrus Ramus, ar fi implicat o întoarcere la metodele babilonienilor. (Jardine 1984, 267) Tycho Brahe a ştiut foarte bine că acest lucru nu era posibil şi i-a spus şi lui Ramus. (Aiton 1975, 51) Pentru a da un singur exemplu privind modul în care ipotezele din teoria planetară sunt legate reciproc, să luăm în considerare triangularea lui Kepler pornind de la poziţiile „fixe" ale lui Marte pentru a demonstra bisecţia orbitei Pământului. Pentru această demonstraţie, Kepler a selectat patru observaţii diferite ale lui Marte separate de perioade integrale de 687 de zile, perioada siderală a lui Marte, după care se poate asuma în mod rezonabil că Marte este în acelaşi loc pe orbita sa. Observaţiile asupra lui Marte au dus la longitudinea sa geocentrică. Teoria solară a lui Tycho a dat longitudinile heliocentrice ale Pământului (deşi, în principiu, observaţiile ar fi putut fi folosite la fel de bine). De la acest punct, demonstraţia a putut decurge numai pe

baza unor supoziții teoretice: că orbita era circulară, că mișcarea sa era guvernată de un ecuant ș.a.m.d. Întregul argument din *Astronomia nova* este construit pe o succesiune complexă de asemenea demonstrații. Kepler a străbătut o rețea delicată de suprapuneri de la un model provizoriu la următorul întrucât a descoperit această cale printr-un mănunchi de teorii limitate sau discreditate. Nu pare că această metodă poate fi caracterizată ca inductivă în nici un sens direct.

McMullin recunoaște marea complexitate matematică a derivării făcute de Kepler și este astfel atent să evite chestiunea, evidențiind ceea ce este important, și anume că, în cele din urmă, garanția cea mai importantă a rezultatelor lui Kepler este aceea că pozițiile prezise ale lui Marte se potrivesc datelor lui Tycho – „salvează fenomenele". Faptul că, după ce se așează praful, din punct de vedere logic nu mai contează modul în care Kepler a ajuns la descrierea pe care o face orbitei lui Marte, reprezintă într-adevăr o problemă filosofică neplăcută și una cu care Kepler era bine familiarizat din predicțiile ficționaliste ale astronomilor contemporani cu el. Dar modul în care sunt implicate principiile fizice cauzale în derivarea teoriei astronomice, era tocmai ceea ce urmărea în fond *Astronomia nova*. *Astronomia nova* nu era o lucrare despre rezultate empirice, ci una despre metodologie. Așa cum a spus Kepler în Introducerea la *Astronomia nova*, deși parte din scopul său era să determine o teorie mai precisă asupra lui Marte.

Fac de asemenea o incursiune în *Metafizica* lui Aristotel, sau mai degrabă, realizez o cercetare în fizica celestă și a cauzelor naturale ale mișcărilor. Rezultatul final al acestei considerații este formularea de argumente foarte clare care să demonstreze că numai opinia lui Copernic asupra lumii (cu câteva mici modificări) este adevărată, că celelalte două sunt false etc.

Într-adevăr, toate lucrurile sunt atât de interconectate, legate și înlănțuite unele cu altele încât după ce încerci mai multe abordări diferite pentru a reforma calculul astronomic, unele deja încercate de antici, iar altele construite în emulație cu ele și prin exemplul lor, *nici una nu poate reuși decât cea bazată pe mișcările cauzelor fizice însele*, pe care o fundamentez în această lucrare. (Kepler [1609] 1992, 48; sublinierea mea).

Argumentul este atunci următorul: întrucât nici o altă metodă nu a fost capabilă să derive corect orbita lui Marte, faptul că Kepler a fost capabil să derive una folosind fizica sa celestă a validat-o pe aceasta, care, la rândul său, a validat realitatea fizică a heliocentrismului. Cineva poate vedea din aceasta de ce trebuie să fim atenți la chiar implicația că fizica celestă a lui Kepler a fost o adăugire post facto la o teorie inductiv determinată de observații.

Desigur, raționamentul lui Kepler este greșit: adecvarea empirică a teoriei nu poate garanta metodologia folosită pentru a ajunge la ea. Argumentul din *Astronomia nova* a fost astfel în mod asumat retoric, așa cum Kepler a spus clar în Sumarele Capitolelor, unde el a recunoscut,

> Domeniul acestei lucrări nu este în primul rând să explice mișcările celeste, pentru că aceasta este realizată în cărțile despre Sferică și în teoriile planetelor. Nici să învețe cititorul, să-l conducă de la premise evidente prin sine la concluzii, așa cum a procedat Ptolemeu cât de mult a putut. Există o a

> treia cale, pe care o adopt în comun cu oratorii, pe care, întrucât prezint multe lucruri noi, sunt constrâns să o clarific pentru a merita şi a obţine consimţământul cititorului şi a risipi orice suspiciune de cultivare a noutăţii. (Kepler [1609] 1992, 78)

Cu aprecierea că modul de argumentaţie este retoric, întrebarea care trebuie analizată acum este ce anume încerca să stabilească Kepler în *Astronomia nova*? Voi încerca să fiu succint în expunerea mea (McMullin are dreptate atunci când observă că cercetătorii operei lui Kepler se delectează cu complexitatea secretelor lui Kepler). Dar ceea ce vreau să subliniez este faptul că ceea ce Kepler încerca să stabilească era aproape opusul a ceea ce McMullin spune atunci când scrie „Ceea ce era important era faptul că el a văzut că o descriere cinematică precisă a mişcărilor planetelor ar trebui să servească drept bază pentru o prezentare dinamică a *cauzei* pentru care aceste mişcări sunt ceea ce sunt". Ceea ce Kepler propunea era argumentul, pe drept cuvânt discutabil, că, întrucât o explicaţie dinamică a mişcării planetelor era singurul mod de a ajunge la o descriere precisă a mişcărilor planetare, o abordare fizică dată teoriei planetelor era astfel justificată şi necesară. Necesitatea ce rezulta, şi anume de a privi teoriile astronomice ca deplin integrate cu o abordare fizică a unui sistem cosmologic ar fi ultima justificare a adevărului sistemului copernican.

Aşa cum am menţionat anterior, argumentul lui Kepler a fost cumva distorsionat de presiunea de a se prezenta drept nevinovat, însă liniile sale generale sunt destul de clare pentru a pierde acest lucru din vedere pentru moment. Încă de când era student, Kepler a fost pe deplin convins de adevărul fizic al heliocentrismului. Într-o dezbatere studenţească, el a ajuns la concluzia că, întrucât Soarele era sursa întregii lumini, călduri şi a mişcării din univers, ar trebui să fie posibil să se folosească distanţa planetelor faţă de această sursă de mişcare pentru a deriva perioadele lor. Câţiva ani mai târziu, când redacta *Mysterium cosmographicum* (1596), a formulat o expresie matematică a acestei diminuări, pe care el a realizat că o poate folosi, în linii mari, pentru a explica creşterea şi descreşterea vitezei unei planete în jurul orbitei sale, oferind astfel o explicaţie fizică fie pentru ecuantul lui Ptolemeu, fie pentru aranjamentul echivalent excentric-epiciclic al lui Copernic. Ambele teorii, a conchis el, erau simple construcţii matematice, descriind aceeaşi mişcare fizică prin spaţiu care era guvernată de distanţa schimbătoare a planetelor faţă de Soare, sursa lor de putere motrice. Întrucât Tycho Brahe arătase că nu a existat nici o sferă celestă solidă, această analiză a promis să explice în mod precis modul în care planetele erau mişcate în absenţa unor astfel de sfere.

Dar în această descriere erau şi anomalii. În principiu ar fi trebuit să se aplice tuturor planetelor, inclusiv Pământul, dar teoria Pământului (sau a Soarelui) nu avusese niciodată un ecuant. În plus, aşa cum l-a informat Tycho, teoria lui Marte nu s-a dovedit nici ea a fi o asemenea formă simplă ptolemeică, iar excentricitatea sa chiar avea o variaţie anuală disturbantă – i.e. referitor la perioada Pământului.

Doar în câteva luni de la intrarea în slujba lui Tycho, Kepler rezolvase ambele probleme în favoarea sa. El era capabil să demonstreze din observații că orbita Pământului ar trebui să aibă într-un mod fără precedent aceeași formă generală cu a altor planete, o excentricitate bisectă, guvernată de un ecuant. În același timp, el a reușit să rezolve variația enigmatică a lui Tycho referitoare la excentricitatea lui Marte, arătând că aceasta era un artefact al teoriei solare simple, ne-bisecte a lui Tycho.

În acest stadiu al cercetării sale, aproximativ luna octombrie a anului 1602, Kepler a început să scrie *Astronomia nova* sau *Cheia pentru o astronomie universală*, așa cum a subintitulat-o el atunci. Este important de notat că decizia de a scrie cartea a avut puțin de a face cu soluția finală la orbita lui Marte; elipsa era încă la ani distanță. Faptul că Kepler a plănuit să scrie *Astronomia nova*, chiar înainte de a dispune de rezultatele sale empirice, era o evidență manifestă că rezultatele empirice nu au putut servi drept bază pentru prezentarea sa dinamică (așa cum susține McMullin). Dimpotrivă, pentru Kepler, rezultatele pe care le avea deja în acest stadiu constituiau o justificare puternică pentru abordarea sa fizică a teoriei planetelor. În esență, el a prevăzut în *Mysterium* că Pământul ar trebui să aibă un excentric bisect cu un ecuant[2] bazat pe temeiuri fizice, iar observațiile lui Tycho susținuseră aceasta. Mai mult, s-a dovedit că această inovație controversată a fost esențială pentru a rezolva problemele din teoriile despre Marte (și Venus și Mercur, de asemenea), constituind astfel o importantă forță de coroborare. La acest moment, Kepler a fost pregătit să prezinte o astronomie mult simplificată și unificată, în care fiecare dintre planete avea aceeași formă a orbitei, o orbită circulară cu o excentricitate bisectă guvernată de un ecuant, pentru care Kepler dispunea de o explicație fizică în termeni de forță motrice provenită de la Soare. Încă de la început, *Astronomia nova* a fost gândită drept un argument de susținere pentru analiza fizică a teoriei planetelor.

Problemele care se vor așeza peste această structură prin rezolvarea orbitei lui Marte, îi vor lua ani lui Kepler. Cu toate acestea, departe de a spera într-o rezolvare pur cinematică, el a urmărit această problemă cu o formă încă și mai riguroasă a analizei sale fizice. Renunțând la ecuant, Kepler a început să încerce să analizeze efectul cumulativ al forței care mișcă planeta la toate distanțele permanent schimbătoare de la Soare, în jurul orbitei lui Marte. Lipsindu-i uneltele matematice pentru a calcula acest efect, el l-a aproximat cu legea ariei. Problema acum a devenit aceea de a găsi o orbită a lui Marte pentru care legea ariei să producă longitudini în concordanță cu observațiile lui Tycho. În același timp, el s-a concentrat asupra problemei serioase a modului în care Marte păstrează distanța sa față de Soare astfel încât să urmeze acea orbită. Soluția finală a acestei probleme a fost, desigur, elipsa. Dar este de observat din nou că elipsa nu poate fi găsită

[2] Ecuantul este un concept matematic, un punct, față de care se consideră viteza de deplasare a planetei pe orbită. Pentru un observator plasat în ecuant, centrul orbitei ar putea să pară că se deplasează în mod uniform, chiar dacă planeta nu are o mișcare uniformă (nota editorului).

plecând de la observații pur și simplu prin inducție. Așa cum a observat Wilson, lipsa de certitudine în ceea ce privește datele este prea mare pentru a stabili geometric punctele și a trasa o curbă prin ele. Elipsa poate fi descoperită numai folosind legea ariei, care, pentru Kepler, era o expresie pentru o acțiune a unei forțe care mișcă planete provenind de la Soare, care descrește direct proporțional cu distanța.

Așa cum am menționat mai devreme, narativa retorică a lui Kepler a fost întrucâtva distorsionată de presiunile publicării. Într-un efort de a evita acuzațiile unei periculoase idiosincrazii, Kepler a minimalizat relația cu opera sa anterioară. El a schimbat succesiunea cercetării sale, făcând ca prima încercare privind orbita lui Marte din Partea a II-a să pară a fi un efort de bună credință pentru a rezolva problema, folosind numai metodele deja stabilite ale astronomiei matematice. Eșecul acestei teorii i-a dat lui justificarea de a examina teoria Pământului – care a fost o parte inextricabilă a problemei de a determina pozițiile geocentrice ale lui Marte – în Partea a III-a. Descoperirea că excentricitatea Pământului era bisectă și că avea un ecuant, i-a dat lui Kepler garanția de a porni analiza sa fizică privind mișcarea planetelor, pe care a justificat-o când a descoperit soluția complet adecvată empiric a orbitei lui Marte din Partea a IV-a. Atingând acest scop obținut cu greu și justificându-și abordarea sa fizică, contribuția lui Kepler s-a oprit aici. El nu a generalizat în mod explicit rezultatele sale, făcând și ultimul pas în procesul adiacent de întoarcere și aplicare a legii ariei și a elipsei la Pământ. Aceasta ar trebui să servească cel puțin ca indicație că generalitatea așa-numitelor sale „legi" empirice nu a fost de la început în mintea lui, ci mai degrabă aplicarea cu succes a metodologiei sale fizice.

În cele din urmă, dați-mi voie să spun ceva despre explicațiile fizice speculative ale lui Kepler din *Astronomia Nova*. Acestea au ceva din caracterul ad hoc pe care McMullin le atribuie. Totuși, este important de observat că există două clase de explicații. Kepler a privit anumite principii de bază – că planetele sunt mișcate de o forță provenind de la Soare, că mișcarea lor este invers proporțională cu distanța și că distanța lui Marte se modifică ca funcție vers astfel încât trasează o elipsă – ca fundamentate de analiza sa. O mare parte din restul fizicii sale *a fost* speculativă și analogică. În anumite privințe, aceste analogii stabileau puțin mai mult decât „naturalețea" principiilor sale de bază. Descreșterea forței de mișcare a planetei a fost precum descreșterea luminii, cu excepția faptului că lumina s-a împrăștiat în mod sferic, iar forța care mișcă planeta era redusă ca direcție în planul eliptic. Era ca și magnetismul, în sensul că avea puterea de a se roti, iar Pământul avea un pol magnetic care putea servi să îl împingă sau să îl îndepărteze de Soare, cu excepția că absida orbitei[3] Pământului nu era aliniată cu direcția polului Pământului. Această clasă de explicații fizice nu s-a dorit a fi demonstrativă; ele au

[3] Într-o orbită astronomică „absida orbitei" identifică centrii gemeni ai parabolei descrise prin curba mișcării (nota editorului).

funcționat mai mult pentru a stabili posibilitatea naturaleței. Atunci când a descoperit elipsa, Kepler a mărturisit unui corespondent de-al său că „a fost condus direct către nebunie" încercând să explice modul în care această variație în distanță poate fi concepută ca fiind naturală (Voelkel 2001), deşi a stabilit, credea el, în cele din urmă o explicație plauzibilă.

În concluzie, dați-mi voie să spun că McMullin a avut deplină dreptate în a-l privi pe Kepler drept o figură foarte interesantă pentru încercarea sa de a integra raționamentul cauzal în astronomie. Cu toate acestea, nu este suficient, sau exact, să vedem aceasta mai întâi ca fiind o inducție pornind de la fenomene, cu explicația cauzală adăugată ulterior. Lucrul cel mai important de care Kepler încerca să-şi convingă cititorii în *Astronomia Nova*, era acela că raționamentul cauzal a fost esențial în determinarea orbitei corecte a lui Marte pe care el a făcut-o şi, deci în astronomie în general. O mare parte din linia sa argumentativă era problematică, nu în ultimul rând şi problema logică de a deriva rezultate corecte din premise false (aşa cum s-a dovedit de fapt că a fost cazul). Pe de altă parte, Kepler a descoperit un anumit grad de justificare în faptul că, în absența unor asemenea angajamente metodologice, el ar fi putut să nu ajungă la legile empirice pe care i le-a preluat Newton.

BIBLIOGRAFIE

1. Aiton, Eric J. (1975), „Johannes Kepler and the Astronomy without Hypotheses", *Japanese Studies in the Hystory of Science* 14: 49–71.
2. Jardine, Nicholas (1984), *The Birth of History and Philosophy of Science: Kepler's* A Defence of Tycho Against Ursus with *Essays on its Provenance and Significance*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Kepler, Johannes ([1609] 1992), *New Astronomy*. Tradusă de William H. Donahue. Cambridge: Cambridge University Press. Publicată inițial ca *Astronomia nova*.
4. Koestler, Arthur (1959), *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. New York: Macmillan.
5. Koyré, Alexandre (1980), *The Astronomical Revolution: Copernicus-Kepler-Borelli*. Tradusă de R.E.W. Maddison. Londra: Methuen.
6. McMullin, Ernan (1990), „Conceptions of Science in the Scientific Revolution" în David C. Lindberg şi Robert S. Westman (coord.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 27–92.
7. Stephenson, Bruce (1987), *Kepler's Physical Astronomy*. Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences, 13. New York: Springer-Verlag.
8. Voelkel, James R. (1999), „Publish or Perish: Legal Contingencies and the Publication of Kepler's *Astronomia nova*", *Science in Context* 12: 33–59.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. „IMPACTUL LUCRĂRII *PRINCIPIA* A LUI NEWTON ASUPRA FILOSOFIEI ŞTIINŢEI" ÎN CONCEPŢIA LUI McMULLIN[1]

GEORGE E. SMITH[2]

Abstract. This is an attempt to extract the philosophical content of Newton ideas with attention to the experiment and not to more hypotheses, as in Boyle, Galileo, Huygens and Descartes. In doing this, the study capitalizes on McMullin's study on the "Impact of Newton's *Principia* or the philosophy of science".

„Filosofia pe care a urmat-o dl. Newton în *Principiile* şi *Opticile* sale este Experimentală; şi nu este sarcina filosofiei experimentale să arate Cauzele lucrurilor dacă ele nu pot fi dovedite prin Experimente. Nu trebuie să întregim această filosofie cu opinii care nu pot fi dovedite prin Fenomene. În această filosofie ipotezele nu au nici un loc, ci există numai conjecturi ori chestiuni care sunt propuse să fie examinate prin experimente" (Newton 1715, 222).

1. Introducere. Aşa cum spune profesorul McMullin, Newton a adoptat teza sa înainte de publicaţiile sale timpurii despre optică; şi acest citat, datat aproape 50 de ani mai târziu, arată refuzul său de a ceda în această privinţă. Aceasta l-a lăsat puţin frustrat de activitatea sa în domeniul opticii, căci în ciuda credinţei sale puternice în corpuscularitatea luminii, el nu a putut pune la punct niciodată experimente care să poată stabili acest lucru.[3] Inabilitatea sa de a găsi experimente care să sondeze cauza gravitaţiei pare să nu-l fi dezamăgit prea mult. Într-adevăr, încununarea succesului *Principiilor* în proprii ochi ai lui Newton pare să fi condus la descoperirea concluziilor extraordinare cu privire la „sistemul lumii" fără a compromite această teză.

În timpul apariţiei *Principia*, trei abordări distincte erau obişnuite în filosofia naturii: descrierea tendinţelor dominante şi a excepţiilor de la ele în lumea observată – adică, istoria naturii – ilustrată la vârf de scrierile lui Boyle; reprezentarea matematică a mişcărilor idealizate în *Two New Sciences* a lui Galileo şi în *Horologium ascillatorium* a lui Huygens; şi construcţiile ipotetice ale mecanismelor şi proceselor fundamentale care stau la baza lumii observate, tipificate de *Principia* lui Descartes.[4]

---

[1] Primit în Martie 2001. Traducere de C. Popa.

[2] Trimiteţi cereri de retipărire autorului, la *Philosophy Department*, Tufts University, Medford, MA 02155-7059; email: george.smith@tufts.edu.

[3] Pentru detalii vezi Saphiro 2001.

[4] Newton a citit *Principia* a lui Descartes precum şi lucrările lui Boyle, dar aproape sigur nu a citit *The Two New Sciences* a lui Galileo; totuşi, el a aflat despre lucrare de la alţii şi cunoştea şi *Horologium ascillatorium* a lui Huygens.

Newton a arătat limpede în Prefața la prima ediție a *Principiilor* sale că lucrarea trebuie citită ca ilustrând o nouă abordare a filosofiei naturii, diferită de toate acestea. În studiul său, Mcmullin examinează încercările nu prea reușite ale unor filosofi ai secolului al XVIII-lea, mai ales britanici, de a înțelege noua abordare a lui Newton și de a o acomoda cu vederile lor filosofice mai largi. Mcmullin sugerează corect într-o amabilă notă de subsol că eu cred că acești filosofi s-au aflat mult mai aproape de înțelegerea abordării lui Newton decât o indică studiul său. Comentariile care urmează încearcă în principal să completeze spusele lui Mcmullin.

2. Despre relația lui Newton cu Kepler. Afirmația devenită loc comun potrivit căreia „teoria gravitației a lui Newton explică legile lui Kepler" nu poate descrie relația complexă dintre teoria lui Newton și regulile orbitale ale lui Kepler. În primul rând, nimeni nu a numit regulile lui Kepler „legi" până după apariția *Principiilor*.[5] Oricât de revoluționare au fost când au fost propuse pentru prima oară, până la 1680 regulile lui Kepler au devenit doar una dintre căile (mai mult sau mai puțin) precise (sau imprecise) de a calcula orbitele planetelor. În *Principii* Newton selectează, ca fiind comparabilă cu a lui Kepler, abordarea alternativă a lui Ismaël Boulliau, care evită regula ariei[6] (Newton 1999, 800); și astronomul pe care Newton s-a bazat cel mai mult în scrierea *Principiilor*, John Flamsteed, considera tabelele planetare ale lui Thomas Streete ca fiind cele mai precise – tabele pe care le-a utilizat alternativa lui Boulliau la regula ariei (Wilson 1989, 179). Astfel, regulile lui Kepler nu erau încă acceptate ca legi care cereau o explicație înaintea lui Newton. Chestiunea era mai curând care, dacă există vreuna, dintre modalitățile variate de calculare a orbitelor este preferabilă. Într-una dintre scrisorile din anii 1679-80 în care Newton începe cercetările orbitale, care îl vor conduce mai târziu la *Principii*, Hooke are îndoieli chiar în legătură cu elipsa.[7]

Fenomenele din care Newton a dedus legea gravitației a inclus totuși aria lui Kepler și regulile puterii 3/2, ca și afirmația lui Streete că orbitele planetelor nu prezintă precesie (Streete 1661; Wilson 1989, 180f). Dar inferențele din aceste fenomene nu sunt atât de clare pe cât păreau a fi. Cartea 1 conține peste nouăzeci de propoziții de tipul „dacă - atunci", derivate riguros din legile mișcării ale lui Newton, care leagă mișcările de forțele centripete, forțele centripete de mișcări și forțele microfizice de cele macrofizice. De fiecare dată când Newton utilizează subsecvent una dintre aceste aserțiuni pentru a extrage o inferență din fenomenele mișcării orbitale, el își ia sarcina de a arăta că concluzia rezultă *quam proxime* (foarte aproape) atâta vreme cât antecedentul se menține *quam proxime* (Smith 2001a). Cu alte cuvinte, propozițiile pe care le utilizează Newton pentru a trage concluzii din fenomenele orbitale au de fapt toate forma „dacă *quam proxime*, atunci *quam proxime*". Prin urmare, ceea ce Newton a presupus în „deducerea"

[5] Leibniz pare să fie primul care s-a referit în scris la regulile lui Kepler ca la niște „legi". Vezi Wilson 2000, p.225.

[6] Boulliau înlocuiește regula ariei de la Kepler cu o construcție geometrică ce se dovedește până la urmă că o aproximează (ceea ce Newton știa).

[7] Mai specific, Hooke a remarcat „Această curbă, bine calculată, va arăta eroarea acestor multe schimbări stângace făcute de către astronomi pentru a surprinde adevăratele mișcări ale planetelor, folosind tabelele lor" (Newton, 1960, p.309).

legii gravitației este că aria lui Kepler și regulile de putere 3/2 (precum și orbitele staționare ale lui Streete) rămân foarte aproximative. Aceste inferențe nu pun întrebări privitoare la alternativele la regulile lui Kepler.

Desigur, această logică presupune de asemenea că stabilirea corectă a concluziei „deducției" lui Newton este aceea că legea gravitației rămâne *quam proxime*. Regula a patra de raționare a lui Newton permite deci o inferență suplimentară:

În filosofia experimentală, propozițiile extrase din fenomene prin inducție trebuie să fie considerate adevărate sau foarte probabil adevărate în ciuda oricăror ipoteze contrare până când alte fenomene fac atari propoziții mai exacte ori mai sigure în raport cu excepțiile.

Această regulă trebuie să fie urmată astfel încât argumentele bazate pe inducție să nu poate fi anulate de ipoteze (Newton 1999, 796).

Cu alte cuvinte, caracterul exact al legii gravitației trebuie considerată o strategie de cercetare. Newton pare să fi cerut îndeplinirea a două condiții înainte de a face acest salt de la *quam proxime* la exact: (1) există o anumită configurație specificabilă în care forțele macroscopice care înconjoară un corp, alcătuit din forțe către părțile sale, ar trebui să fie în acord exact cu legea; (2) există, în acord cu legea, anumite circumstanțe fizice specificabile în care fenomenele din care se inferă legea trebuie să rămână exacte.

De îndată ce o considerăm exactă, teoria newtoniană a gravitației oferă răspunsuri tuturor chestiunilor în legătură legate de regulile lui Kepler. Sunt ele exacte? Nu, ele sunt doar *quam proxime*. De ce nu sunt exacte? Dacă nu pentru alt motiv, pentru acela că forțele gravitaționale ale altor planete perturbă mișcările. De ce se mențin ele în măsura în care o fac? Pentru că aceste forțe perturbatoare sunt relativ slabe. De ce aceste alternative la ele, precum aceea a lui Boilleau, sunt la fel de precise? Pentru că mișcările reale sunt deosebit de complexe, și de aceea oricâte reguli orbitale pot să descrie aceste mișcări *quam proxime*. Există circumstanțe în care regulile lui Kepler ar putea fi exacte? Da, „dacă Soarele rămâne fix și celelalte planete nu acționează una asupra celeilalte" (Newton 1999, 817f.). Cu toate acestea, trebuie ca aceste reguli să aibă întâietate în fața alternativelor la ele? Da, pentru că cercetarea subsecventă se poate concentra asupra deviațiilor sistematice de legătură de la mișcarea kepleriană la forțele perturbatoare specifice care le cauzează, și această cercetare poate promite să releve, între altele, cât de exactă este legea gravitației.[8]

Astfel, afirmația că teoria lui Newton explică legile lui Kepler este departe de a fi exactă. Teoria *vortex*-ului a lui Leibniz din 1689 explică de asemenea legile lui Kepler.[9] Dar ea nu explică deviațiile față de legile lui Kepler în felul în care teoria lui Newton o face, nici nu deschide calea pentru un program clar de cercetare.

---

[8] Vezi Smith 2001 a și 2001b.

[9] O traducere în limba engleză a sintagmei lui Leibniz „Tentamen de motuum coelestium causis" poate fi găsită în Bertoloni Meli 1993, p. 126–142.

3. Despre lectura *Principiilor*: Filosofi *versus* oameni de ştiinţă. După câte ştiu, nici Berkley, nici Hume, nici Reid nu au sesizat această relaţie complexă dintre teoria gravităţii a lui Newton şi legile lui Kepler. Este îndoielnic dacă vreunul dintre ei a citit vreodată din cele 530 de pagini ale *Principiilor* mai mult decât primele 65 de pagini ale Cărţii 1, primele 25 ale Cărţii 3 şi cele 4 pagini din *General Scholium* adăugate la ediţia a doua la sfârşit.[10] Descrierile popularizate ale *Principia* ale lui Pemberton, Voltaire şi Maclaurin nu aveau să facă mai mult, căci ele s-au învârtit în general în jurul distincţiei *aproximativ-exact*. De exemplu, ei prezintă pe Newton ca inferând pătratul-invers din elipsa keplerianã, ceea ce el nu a făcut niciodată. Căci el ştia că propoziţia în cauză – dacă o elipsă cu suprafeţe egale în timpi egali faţă de un centru, atunci relaţia pătrat-invers – nu poate rămâne în forma *quam proxime*.[11]

Eforturile filosofilor britanici din secolul al nouăsprezecelea de a acomoda *Principia* cu viziunile lor filosofice îmi reaminteşte de unele dintre remarcile jenante pe care unii filosofi proeminenţi din secolul al douăzecelea le-au făcut cu privire la teoria relativităţii şi la teoria cuantică: ele sunt mai mult un comentariu despre aceste viziuni ale filosofilor decât despre ştiinţa în cauză. Ştiinţa adevărată se găseşte în detaliile ascunse care pun la grea încercare răbdarea filosofilor. Nimic din ceea ce spune McMullin despre Berkeley, Hume şi Reid nu ne dă motive să gândim altfel.

Cum spuneam anterior, considerarea legii gravitaţiei ca exactă şi deducerea unor concluzii din ea, evidenţa în favoarea ei arată cel mult că ea rămâne o mare aproximare, semnificând o strategie de cercetare. Ca şi a patra sa regulă de rezonare, regula a treia a lui Newton, care permite saltul la gravitaţia *universală*, utilizează noţiuni adecvate pentru o strategie de cercetare:

Acele calităţi ale corpurilor care nu pot fi mărite sau diminuate şi care aparţin tuturor corpurilor pe care se pot face experimente trebuie considerate drept calităţi ale tuturor corpurilor în mod universal (Newton 1999, 795).

Reid subliniază că această regulă „nu este un adevăr necesar al cărui contrariu este imposibil", şi de aceea legea gravitaţiei este susceptibilă de excepţii (Reid 1969, 598). Dar atunci chestiunea filosofică care trebuie pusă în legătură cu această regulă, ca şi cu cea de-a patra, este de ce sunt ele adecvate, ce le justifică? Filosofii secolului al XVIII-lea au acordat mai multă atenţie posibilităţii ca această chestiune să aibă un răspuns satisfăcător, înţelegând că strategia *Principia* este aceea de a iniţia un program de cercetare în care discrepanţele dintre observaţie şi idealizarea cazurilor speciale dedusă din teoria gravitaţiei ar putea aduce clarificări continue pentru a susţine acea teorie.

Unele figuri ale comunităţii „ştiinţifice" din secolul 18 au citit *Principia* în acest fel – mai ales în generaţia care a urmat morţii lui Newton din 1727, Alexis-Claude Clairaut (1713-1765), Jean d'Alembert (1717-1783) şi Leonhard Euler

[10] Paginaţia dată este din ediţia a treia a lucrării *Principia*, din 1726, se pare, ediţia la care Hume şi Reid au avut acces. Pe când Berkeley îşi scria propria lucrare, intitulată *Principles*, doar prima ediţie era disponibilă, cea din 1678; când apărera lucrarea lui Berkeley *De motu*, totuşi, a doua ediţie, cea din 1713, era deja publicată.

[11] Vezi Smith 2001a.

(1707-1783).[12] În anii de maturitate ai lui Hume, aceşti cei trei avangardişti au depăşit *Principia* aducând clarificări suplimentare în sprijinul teoriei gravitaţiei a lui Newton; o soluţie teoretică extinsă pentru forma pământului şi variaţia suprafeţei gravitaţiei cu latitudinea (Clairaut 1743), împreună cu observaţii noi[13], o soluţie corectă pentru mişcarea de precesie a echinoxului şi nou descoperita mişcare a pământului (d'Alembert 1749); o soluţie corectă în 1749 pentru efectul perturbator al gravitaţiei Soarelui asupra mişcării minore a apogeului lunar (Clairaut 1752); prima descriere a mişcării vădit nonkepleriene a Lunii cu o acurateţe suficientă pentru scopurile navigaţiei (Euler [1753] 1969 şi Mayer 1753)[14] şi predicţia reuşită în 1959 a lunii reîntoarcerii cometei Halley, încorporând efectele perturbatoare ale gravitaţiei lui Jupiter şi Saturn (Clairaut 1760 şi 1762).[15] Progrese de o importanţă comparabilă au continuat în generaţia următoare, fiind iniţiate de Joseph-Louis de Lagrange (1736-1813) şi Pierre Simon de Laplace (1749-1827). Dacă luăm în considerare impactul *Principiilor* asupra modului în care ştiinţa ar trebui practicată, scrierile acestor oameni de ştiinţă ai timpului, ca şi ale altora de altfel, aduc în general mai multă lumină asupra lucrurilor decât scrierile lui Berkley, Hume şi Reid. Pentru a oferi un singur exemplu, într-o scriere despre soluţia lui Clairaut asupra Papogeului lunar, Euler face următoarea remarcă:

În opinia mea, este o mare descoperire în teoria astronomiei, fără de care ar fi absolut imposibilă cunoaşterea perturbaţiilor pe care planetele produc asupra mişcărilor tuturor celorlalte. De aceea, este foarte sigur că numai de când această descoperire care priveşte legea de atracţie mutual proporţională cu pătratul distanţelor, aşa cum a fost stabilită în mod riguros; şi de asta depinde întreaga teorie a astronomiei (Bigourdan 1930, 34).

Hume nu părea să fie conştient de aceste rezultate noi şi de importanţa lor ca dovezi ştiinţifice. Reid putea să fie destul de conştient de ele, dar, dată fiind tendinţa dominantă în Marea Britanie pentru descrieri populare exagerate a ceea ce Newton realizase, el le considera numai ca îmbunătăţiri ale *Principiilor*.[16] Prin

---

[12] Ar trebui menţionat şi Clairaut, asociat apropiat al lui Marquise du Châtelet (1706-1749), care a tradus *Principia* în limba franceză şi care, împreună cu Clairaut, a adăugat note explicative substanţiale.

[13] După cum a înţeles atât Clairaut, cât şi alţii, combinaţia formei Pământului şi a variaţiei gravitaţiei de suprafaţă cu latitudinea era singurul fenomen accesibil adresat în *Principia* care depindea de gravitaţia *universală* şi nu doar, invers proporţional, cu pătratul mărimii macroscopice reprezentată de gravitaţia celestă. Noile observaţii provin din expediţiile în Laponia şi Peru; pentru detalii vezi Chapin 1995.

[14] Tabelele lunare ale lui Johann Tobias Mayer au avut avantajul perturbaţiilor definite în teoria lunară a lui Euler şi deci şi de soluţia oferită de Clairaut pentru apogeul lunar (Forbes, 1971); dar a introdus factori empirici pentru a obţine acurateţea dincolo de ceea ce obţinuseră ceilalţi, o acurateţe suficientă pentru a obţine premiul British Admiralty pentru determinarea longitudinii pe mare. Mayer şi-a formulat tabele din 1753 şi le-a predat pentru comisia British Admiralty în 1755, dar nu au fost publicate în Anglia până în 1770, la trei ani după monografia sa asupra abordării care le susţine (ambele editate de astronomul regal Melvin Maaskelyne. Pentru detalii, vezi Forbes, 1975, p. 113–129.

[15] Pentru detalii asupra cercetării bazate pe teoria gravitaţiei a lui Newton în timpul secolului al XVIII-lea vezi Taton şiu Wilson 1995.

[16] Pentru detalii asupra a ceea ce Newton a realizat sau nu în domeniul mecanicii cereşti, vezi Wilson, 2001. O greşeală comună, în trecut şi acum, a reprezentat-o tratarea succeselor mecanicii cereşti din secolul al XVIII-lea drept consecinţe directe ale teoriei gravitaţiei a lui Newton. Aceasta este o greşeală pentru că aceste calcule de mecanică cerească doar determină nişte efecte ale forţelor

contrast, Kant cunoştea rezultatele ştiinţifice ale secolului al XVIII-lea şi semnificaţia lor. El chiar a contribuit la ele, fiind se pare primul care a arătat (în 1754) întârzierea mişcării de rotaţie a Pamântului şi efectul său asupra mişcării Lunii.[17] În plus, Kant a citit *Principia* cu multă atenţie. Acest lucru reiese clar între altele din aprecierea pe care el o arată faţă de contrastul în statutul epistemic dintre cele trei legi newtoniene ale mişcării şi legea gravitaţiei – o caracteristică a lui Kant pe care o subliniază McMullin. Rezerva mea principală faţă de Kant este aceea că el a fost înclinat să supraevalueze dovezile ştiinţifice din secolul al XVIII-lea în sprijinul teoriei gravitaţiei a lui Newton. Kant pare să considere adesea că Newton a găsit o modalitate să ocolească problema lui Hume[18], cu rezultatul că legile mişcării, dacă nu cumva legile gravitaţiei, erau mai puţin potrivite „să fie făcute mai exacte sau mai amendabile cu excepţii", decât erau – şi acest fapt fusese indicat de către Newton în legea a patra a raţionării pe care el o susţine. Newton pare să fi fost conştient de limitele inducţiei şi nu ar fi pretins că le poate stăpâni.[19] Dimpotrivă, ceea ce el ar fi spus, ar fi că, odată cu *Principia,* a găsit cea mai bună cale de a face ştiinţă trăind cu aceste limite.

4. Despre legile mişcării ale lui Newton. Profesorul McMullin ridică o problemă interesantă atunci când se întreabă dacă legile mişcării pot fi extrase din fenomene, sugerând că teoria lui Newton poate fi considerată ca „un complex de ipoteze". Dacă ceea ce spune McMullin este că întreaga teorie - adică, definiţiile[20] şi legile mişcării, ca şi teoria gravitaţiei - este susceptibilă de a fi făcută „fie mai exactă, fie mai sigură în raport cu excepţiile", şi de aceea provizorie, Newton nu ar avea nici un motiv să nu fie de acord cu acest lucru. Totuşi, este cert că Newton nu a considerat legile mişcării ca ipoteze care nu sunt încă bazate pe fapte, în cazul celei de a treia sale legi, cea mai nouă din cele trei la acel moment, el oferă dovezi suplimentare pentru a sublinia că nu face decât să extindă principiul inerţiei la sistemele de interacţiune a corpurilor. Ca dovadă pentru primele două legi, el citează rolul lor în căderea verticală şi în soluţiile proiectilului lui Galileo, în soluţiile pendulului confirmate zilnic de ceasuri şi în regulile confirmate experimental ale ciocnirii corpurilor dure. Totuşi, Galileo evită forţele, aşa cum o face Huygens în tratarea pendulului ciclic şi în ciocnirea corpurilor dure, precum şi conceptul newtonian de masă, apărut prima dată în *Principia.* Dovada pe care o

---

gravitaţionale specifice implicate prin teoria lui Newton, fără a considera alte forţe ce ar putea afecta mişcările orbitale. În măsura în care aceste efecte calculate se potrivesc cu derivaţiile observate din mişcarea kepleriană, cineva ar putea trage concluzia că nu mai există şi alte forţe care să poată avea un efect semnificativ. Afirmaţia că doar forţele gravitaţionale afectează mişcările planetelor şi ale sateliţilor lor nu era parte a teoriei newtoniene, căci teoria sa nu a fost falsificată – chiar nu a fost – prin realizarea faptului că şi forţele gravitaţionale au nişte efecte. În schimb, această afirmaţie a fost o concluzie trasă în baza dovezilor reprezentate de succesele mecanicii cereşti. Cu alte cuvinte, aceste succese reprezentau dovada directă pentru concluzia despre forţe şi doar o dovadă indirectă pentru teoria gravitaţiei a lui Newton.

[17] Vezi Kushner 1989, 306, sau Kant (1754) 1968.

[18] Un aspect subliniat de colegul meu Jody Azzouni.

[19] Vezi spre exemplu ce spune Newton în *Query* 31. (Newton 1952, 404).

[20] Profesorul McMullin exagerează întrucâtva în aceea că afirmă că Newton schimbă definiţiile din manuscrisele de la *Principia.* Cum arată clar ediţia princeps (Newton 1989, 29-33), ei a depus mult efort în nuanţările formulărilor din definţii şi din legi, dar fără a le altera substanţial sensul.

invocă Newton pare să nu semnifice altceva decât compatibilitatea teoriilor acceptate cu primele două legi, din moment ce aceste teorii sunt reconceptualizate în termenii newtonieni masă-forță.

De fapt, în timpul când au fost publicate *Principiile,* dovezile pentru prima dintre cele două legi newtoniene ale mișcării erau mai puternice decât pare la prima vedere. In 1659, Huygens a utilizat deopotrivă pendulurile cicloidale și conice pentru a face măsurători ale forței gravitației de suprafață, obținând același rezultat pentru patru figuri semnificative (Yoder 1988, 68f). El a descris aceste măsurători, care au devenit standard până la sfârșitul anilor 1670 în *Horrologium oscillatorium* din 1673. Teoria sa a pendulului cicloidal era pur cinematică, neimplicând nici o referință la forțe. Totuși, derivarea sa a legii din pendulul conic era o extensie a teoriei sale a forței centrifuge în mișcare circulară uniformă - adică, tensiunea statică în coarda care strânge corpul într-un cerc. Huygens derivă această forță din două principii: (1) orice deplasare de la mișcarea uniformă în linie dreaptă implică o forță și (2) magnitudinea acestei forțe este proporțională cu mărimea deplasării de la mișcarea uniformă în linie dreaptă, precum și cu masa corpului. (Huygens 1929, 259-267) Newton a dedus în mod independent legea pendulului conic într-un mod asemănător, chiar dând o valoare a gravitației de suprafață asemănătoare celei obținute de Huygens (Westfall 1986). Cea mai puternică dovadă din vreme disponibilă pentru Newton a fost a patra cifră semnificativ aceeași pentru o măsurare care presupunea aceste două legi și un tip de măsurare care era cea standard a vremii care nu le presupunea. Mai mult, după cum a făcut Newton efortul să arate în a doua ediție, teoria sa matematică privind forța centripetă este de-a dreptul o generalizare a teoriei lui Huygens asupra forței centriguge și deci dovada pendulului conic se *bazează* direct pe *Principia.*

Chiar și așa, Newton a enunțat legile mișcării cu o generalitate care s-a extins mult dincolo dovezile disponibile pentru acestea și erau de o importanță atât de fundamentală pentru restul lucrării *Principia,* încât subiectul statutului lor nu trebuie expediat prea rapid. Să mi se permită să sugerez o perspectivă de a le considera. Newton face o presupunere simplificatoare tacită în expunerea din *Principia:* singurele forțe centripete de interes sunt acelea a căror magnitudine variază doar cu distanța de la centru și nu și cu poziția lor unghiulară - adică în funcție de r și nu, în coordonate sferice, cu θ și ϕ. Această presupunere era în conflict direct cu teoria carteziană a vortexului, în care forțele ce mențin planetele în orbitele lor depind niște alte vortexuri învecinate ce înconjoară vortexul ce susține aceste corpuri cerești. Mai mult, nu exista nici o modalitate de a testa presupunerea direct prin sine însăși, într-adevăr, modul în care Newton a folosit-o a fost riscant căci a lăsat deschisă problema privind aspectul dacă fenomenele legate de mișcarea planetară ar duce la o lege a unei forțe fizice care variază numai cu r și nu cu θ și ϕ, iar eșecul în a obține o asemenea lege ar motiva reconsiderarea presupunerii. Odată cu succesul lui Newton în deducerea legii gravitației, presupunerea a fost asimilată fără tam-tam și chiar pe neobservate.[21]

[21] De fapt, datorită variatelor corpuri cerești care sunt sferoide turtite, presupunerea că variația în câmpurile gravitaționale se face cu r și nu cu q și f este falsă, deși variația în cauză este desigur neglijabilă la scara distanțelor cerești.

Numesc asemenea presupuneri *ipoteze de lucru* în sensul restrâns căci nu sunt testabile pentru şi prin sine, totuşi fiind esenţiale într-un altgoritm de gândire deductivă. Dovezile, spre deosebire de date, impun relaţii biunivoce.[22] Elementele de mediere de orice fel sunt mereu necesare pentru a transforma datele în dovezi. Ipotezele de lucru, în sensul restrâns pe care îl utilizez, adesea joacă un astfel de rol în etapele timpurii ale dezvoltării unei teorii. Problema la care se ajunge este dacă modul de raţionament pe care îl implică duce la dovezi promiţătoare şi de calitate.[23]

Legile mişcării elaborate de către Newton fac afirmaţii generice despre relaţia dintre forţele şi mişcările statice neechilibrate. Consider că ajungând atât de departe dincolo de dovezile disponibile, au ajuns la statutul de ipoteze de lucru. Rolul pe care acestea îl joacă în *Principia* este de a ajuta fenomenele de mişcare planetară, (şi, în Cartea a doua, fenomenele mişcării în mediile care opun o rezistenţă) să devină dovezi pentru forţele fizice. Mai multe dovezi pentru acestea au revenit în continuare din succesul lui Newton în a deduce legea gravitaţiei din fenomenele de mişcare planetară, şi încă nişte dovezi şi mai convingătoare în mod indirect, din succesele cercetărilor privind mecanica cerească. Considerând legile mişcării ipoteze de lucru se adaugă un element de veridicitate la sugestia lui McMullin că teoria lui Newton poate fi văzută ca "un singur complex extraordinar de ipoteze". Dar aceasta nu este modalitatea cea mai bună de a-i concepe teoria, deoarece umbreşte logica raţionamentului deductiv al lui Newton, atât cel din *Principia,* cât şi din cercetările asupra gravitaţiei. Legile mişcării au statutul logic diferit de cel al legilor gravitaţiei în toate aceste raţionamente.

5. În concluzie, o remarcă despre impactul avut de lucrarea *Principia.* Newton era conştient de atenţionarea lui Descartes privind faptul că mişcările planetare observate pe perioade astronomice de timp limitate sunt în cel mai bun caz prost reprezentate şi în cel mai rău caz creatoare de confuzie - pur şi simplu, provincialism epocal (Descartes, 1983,98). La scurt timp după prima redactare a lucrării *Principia,* Newton a tras şi concluzia că mişcările planetelor sunt complexe până la a „depăşi posibilităţile de înţelegere ale minţii umane" (Newton 1974,78). Noua abordare a teoriei din *Principia,* poate fi, în opinia mea, un răspuns la complexitatea mişcărilor din lumea reală şi la ameninţarea provincialismului în observaţiile noastre situaţionale. În această abordare, cerinţa ca teoria să explice este subordonată rolului pe care îl joacă teoria în transformarea datelor în dovezi. Importanţa acestui rol este dată nu numai de matematizarea teoriei asupra forţei centripete din Cartea întâi, dar şi de teoria fizică a gravitaţiei universale, din Cartea a 3-a. Noua abordare reţine promisiunea de a face posibil ca tocmai complexitatea mişcărilor reale să devină o sursă pentru o continuă furnizare de dovezi; iar cerinţa pentru discrepanţe din ce în ce mai mici între teorie şi observaţii să ofere mijloace pentru o calitate încă nevisată a activităţii ştiinţifice. De aceea este lucrarea *Principia* fără egal.

---

[22] După cum argumentează Peirce, este o relaţie cu trei termeni, de fapt, în care cel de-al treilea este în mod obişnuit suprimat.

[23] În Cartea a doua a lucrării *Principia* Newton adoptă o ipoteză de lucru care îi subminează până la urmă eforturile de a obţine o lege pentru forţele de rezistenţă. Vezi Smith 2002 pentru o discuţie asupra acestei ipoteze de lucru eronate, ca şi pentru mai multe detalii privind rolul ipotezelor de lucru în general.

III. EXPERIMENTALISMUL BACONIAN[1]

ROSE-MARY SARGENT [2,3]

Abstract. Starting from McMullin's arguments that the study of the epistemic criteria in validating the research on "natural science" has a very long history, this study is a contribution to a more nuanced philosophy of science. This is the reason why the study follows the example granted by McMullin, in reconsidering the Baconian program in the experimental philosophy more complex than its Newtonian term of comparison.

1. Introducere. În ciuda faptului că filosofia ştiinţei nu a putut fi reorganizată ca specializare explicită până în secolul trecut, aşa cum în mod repetat a demonstrat Ernan McMullin (1970, 1990), studiul criteriilor epistemice folosite în validarea cercetării naturale a avut o istorie mult mai lungă. Acestei istorii ar trebui să-i acorde mai multă atenţie filosofii ştiinţei de azi întrucât, la fel ca în istoria filosofiei în general, un astfel de studiu poate fi ocazia de a face într-un mod mai nuanţat filosofia ştiinţei. În plus, istoriile minuţioase făcute de filosofii ştiinţei ar putea ajuta la lămurirea numeroaselor confuzii prezente în literatura actuală. McMullin arată, de pildă, că programul baconian în filosofia experimentală a avut un scop mai amplu şi a fost mai complex decât idealul newtonian ulterior cu care este adesea comparat.

Probabil succesul ştiinţei lui Newton a condus filosofii secolului al douăzecelea să citească preceptele sale metodologice în textele timpurii ale lui Francis Bacon şi Robert Boyle, deşi acestea au fost texte pe care ei adesea nu au părut a le cunoaşte în original. În mod obişnuit ei l-au respins pe Bacon pentru a nu fi fost un experimentalist, în timp ce Boyle a fost respins pentru a nu fi fost nimic mai mult decât un experimentalist. Gradului celui mai înalt în care filosofii ştiinţei secolului trecut erau familiarizaţi cu operele lui Newton i s-ar putea datora simpla lor presupunere că studiul operelor predecesorilor lui mai puţin celebri nu ar merita osteneala.

---

[1] *Baconian Experimentalism: Comment on McMullin's History of the Philosophy of Science* în „Philosophy of Science", 68 (September 2001), p. 311-318, traducere de Gabriela Tănăsescu.

[2] Departamentul de filosofie, S7, Merrimack College, No. 2 Andover, MA01845; email: rsargent@merrimack.edu

[3] Aceste comentarii au fost completate în timp ce eram Visiting Professor la Virginia Polytechnic Institute and State University. Mulţumesc Departamentului de Filosofie, în special lui Roger Ariew, Richard Burian, Deborah Mayo şi Joe Pitt pentru sprijinul lor.

BCU CLUJ / BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ LIBRARY

Interpretarea greşită a experimentalismului baconian a fost perpetuată ca atare prin alte mijloace. În critica severă a încercării lui Carnap de a revigora un model inductiv de justificare, Popper, de pildă, a extins aprecierea sa negativă la Bacon, pe care l-a caracterizat ca fiind puţin mai mult decât un inductivist anti-ipotetic de stil humean. (Carnap 1962; Popper 1968) În ciuda numeroaselor încercări de a îndepărta filosofii ştiinţei de acestă „opinie acceptată" (vezi Hesse 1964, Horton 1973, Urbach 1987, Sargent 1999), ea s-a dovedit a fi deosebit de persistentă. Datorită frecventelor trimiteri la Bacon ale lui Boyle, experimentalismul său a fost interpretat în mod similar. Din nefericire, reiterarea acestei opinii acceptate cu referire la Boyle de către istoricii sociali în reconstrucţiile pe care le-au făcut experimentalismului secolului al şaptesprezecelea a contribuit la acceptarea sa generală ca atare (de exemplu, Shapin şi Schaffer 1985). În acest fel, deşi multe dintre aceste studii conţin intuiţii interesante, proiectele lor explicative nu şi-au atins ţinta întrucât nu au descris adecvat ceea ce căutau să explice.

Originea interpretării „humeene" de secol douăzeci a metodei lui Bacon poate fi găsită în secolul al nouăsprezecelea. Cu toate că William Whewell şi John Herschel au apreciat elementele cauzale şi ipotetice ale filosofiei lui Bacon, John Stuart Mill a încurajat o interpretare diferită. Pe lângă însuşirea tabelelor inductive ale lui Bacon, în *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, el a susţinut că cunoaşterea a trebuit să se limiteze la descoperirea legii ca regularitate. (Mill 1866, 7) Versiunea lui Mill a metodelor şi scopurilor inducţiei a fost curând identificată ca „Inducţie baconiană", care la rândul său a pregătit scena pentru criticile acestui nou constituit pseudo-Bacon. William Stanley Jevons, de exemplu, îl va critica pe Bacon pentru a fi susţinut o „acumulare oarbă de fapte" şi pentru a nu fi înţeles că „anticiparea ipotetică a naturii este o parte esenţială a cercetării inductive". (1875, Cartea I, vii,135) Dincolo de Canal, Claude Bernard l-a criticat pe Bacon pentru că „nu a fost un om de ştiinţă şi nu a înţeles mecanismul metodei experimentale". Bernard a crezut că ipotezele erau „indispensabile" pentru practica experimentală şi a obiectat îndeosebi la ceea ce el a considerat a fi îndemnul lui Bacon „de a trece de la ipoteze la teorie". (1865,51)

Charles Sanders Peirce, de asemenea, pare să fi împărtăşit această larg răspândită neînţelegere a metodei lui Bacon. McMullin îl descrie pe Bacon ca făcând uz de ceea ce Peirce va numi inferenţe „retroductive". Este o ironie, în acest caz, faptul că aparent Peirce a considerat că Bacon a pledat pentru o metodă inductivă pură. ([1877] 1966, 93) Se poate susţine că folosirea de către McMullin a termenului „retroducţie" în context baconian este anacronică dat fiind faptul că distincţia lui Peirce între inferenţe „inductive" şi „retroductive" apare mult mai târziu. Cu toate acestea, aş susţine că folosirea termenului poate fi justificată pe temeiul că el poate ajuta la reliefarea unui element crucial în sfatul metodologic al lui Bacon în întregime neglijat de cei ce îl descriu pe Bacon ca inductivist naiv sau ca empirist strict humean.

Mai problematică este neînțelegerea care ar putea să se ivească din focalizarea limitată a lui McMullin asupra retroducției ca metodă de justificare. Experimentalismul baconian este mai mult decât atât. Pe lângă rolul experimentelor în testarea ipotezelor, Bacon a insistat, de asemenea, asupra ideii că ele oferă o metodă constructivă pentru descoperirea cauzelor. (1874, Vol.4, p.97, I:105) Partea practică a experimentului, în special stilul activ de învățare care are loc într-o situație experimentală, tinde să se piardă când focalizarea se face doar asupra logicii validării (vezi Perez-Ramos 1988, Sargent 1995). Rămâne mult de făcut în legătură cu acest aspect constructiv al experimentului. În afara acestor obiecții, totuși, McMullin este îndreptățit să sublinieze elementele noninductive din patternurile de inferență ale experimentalismului baconian. Secțiunea următoare are menirea de a susține acest aspect al argumentului său.

2. Experimentalismul baconian. În *Noul Organon* (1620), Bacon s-a referit la metoda sa ca la „inducție" pentru a o distinge de metoda deductivă a silogismului. Bacon a scris că în locul unei manipulări sterile a cuvintelor filosofii naturii ar trebui să învețe cum să manipuleze lucrurile și astfel să producă mai curând efecte decât argumente. (1874, Vol.4, 48-49, 52, I:11-14) El a distins, de asemenea, cu prudență între noua sa metodă și o formă mai veche de inducție care era similară tipului de inducție pe care Hume mai târziu îl va reînvia și, apoi, îl va pune în discuție. Bacon a susținut că „inducția care provine din simpla enumerare este puerilă; concluziile ei sunt precare și expuse periclitării din partea unei instanțe adverse; și că, în general, ea decide asupra unui număr prea mic de fapte, și doar asupra acelora care sunt la îndemână". (1874,Vol.4, 97, I:105; cf.Vol.4, 25) Așa cum sugerează McMullin, tabelele prezenței, absenței și gradului, care au fost luate mult timp drept exemplul fundamental al inducției baconiene, au fost doar punctul de pornire al programului mai amplu al lui Bacon. Bacon a susținut că înainte ca experiența să poată fi analizată corect trebuie mai întâi să fie „învățată" prin compilarea în istorii scrise și tabele care vor furniza la rândul lor material pentru „adevărata inducție". (1874,Vol.4. 96, I:103) Această inducție a fost destinată să treacă, dincolo de nivelul corelației, la descoperirea cauzelor (Bacon 1874,Vol.4, 47, I:3), îndeosebi ale acelor procese latente „prea mici pentru a ne izbi simțurile". (Bacon 1874,Vol.4, 124, II:6) Simpla inducție nu ar funcționa în acest proiect. Nici nu ar fi o abordare empirică strictă care să depindă doar de încrederea în simțurile [proprii] experienței și să respingă apelul la procesele cauzale neobservabile.

În prefața sa la „Great Instauration", Bacon declara că filosofia experimentală ar stabili „pentru totdeauna" „mariajul adevărat și legal dintre facultatea empirică și cea rațională". (1874, Vol.4, 19) Experimentele sunt destinate și realizate pentru a „atinge părțile cele mai îndepărtate și mai ascunse ale naturii". (1874, Vol.4, 18) Mai târziu, în *Parasceve*, Bacon a recomandat în special utilizarea experimentelor din artele practice întrucât ele expun „lucrurile în mișcare" și în acest mod ar putea să „scoată masca și vălul de pe obiectele naturale care sunt în mod obișnuit ascunse

şi obscure sub varietatea înfăţişărilor şi aparenţelor externe". (1874, Vol. 4, 257) Cu toate că există, cu siguranţă, elemente empirice în metoda lui Bacon, el nu a fost un empirist strict. Nu doar că simţurile n-ar putea atinge părţile mai inaccesibile ale naturii, dar nici nu ar fi sigure întotdeauna la nivel macroscopic. Într-adevăr, Bacon a susţinut că „simţul, în el însuşi, este un lucru slab şi falibil". Iată de ce avem nevoie „de experimente adecvate şi justapuse; în care simţul decide doar în legătură cu experimentul şi experimentul [decide] cu privire la chestiunea naturii şi la lucrul însuşi". (1874, Vol.4, 58, I:50) După discutarea tabelelor în Cartea a II-a a *Noului Organon*, Bacon consemna douăzeci şi şapte de cazuri prerogative ca proceduri metodologice adiţionale care ar putea asista cercetarea naturală. Cinci dintre acestea au fost grupate împreună sub [denumirea de] „Cazuri ale Lămpii" (cf. trad rom., p.178) întrucât ele ar fi acelea care ar putea amplifica şi rectifica simţurile, de asemenea, ar face „manifeste lucrurile imperceptibile în mod direct prin alte mijloace care există" şi ar „oferi informaţia când simţurile ne înşeală total". (1874, Vol. 4, 192-205, II:38-43).

Cu puţin înaintea Cazurilor Lămpii, Bacon a discutat Cazurile Indicatoare (ale Stâlpilor Indicatori) [*instantia crucis*] („cazurile cruciale, împrumutând termenul de la stâlpii arătători" cf. trad rom., p.166) pe care McMullin le-a descris ca pe un exemplu de inferenţă retroductivă. (Bacon 1874, Vol. 4, 180-190, II:36) Cu toate că discuţia ulterioară a „experienţelor cruciale" a fost probabil bazată pe acest caz (de pildă, de Duhem [1914] 1962, 188-89), Bacon a folosit cuvântul *„crucis"* pentru a descrie cum ar putea funcţiona aceste experiente în mare măsură ca semne „aşezate acolo unde drumurile se ramifică, pentru a indica direcţii diferite". Aceste experimente sunt „cu premeditare căutate şi aplicate" atunci când „intelectul este aşa de descumpănit încît este nesigur care din două sau mai multe însuşiri trebuie să fie privită drept cauza însuşirii de cercetat..." (trad. rom., p.166) Bacon nu a dat acestor cazuri concludenţa strictă care va ajunge să caracterizeze experimentele cruciale asupra cărora Duhem a fost atât de critic. Bacon a notat doar că „asemenea cazuri sunt foarte luminoase şi de o mare autoritate, mersul interpretării sfîrşind uneori cu ele şi fiind ca atare complet." (cf.trad. rom.,p.166), (1874, Vol.4, 180, II:36)

Deliberarea lui Bacon din acest aforism arată că el nu a exclus din metoda sa raţionarea ipotetică, în ciuda pretenţiilor exprimate de Bernard, Duhem şi Popper, printre alţii, conform cărora prescripţia lui Bacon împotriva „anticipărilor" a fost o respingere a ipotezelor. Prin anticipări Bacon nu a înţeles ipoteze ci, mai curând, mari teorii sistematice construite de filosofi. (1874,Vol.4, 51-52, I:26-30) El şi-a redactat critica întrucâtva diferit şi mult mai folositor pentru scopurile noastre în prefaţa la *Natural and Experiental History for the Foundation of Philosophy* (1622) în care a recomandat cititoriilor „să renunţe la" acele „filosofii volatile şi absurde care au preferat tezele ipotezelor" şi care „au făcut experienţa captivă". (1874,Vol.5, 132) În „Regula" care a urmat, el a sfătuit ca provizoriile şi „imperfectele axiome aşa cum ne vin în minte în cursul cercetării" să fie incluse în

istoriile naturale întrucât ele „sunt utile, dacă nu chiar deplin adevărate". (1874, Vol.5,136; cf.Vol.4, 149, II: 20)

Bacon a folosit termenul „axiomă" pentru a se referi la ceea ce noi am numi ipoteză. În Cartea a II-a a *Noului Organon* el a distins între două tipuri de axiome. Un tip priveşte un corp ca o colecţie de proprietăţi observabile precum culoarea şi greutatea, în timp ce celălalt tip este preocupat de „procesele latente" prin care corpurile compuse ajung să aibă aceste proprietăţi. (1874, Vol4 122-123 II:5) Deşi ne-identică, această distincţie este apropiată de cea pe care McMullin o face între generalizările inductive şi ipotezele cauzale. Bacon nu a fost la fel de minuţios în discuţia sa a axiomelor din Cartea I-a, dar a arătat acolo că experimentele ar trebui să fie realizate pentru a testa ambele tipuri de axiome. Din experimente spera el „să extragă cauzele şi axiomele" şi din aceste cauze şi axiome să derive „noi rezultate şi experimente". (1874, Vol. 4,104, I:117) Aceste noi rezultate, la rândul lor, ar avea „valoare ca garanţii ale adevărului" axiomei din care ele au fost derivate. (1874 Vol.4, 110, I:124; cf 120-122, II: 3,4) Testarea consecinţelor derivate din ipotezele cauzale provizorii a fost fundamentală pentru concepţia lui Bacon asupra practicii experimentale şi, de aceea, oferă exemplul unei folosiri timpurii a inferenţei retroductive. În mod semnificativ, generaţia următoare de filosofi ai naturii din Anglia a înţeles subtilitatea sfatului metodologic al lui Bacon.

Boyled a compilat numeroase istorii şi tabele, pretinzând uneori să fi făcut astfel în scopul continuării lucrării lui Bacon *Sylvia Sylvarum*. (Boyle 1772, Vol.1, 305) Totuşi el a folosit rar termenul „inducţie" şi, de asemenea, a căutat să meargă dincolo de legi ca regularităţi şi să descopere cauzele ascunse responsabile pentru efectele observabile. Urmându-l pe Bacon, Boyle a notat că „filosoful experimental nu este doar un empiric... care prea adesea face experimente, fără a reflecta asupra lor, care are ca ţintă mai curând să producă efecte, decât să descopere adevărul". (1772, Vol.5, 524) În apărarea noii filosofii corpusculare, el a argumentat împotriva acelora care „se încred prea mult în informaţiile negative ale simţurilor lor" şi „îşi imaginează că astfel de mărunţi corpusculi (dacă ei admit că aceştia sunt astfel) nu sunt, cea mai are parte dintre ei, capabili să lucreze...la vedere, nu pot să aibă vreo acţiune considerabilă asupra altor corpuri." (1772, Vol.3, 677) Proba empirică singură nu ar fi suficientă pentru justificarea explicaţiilor corpusculare întrucât „ochiul imaginaţiei nu poate niciodată ajunge la un obiect atât de mic ca un atom."(1772, Vol.6 694)

După cum notează McMullin, listele manuscrisului lui Boyle privind „cerinţele" unei bune şi ale unei excelente ipoteze arată clar că el a acceptat utilitatea ipotezelor şi a recunoscut nevoia de a folosi „criterii epistemice multiple" pentru evaluarea lor. Scurtul său eseu „About the Excellency Grounds of the Mechanical Hypothesis" (1674) ilustrează modul în care a aplicat Boyle aceste cerinţe. El şi-a început eseul argumentând că o versiune generală a „filosofiei mecanice sau corpusculare" este cea mai „inteligibilă" ipoteză disponibilă întrucât ea este menită să explice fenomenele nevăzute prin referire la procesele familiare

operative la nivel macroscopic. (1772, Vol.4, 69) În argumentele ulterioare el a apelat la simplitatea, primatul, comprehensivitatea şi scopul ei explicativ. Deşi în alte lucrări Boyle va invoca probe experimentale în favoarea corpuscularităţii (de exemplu, 1772, Vol. I, 359-376), în acest eseu nu a procedat la fel. Discuţia lui s-a limitat aici la descoperiri microscopice, iar operaţiile de măcinare şi sincronizare au fost folosite în special ca material pentru argumente analogice. Dar, el a sugerat că confirmarea experimentală a ipotezei corpusculare ar putea fi în curs de apariţie. În încheierea eseului el a apelat la fertilitatea principiilor mecanice şi la probabilitatea cu care ele ar supravieţui testelor viitoare, argumentând că „probabil, dacă această filosofie este cercetată mai în profunzime şi îmbunătăţită în continuare, va fi considerată aplicabilă ca soluţie pentru tot mai multe fenomene ale naturii." (1772 Vol. 4, 77)

3. Failibilitatea şi dinamica achiziţionării cunoaşterii. În ciuda credinţei sale că experimentalismul era cea mai bună metodă, Boyle a recunoscut că procedeele sale erau failibile şi, în acest fel, că descoperirile sale ar rămâne adesea doar probabile. Failibilismul lui Boyle, totuşi, ar trebui să nu fie confundat cu probabilismul acelor empirişti care, datorită evitării apelului la cauzalitatea fundamentală, nu se pot mişca dincolo de tentativa de acceptare a regularităţilor observabile. Conform lui Boyle, este perfect adecvat a formula cerinţe puternice în privinţa adevărului ipotezelor cauzale : „Cu cât cunoaşte cineva mai multe lucruri prin Experimente, cu atât are la dispoziţie un număr mai mare de diverse Pietre de încercare (dacă pot spune astfel) sau căi de *descoperire* şi *judecare,* sau (ceea ce este rezultatul ambelor) de *cunoaştere,* a naturii oricărui lucru propus, care se raportează la el." (la adevărul iotezelor-n.t.) (Boyle 1991, Vol. 9: fol. 111r) „Acordul raţional", argumenta Boyle, „poate fi întemeiat pe dovezi care nu ajung la demonstraţii rigide, fiind suficient că ele sunt destul de puternice pentru a merita încuviinţarea din partea unui om înţelept." (1772, Vol.4, 450) În anumite sfere, Boyle a căutat să obţină o „coincidenţă a probabilităţilor", adică o colecţie de dovezi probabile bazate pe „cea mai mare cantitate de informaţie dobândită, care este pertinentă pentru lucrurile aflate sub observaţie." (1772, Vol.4, 181; cf. consideraţilor lui McMullin asupra lui Huygens) Cu cât cineva are în favoarea sa dovezi mai probabile, „cu atât mai verosimil" este „a fi adevărat." (Boyle 1772, Vol. 4, 234)

Chiar şi cele mai bune teorii ale noastre pot fi răsturnate în cursul cercetării viitoare dacă devine disponibilă mai multă informaţie. Failibilismul lui Boyle are drept consecinţă practică faptul că cercetarea trebuie să rămână dinamică şi deschisă revizuirii. Cunoaşterea umană, spunea el, este un „lucru progresiv, discursiv." (1772, Vol.5, 150) „Şi desigur, până când cineva devine sigur că e infailibil, nu este adecvat pentru el să fie invariabil." (Boyle 1772, Vol.1, 311) În afară de respingerea ipotezelor, informaţia nouă poate rezulta, de asemenea, din dezvoltarea diferitelor procedee experimentale care, la rândul lor, ar putea oferi

încă mai multe posibilităţi pentru procurarea datelor. Experimentalistul învaţă totuşi că nu poate rămâne niciodată satisfăcut cu ceea ce a învăţat. Bacon avertiza că „arta descoperirii poate avansa ca avans al descoperirilor." (1874, Vol.4, 115, I: 130; cf.I: 118) Boyle era de acord. El nota, de pildă, că un „naturalist iscoditor" va descoperi că „rezultatele sale sporesc zilnic" întrucât fiecare încercare izbutită îl va „angaja în unele noi."(1772, Vol.4, 36) Deşi Newton a recunoscut că unele dintre generalizările sale inductive ar putea cere revizuire ulterioară, căutarea lui a certitudinii şi respingerea sa a folosirii ipotezelor fac ca lucrările sale să apară mult mai puţin falibile decât acelea ale predecesorilor săi.

McMullin a delimitat căile prin care deliberările metodologice şi epistemologice ale lui Newton au avut un impact asupra filosofiei secolului al optsprezecelea. Cu toate că acest ideal newtonian nu a influenţat poate în mare măsură modul în care au lucrat experimentatorii, el pare să-l fi influenţat (totuşi), după cum scriu unii dintre ei. Relatarea temporar cea mai meşteşugită a experimentelor făcute şi a descoperirilor realizate care îi aparţine lui Newton a înlocuit, de exemplu, stilul conversaţional, adesea divagant, al lui Boyle practicat în eseul experimental. În plus, Newton pare să fi avut un impact asupra reputaţiei filosofilor experimentali de dinaintea lui. În cursul secolului al nouăsprezecelea, idealul lui Newton al unei metode guvernate de reguli şi care a scăpat de incertitudine, pe care el a asociat-o cu ipotezele cauzale, a ajuns să fie identificată ca metodă baconiană. Bacon şi Boyle nu au susţinut o astfel de metodă. Ei au experimentat mult şi au scris în profunzime despre complicaţiile şi incertitudinile procedeelor experimentale. Operele lor continuă să fie de interes astăzi întrucât oferă un fascinant record al obiecţiilor şi barierelor pe care experimentaliştii timpurii le-au ridicat pentru stabilirea noii metode de descoperire şi justificare. Pentru acei filosofi ai ştiinţei care nu sunt înclinaţi să le citească operele, oricum, se poate spera că studiile istorice precum cele ale lui Ernan McMullin ar putea să-i înveţe că ar trebui cel puţin să evite perpetuarea unei aprecieri simpliste şi inexacte a istorie propriei lor discipline.

BIBLIOGRAFIE

1. Bacon, Francis (1874), *The Works of Francis Bacon*, 14 vols. James Spedding, Robert L. Ellis, and Douglas D. Heath (eds.), London: Longman
2. Bernard, Claude ([1865]1957), *An Introduction to the Study of Experimental Medicine.*

BCU IAŞI CENTRU VECHI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV. RĂSPUNS*

ERNAN MCMULLIN[1]

Abstract. This is an answer given by McMullin to the authors that have analyzed his historical argument for the science of philosophy. He focuses on Kepler to explain the acceptance of the causal hypotheses in the legitimate discourse of natural philosophy.

Sunt îndatorat comentatorilor mei, care au analizat diferite secțiuni ale argumentului istoric complex pe care îl prezint în articolul meu. Fiecare, din perspectiva unei expertize specializate și demonstrate, a întregit ceea ce rămăsese abia schițat în explicațiile pe care l-am dat eu. Comentariile pe care le-a dezvoltat Rose-Mary Sargent aduc cu abilitate în discuție rolul crucial pe care l-au jucat Bacon și Boyle în faza timpurie a acestei evoluții. Ea reamintește felul în care contribuția lui Bacon a fost adesea rău înțeleasă, sau chiar deformată, astfel încât pentru mulți „inducția baconiană" a devenit sinonimă cu strângerea de date, cu o modestă generalizare cerută de aranjarea ordonată a faptelor particulare. Din contră, adevăratul Bacon a subliniat, mai mult decât oricine înaintea sa (cu excepția alchimiștilor), nevoia de a face apel la „părțile ascunse ale naturii", pentru a înțelege ce anume face ca Natura observabilă să se comporte așa cum o face. Elaborata sa logică a „Cazurilor", era menită să servească deopotrivă ambele tipuri de inferență, inductivă și retroductivă, diferența dintre cele două ieșind în evidență din paginile sale. (Dacă el nu le-ar fi inclus pe amândouă sub cuprinzătorul termen de „inducție", filosofia științei de mai târziu ar fi mers pe o cale foarte diferită!). Afirmarea „filosofiei mecaniciste", susține Sargent, a făcut acceptarea ipotezelor inevitabilă. Aici, ea subliniază în mod deosebit rolul pe care l-a avut „neîncrezătorul naturalist", Robert Boyle, pentru care a fost foarte clar că criteriile care guvernează simpla inducție nu sunt suficiente pentru a evalua ipotezele cauzale.

Sargent observă că eu restrâng retroducția la *justificarea* inferenței efect-cauză și subliniază că problema pe care Bacon o pune include și *descoperirea* cauzelor. Este adevărat. În construirea inițială a noțiunii de retroducție, Peirce va îmbina mai târziu aceste două fațete ale investigației ipotetice, respectiv formarea și justificarea unei ipoteze, o dualitate care nu se regăsește în deducție și care apare doar la un nivel minim în inducție. Dar este important a se distinge între cele două

---

* Traducere de Ruxandra Luca.

[1] Departamentul de Filosofie, Universitatea Nôtre Dame.

fațete. M-am ocupat aici doar de una dintre cele două, fără a nega în vreun fel importanța celeilalte. Acceptarea graduală, anterioară *Principia,* care validează din punct de vedere epistemic inferențele ce operează cu o structură cauzală ce nu poate fi observată a fost în centrul preocupărilor mele. Indiciile care ar fi ușurat cercetarea unor astfel de ipoteze, cealaltă fațetă a retroducerii pe care Bacon a luat-o atât de în serios, ar face obiectul unui alt studiu.

Nici o scriere nu ar folosi mai bine decât cea a lui Kepler pentru a pune în lumină acceptarea ipotezelor cauzale în discursul legitim al filosofiei naturale, așa cum am demonstrat la un moment dat într-un alt material (McMullin 1990, 56-60). Cu toate acestea, am ales descoperirea de către Kepler a formei eliptice a orbitei lui Marte pentru a ilustra o problemă mai restrânsă, cea a felului în care inducția susține retroducția. A fost o alegere greșită, fapt de care am fost repede convins de comentariul lui Voelkel. Descriu descoperirea însăși ca fiind inductivă, adică o generalizare bazată pe o derivare și manipulare geometrică elaborată a distanțelor estimate dintre Soare și Marte. Ceea ce ar implica existența unei ipoteze, desigur, așa cum chiar și cea mai simplă inducție o presupune. Dar, așa cum descriu eu, ipoteza privind *cauzele* formei orbitei vine mai târziu, după ce a fost stabilită pe cale inductivă forma orbitei. Aceasta, îmi amintește Voelkel, este interpretarea „newtoniană" a contribuției lui Kepler și a fost curând subminată de activitatea lui Kepler. Bazându-se pe contribuția lui Curtis Wilson (1968), Voelkel afirmă în primul rând că „Elipsa nu poate fi găsită doar pe baza observațiilor" pentru că „incertitudinea datelor este prea mare pentru a trasa geometric punctele și a face ca o linie curbă să treacă prin el". În al doilea rând, el arată că lacuna logică este închisă de ipotezele *cauzale* înaintate de Kepler (aceea că Soarele pune în mișcare planetele; că viteza pe orbită în orice punct este invers proporțională cu distanța față de Soare). Ca atare, în acest caz, inducția și retroducția nu pot fi separate în felul în care eu am indicat.

Mă bazam în această privință pe Koyré (1961, în traducerea din 1980)[2]. Dar la o mai atentă privire asupra cărții *Astronomia Nova*, și influențat în special de Stephenson (1987, 125-129), aș fi de acord ca acea cale în zig-zag pe care Kepler a urmat-o, pornind de la cerc spre oval și elipsă, el a utilizat în mod esențial ipotezele cauzale pe care Voelkel le menționează. Ca atare, inferența nu a fost doar inductivă; ea a presupus și un element de retroducție. Aici, ipotezele cauzale au precedat hotărârea finală asupra soluției eliptice. Aceste ipoteze se bazau în parte, ar trebui spus, pe o inducție anterioară. Luând Soarele, mai degrabă decât Pământul, ca centru al mișcării planetare se aliniază imediat planetele exterioare în ordinea crescătoare a perioadei orbitale (perioada orbitală însăși fiind stabilită pe cale inductivă), de unde, conform lui Kepler, care a avut și alte motive pentru a o presupune, rezultă că acțiunea solară ar trebui să fie implicată în mișcarea lor. Ceea

[2] Wilson îl pune pe Koyré în capul unei impresionante liste de autori pe care îi contrazice, printre care Dijksterhuis, Pannekoek și Struve, autori despre care se spune că apără perspectiva inductivistă a descoperirii lui Kepler, pe care eu, fără precauții, am luat-o drept sigură. Cu toate acestea, Voelkel îl așează pe Kepler de partea sa (și prin aceasta, de partea lui Wilson) în această chestiune. În mod evident, Kepler nu este singurul autor ale cărui intenții în această chestiune sunt dificil de interpretat.

ce mai departe sugerează că viteza orbitală a planetelor ar trebui să varieze invers proporțional cu distanța lor față de Soare (din ce în ce mai puțin precisă pe măsură ce forma orbitei se depărtează de cea circulară). Această inferență despre o forță solară purtată de „specii", care emană din Soare, și mai departe ingenioasa sugestie a unei atracții magnetice responsabile pentru abaterea planetelor de la forma circulară (așa cum ipoteticii poli magnetici ai planetei schimbă alinierea pe parcursul orbitei), ilustrează perfect că întoarcerea la retroducție pe care eu o pretind, caracterizează mult din filosofia naturală a generației pre-newtoniene. Aceste exemple ilustrează de asemenea în ce fel analiza geometrică și presupunerile cauzale se împletesc într-o demonstrație întortocheată, pe care Kepler o prezintă cu toată osteneala în *Astronomia Nova*. Nu este un loc favorabil căutării unor exemple simple despre cum inducția (pur și simplu) poate produce o retroducție.

Voelkel vrea, cu toate acestea, să construiască un argument mai puternic pentru a arăta ca pe un fapt istoric că un raționament cauzal a fost implicat în inferența despre elipsă a lui Kepler. Conform lui, faptul că raționamentul cauzal a fost „esențial" pentru determinarea orbitei corecte a lui Marte a fost „lucrul cel mai important de care Kepler încerca să îi convingă pe cititorii săi în *Astronomia Nova*." Mai mult, felul în care principiile cauzale sunt implicate în stabilirea particularităților *geometrice* ale orbitelor planetare este „în principal subiectul despre care tratează *Astronomia Nova*". Primul meu răspuns la aceasta, în mod previzibil, este de a sugera că dacă dependența inferenței eliptice de presupunerile cauzale anterioare este punctul specific al contribuției lui Kepler, atunci el a dat greș întrucâtva, având în vedere dezbaterea modernă pe care o provoacă chiar această problemă.

Dar chestiunea merge mai departe. Voelkel citează în sprijinul său *Introducerea* la *Astronomia Nova* în care se vorbește despre scopurile lucrării. Scopul pe care „l-am pus pe primul loc'", spune Kepler, este de a face ca aceste calcule geometrice „să corespundă fenomenelor cereşti". Apoi, este vorba de a „cerceta cauzele naturale ale mișcării". De la aceste cauze, el poate apoi formula „argumente clare" în favoarea superiorității sistemului copernican asupra celor două rivale, cel ptolemaic și cel Tychonic. În opinia mea, acesta este cel mai important lucru pe care Kepler speră să îl realizeze în *Astronomia Nova*. Doar presupunerile cauzale pot depăși impasul între cele trei rivale pe care undeva el le declară a fi „perfect echivalente" doar din considerente geometrice, adică în termenii unei conservări a fenomenelor. Aceasta este ceea ce *Fizica cerească bazată pe cauze* din subtitul cărții pare într-adevăr să sublinieze.

Dacă dependența de presupuneri cauzale anterioare ale derivării reale a proprietăților geometrice ale orbitei ar fi fost punctul principal susținut de Kepler, m-aș fi așteptat ca el să scoată în evidență acest aspect mai mult decât a făcut-o în cursul derivațiilor. De aici, sunt înclinat să cred că declarația pe care Voelkel o citează din *Introducere* pentru a demonstra că nici un calcul în afara celui bazat pe cauzele mișcării nu ar fi avut succes este un fel de reflecție prilejuită de ceea ce se poate citi într-o *Introducere*, mai mult decât stabilirea unui scop.

Ce a făcut ca elipsa să fie forma „corectă" a orbitei lui Marte în ochii lui Kepler? Bănuiesc că a fost convergența raționamentului fizic și geometric. Forma la care a ajuns a fost cea pe care el a crezut că o poate explica în mod cauzal, atât în ceea ce privește circularitatea sa, cât și devierile de la circularitate. Iar considerațiile fizice au servit drept ghid euristic pe acest drum. Dar mă întreb dacă el ar fi dorit să facă o afirmație mai puternică (despre care noi știm că ar fi din punct de vedere logic defectuoasă) că teza asupra elipsei depinde în final, în mod esențial, de adevărul anterior al legii privind raportul de inversă proporționalitate al distanței față de Soare. Cred că mai degrabă este a presupune că el se bazează pe o mult mai relaxată noțiune a consonanței „tuturor lucrurilor interconectate, implicate, și îmbinate".

George Smith își deschide comentariile cu o remarcă privind faptul că cea mai importantă realizare din *Principia* pare, în mintea lui Newton, a fi succesul său de neegalat în încercarea de a se dispensa de ipoteza cauzală; eșecul lui Newton în a găsi o cauză a gravitației l-a dezămagit „cu totul". Nu sunt prea sigur de asta, având în vedere continuele sale eforturi, până la a treia ediție a *Opticii* (1717), de a descoperi o astfel de cauză „pe care cu toată puterea o numim gravitație" (Newton, 1717, 1952, 351). Oricum, afirmația lui Smith folosește în mod implicit pentru a sublinia una din principalele concluzii ale tezei mele: cât de nepotrivită a fost lucrarea *Principia*, în consecință, pentru a folosi ca paradigmă pentru filosofia științei în general, pentru orice știință dincolo chiar de mecanică.

În al său comentariu constructiv, Smith pune în evidență două particularități ale lucrării *Principia*, care în opinia sa cer o atenție deosebită: rolul jucat de raționamentul *quam proxime* și statutul epistemic particular al celor trei Legi ale Mișcării. Asupra *quam proxime,* el are de făcut în același timp o remarcă limitată și una mult mai ambițioasă: mai întâi, că acesta (*quad proxime*) este crucial pentru a înțelege felul în care Newton a legat legile lui Kepler de legea sa asupra gravitației, iar apoi că aceasta a furnizat o strategie de cercetare și în final o formă de garanție epistemică care a mers dincolo de simplele declarații despre '"inducție".

Deci, mai întâi, revenim la Kepler. Newton era conștient că, deși exista un acord general printre astronomii epocii sale asupra formei eliptice a orbitelor planetare, ei nu cădeau de acord asupra poziției Soarelui în centru. Smith arată că Newton știa că pentru o orbită eliptică aproape circulară precum cea a lui Marte, inferența despre o forță invers-proporțională cu pătratul mărimii (sau chiar aproximativ invers-proporțională) nu funcționează dacă poziția Soarelui în centru este doar *quam proxime*. Deci, aceasta ar explica faptul curios că inferând legea inversei proporționalități din fenomenele planetare, Newton folosește doar *celelalte* două legi ale lui Kepler (legea ariei și a puterii 3/2), care produc o lege a inversei proporționalități, bazată pe *quam proxime,* dacă ele însele se bazau pe *quam proxime*; el nu recurge la legea elipsei. (Ciudat, totuși, el nu **spune** că acesta este motivul său.) De vreme ce precizia celorlalte două legi ale lui Kepler a fost contestată de alți astronomi din epoca lui Newton, adică aceștia ar fi putut, strict vorbind, fi încredințați să se bazeze doar pe *quam proxime*, ar fi rezultat că cel mai important lucru pe care Newton l-ar fi putut arăta pornind de la observațiile

planetare disponibile ar fi fost că legea inversei proporționalități se bazează pe *quam proxime*. Ceea ce el *ar fi putut*, în final, să arate.

Concluzia aceasta uimitoare este, sigur, nu cea pe care Newton însuși o spune explicit[3]. Ea lasă prețioasei legi a inversei-proproționalități o ipoteză. Smith preferă să spună că dacă o considerăm ca exactă (așa cum face Newton), „atunci când evidența arată că ea conține o mare aproximare", aceasta este o „strategie de cercetare", adică o afirmație pentru care este nevoie de o evidență ulterioară și pentru care este stabilită calea de a ajunge la această evidență. Aș descrie, diferit de modul în care o face Smith, consecințele pe care l-a avut asupra legilor lui Kepler faptul de a considera legea universală a inversei-proporționalități ca exactă. Dacă ultima lege se susține, aș spune, atunci se susțin și legile lui Kepler. Dar ele doar *descriu* orbitele planetare observabile *quam proxime*, cel puțin din două motive: perturbările interplanetare care derivă din legea gravitației precum și marjele de eroare ale observațiilor. Legile lui Kepler ar descrie exact observațiile numai dacă Soarele ar fi în repaus, dacă perturbările planetare ar fi neglijabile, dacă observațiile ar fi precise...

Smith, are însă o mai amplă critică a raționamentului *quam proxime* de un alt fel în *Principia*: faptul de a fi inițiat „un program continuu de cercetare în care discrepanțele între observație și cazurile speciale idealizate deduse din teoria gravitației ar produce continue dovezi care să sprijine acea teorie". „Discrepanță" nu este poate cel mai bun termen pentru a pune în lumină ceea ce era în mintea sa; o autentică discrepanță ar fi împotriva teoriei. În 2001b el preferă termenul „idealizare". Newton a *idealizat* în diferite feluri încercarea de a construi un argument extins pentru adevărul legii inversei-proporționalității. O idealizare în acest caz este o cerință care este postulată dacă 1. baza teoriei este corectă; 2. condițiile simplificate specificate în idealizare sunt, de fapt, realizate. O idealizare de acest fel nu era ceva nou; a fost dezvoltată de către Galilei.[4]

Scopul acestei simplificări este a face posibile calculele. Apoi, în cazurile favorabile, simplificările pot fi lăsate deoparte (Galilei a făcut distincția între cazurile în care se poate sau nu se poate face acest lucru.). Ceea ce i-a permis legea gravitației a lui Newton este a face ca această progresivă „de-idealizare", această renunțare la simplificările inițiale, să fie posibilă în multe cazuri, permițând un alt fel de aproximare prin faptul că arată felul în care perturbările care nu sunt luate în calcul (mișcarea Soarelui, interacțiunile planetare...), care ar putea, cel puțin în principiu, să fie luate în considerare. Părerea lui Smith este că aceasta oferă un suport puternic pentru ipoteza inițială dacă o asemenea corecție este verificată empiric chiar prin mijloacele ipotezei (legea gravitației în acest caz).

Forța epistemică a acestui fel de convergență a fost cu insistență subliniată în contextul dezbaterilor legate de realismul științific (a se vedea, spre exemplu, McMullin, 1968, 1996). Iar *Principia*, după cum afirmă Smith, a inițiat o serie de

---

[3] Nu sunt foarte convins că el era, de fapt, conștient de asta. Smith dezvoltă un argument mult mai complet într-o altă lucrare a sa (2001a). Dar este uneori riscant să concludem, chiar în cazul lui Newton, de la "el a avut mijloacele de a infera" la 'el a inferat'.

[4] Galilei a 'idealizat' în mod semnificativ; a se vedea McMullin 1985b.

dezvoltări ulterioare pline de succes ale succesorilor lui Newton. Dar a funcționat și ca o progresivă validare a ipotezelor cvasi-cauzale, nu în ultimul rând ca o inducție. Eventualul impact, așa cum susține corect Smith, a fost asupra felului în care se făcea știință, și nu asupra felului în care era descrisă știința în mod explicit, chiar de către Newton însuși.

Cealaltă temă principală analizată de Smith este statutul epistemic al celor trei legi ale mișcării stabilite de Newton. În primul rând, o negare. Smith presupune că sugestia mea că „axiomele pe care se construiește *Principia*" trebuie privite ca „o unică, extraordinară și complexă ipoteză" este destinată a include legea gravitației, și el are dreptate când susține că aceasta ar „face în mod radical neclară" diferența de statut logic între Legile mișcării și legea inversei-proporționalității. Prin „axiome" eu înțeleg cele 8 Definiții și cele 3 „Axiome sau Legi" care prefațează *Principia*; legea inversei-proporționalității în mod sigur nu este o parte a axiomelor, așa cum demonstrează întregul efort din Cartea 3 de a stabili garanții empirice cu ajutorul părții de început.

Smith crede că Newton ar fi vrut să recunoască faptul că secțiunea care cuprinde *Definițiile* și *Legile*, putea, în principiu, să „fie mai exactă, mai predispusă la excepții", în conformitate cu Legea a patra. Eu nu sunt de acord cu aceasta. Regula ar trebui să fie aplicată rezultatelor a ceea ce Newton numește inducție, legii inversei-proporții, de exemplu, cărora li se aplică o noțiune precum cea de exactitate sau excepție. Aș spune că Newton nu a văzut cu claritate cele trei Legi. Smith le vede, într-adevăr, ca „"ajungând atât de departe dincolo de evidența care ne e accesibilă" încât ar fi potrivit să li se atribuie statutul de '"ipoteze în/de lucru".

Cu toate că am fost singurul care a sugerat statutul ipotezei în acest context, aș înclina spre o caracterizare diferită. Urmând un laitmotiv kantian din noua carte a lui Michael Friedman, *Dynamics of Reason*, și ghidat de asemenea și de caracterizarea pe care Smith o face Legilor ca fiind de netestat prin ele însele, ci doar urmând raționamentul din *Principia*, aș sugera ca *Definițiile* și *Legile* să fie împreună considerate ca *principii constitutive*: ele permit un cadru matematic, de altminteri pur formal, pentru confruntarea experienței, ducând la formularea unor legi empirice precum cea a gravității.[5] În mod alternativ, ele fac posibil un *limbaj* în termenii căruia legile specifice bazate pe experientă pot fi apoi articulate. Rămâne, însă, o chestiune legată de felul în care limbajul *funcționează* pe termen lung, așa încât elementul ipotezei poate fi reintrodus. Limbajul lui Newton a funcționat foarte bine și încă o mai face. Dar chiar și acest limbaj a fost legat de o condiție *quam proxime*.

[5] Sunt, recunosc, îngrijorat de apropierea pe care Friedman o face între Kant, Carnap și Kuhn, și de denumirea 'relativivizat *a priori*' pe care el o atașează axiomelor lui Newton. Nici nu cred că structura cărții *Principia* poate da prilej unei '*dynamic of reason*', exceptând situația în care rațiunea ar trebui restrânsă la o singură și foarte specială parte a științei, mecanica. Dar apreciez că maniera sa de a caracteriza principiile constitutive în cazul lui Newton este foarte folositoare.

ALBERT EINSTEIN, FILOSOF AL ŞTIINŢEI*. I. STRUCTURA ŞTIINŢEI: TIPOLOGIA TEORIILOR ŞI ARHITECTONICA PROGRAMELOR ÎN FIZICA TEORETICĂ

ILIE PÂRVU

Abstract. The text displays Einstein's conception on the architectonic (the art of constructing systems) of theoretical physics. Einstein's ideas on the structure of theoretical physics, on the types of theories and architectonic of fundamental programs in science define – we believe – not only a general epistemologic conception on physics, but they also should represent the main framework of his meta-scientifical contributions, the main element that ensures their consistence and methodological stability.

„Nimeni nu trebuie să-şi închipuie că prin această teorie (teoria relativităţii generale –n.n.), sau prin oricare alta, marea creaţie a lui Newton ar putea fi înlăturată în sensul propriu al cuvântului. Ideile sale clare şi mari îşi vor păstra întotdeauna însemnătatea lor eminentă ca fundamenat al întregii noastre construcţii conceptuale moderne în domeniul filosofiei naturale".

A. Einstein, *Ce este teoria relativităţii* (1919)

„Nu am crescut în tradiţia kantiană, dar am ajuns să înţeleg abia mai târziu elementul cu adevărat preţios al acestei doctrine alături de erorile care sunt astăzi evidente. Acest element este exprimat prin propoziţia: «realul nu ne este dat, ci este pus ca problemă» (*nicht gegeben, sondern aufgegeben*) (ca o enigmă ce urmează a fi dezlegată. Aceasta înseamnă că există ceva de genul unui model conceptual pentru captarea a ceea are valabilitate interpresonală a cărui autoritate acestei se întemeiază în întregime pe verificarea lui. Acest model conceptual se referă tocmai la «real» (prin definiţie) şi orice altă întrebare cu privire la «natura realului» apare ca lipsită de conţint".

A. Einstein, *Note autobiografice* (1946)

1. INTRODUCERE

Albert Einstein este cel mai cunoscut fizician al epocii contemporane, iar după opiniile exprimate la sfârşitul mileniului trecut cea mai proeminentă personalitate a întregii istorii a ştiinţei. În acelaşi timp, Einstein a fost inclus într-o serie *Filosofi în viaţă* (şi a rămas singurul om de ştiinţă din această serie) care consacra definitiv personalităţile filosofice ale secolului al XX-lea. De aceea, pare îndreptăţită afirmaţia unui cunoscut exeget actual al operei lui Einstein: „Influenţa lui Einstein asupra filosofiei ştiinţei a secolului al XX-lea este comparabilă cu

---

* Studiu a apărut în Rev. Filos., LII, *5–6*, p. 681–701, Bucureşti, 2005.

influența sa asupra fizicii secolului al XX-lea" (D. Howard 2004:12). Şi totuşi, aserțiunea sa poate fi considerată riscantă, dacă ne gândim la faptul că lucrările de filosofia științei şi ideile sale novatoare lipsesc aproape complet din antologiile contemporane sau din marile sinteze ale domeniului. Există doar un grup restrîns de fizicieni interesați de probleme ale fundamentelor şi filosofi ai fizicii care au încercat să dezvăluie specificul şi importanța contribuțiilor lui Einstein în epistemologie, „știința filosofilor", cum a fost aceasta numită uneori.

Contribuțiile filosofice ale lui Einstein sunt prezente în studii devenite clasice, cum ar fi: *Geometrie und Erfahrung* (1921), *On the Method of Theoretical Physics* (1933), *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?* (cu B. Podolsky şi N. Rosen), (1935), *Physik und Realität* (1936), *Quantum Mechanik und Realitat* (1948); la acestea se adaugă şi ideile filosofice prezentate în *Note Autobiografice* (*Autobiographisches*), (1946) şi *Observații asupra eseurilor reunite în acest volum* (*Bemerkungen zu den in diesem Bande vereignigten Arbeiten*), (1949), scrise pentru volumul *Albert Einstein: Philosopher-Scientist,* editat de P.A. Schilpp în seria amintită. Importante reflecții filosofice sunt prezente şi în eseurile sale asupra unor oameni de știință sau filosofi (Newton, Kepler, Maxwell, Max Planck, E. Mach, B. Russell ş.a.), în numeroasele sale intervenții semi-publicistice sau în corespondența sa științifică. După cum se accentuează tot mai mult în ultima vreme, dincolo ideile prezente în eseurile sale, „acțiunea filosofică" a operei lui Einstein trebuie căutată în primul rând în înseşi teoriile fizice construite de el, devenite domenii ale investigației filosofice „locale", adevărate medii ale cercetării fundaționale în știință şi filosofie. Studiul filosofic al științei devine, prin Einstein, o componentă a teoriilor fundamentale ale acesteia; el se desfăşoară în interiorul lor şi folosind instrumentele lor conceptuale şi metodologice. Asimilarea dificilă a acestei perspective în filosofia științei, dominată încă de abordarea general-abstractă a problemelor epistemologice, adesea fără nici o relevanță pentru „știința reală" (*armchair philosophy*, cum a fost numită această filosofare asupra unor modele suprasimplificate ale științei), explică în parte prezența redusă a referințelor la operele şi ideile lui Einstein în lucrările standard ale metaştiinței.

Teoriile fizice ale lui Einstein aparțin unei tendințe contemporane din știință de a-şi integra la nivelul teoriilor ei fundamentale o dimensiune metateoretică explicită, de a tematiza imanent problemele filosofice generate de cercetarea efectivă. Mecanica cuantică, gramatica universală, teoria generală a evoluției, teoria matematică a categoriilor, pentru a da doar câteva exemple, sunt astăzi locurile eminente ale cercetării filosofice, domenii ale elaborării şi experimentării unor noi scheme conceptuale generale şi ale unor principii metafizice şi epistemologice. Această nouă practică științifică şi filosofică a fost ilustrată, pe lângă Einstein, şi de alți creatori la nivel fundamental în știința contemporană: N. Bohr, W. Heisenberg, E. Schrödinger, H. Poincaré, D. Hilbert, L.E.J. Brouwer, E. Mayr, R. Thom ş.a.

Această transformare a fizicii în mediu şi instrument al cercetării filosofice, ilustrată eminent de teoriile lui Einstein, în care fizica nu este doar un „domeniu de aplicare" a unor idei filosofice, ci însuşi laboratorul cercetării filosofice originare,

se explică prin intrarea fizicii într-un stadiu de dezvoltare caracterizat printr-un tip de elaborare teoretică în care cooperarea epistemologiei cu știința devine esențială: este vorba de trecerea acestei discipline în stadiul de „disciplină formală", în cadrul căreia cercetarea este dominată de teoriile de tip structural-abstract (teorii formale), cărora le lipsește o legătură logică directă cu experiența, iar ordinea relației formalism-interpretare este inversată: mai întâi se constituie un formalism (dotat cel mult cu o „interpretare minimală". Teoriile formale sunt prezente în primele decenii ale secolului al XX-lea atât în fizică și matematică (Hilbert, Einstein) căruia i se caută apoi interpretări relevante, (Heisenberg, Eddington, Pascual Jordan ș.a.), cât și în filosofie: E. Husserl (*Logische Untersuchungen*, *Formale und transzendentale Logik*), L. Wittgenstein (*Tractatus logico-Philosophicus*), R. Carnap (*Der logische Aufbau der Welt*, *Logische Syntax der Sprache*). Operele acestor filosofi sunt astăzi considerate paradigmele filosofiei contemporane, ele dominând stilistic întreaga arhitectură și dezvoltare a filosofiei actuale.

Acest nou stil al teoretizării, al construcției teoriilor „de sus în jos" (*top-down*), pus de unii în seama lui Einstein însuși (Cheng Ning Yang, 1980:500), este cel care trebuie considerat atât fundalul, cât și elementul generator ultim al contribuțiilor lui Einstein în filosofia științei. Faptul că aceste teorii formale, devenite nuclee sau fundamente ale unor vaste programe sau sisteme științifice, reprezintă locul cercetării fundaționale în știință, explică într-o măsură semnificativă specificul ideilor și argumentelor lui Einstein din cercetarea critică a fundamentelor cunoașterii. În cadrul și în legătură cu aceste teorii fundamentale de tip structural-formal sunt formulate conceptele și principiile epistemologice noi, ca și argumentele „fundaționale" ale lui Einstein; ele reprezintă mediul noului tip de „analiză epistemologică" atât de performantă și densă de consecințe științifice, sursă a unor mari inovații teoretice. Ele reprezintă în același timp „creuzetul" în care s-au topit eventualele influențe ale unor filosofi ai științei asupra creației lui Einstein.

Acest reper esențial al cercetării filosofiei științei a lui Einstein ne poate face să înțelegem unele particularități ale ideilor formulate în mod explicit în studiile sale. Astfel, se poate observa că aceste idei ni se prezintă într-o mare varietate de forme care adesea desfid clasificările filosofiei „standard" a științei: Principii epistemologice și criterii metodologice, formulate fie în termeni „exotici" („frumusețea matematică", „naturalețea" etc.), fie prezentate direct prin concepte și cerințe matematice sau ale fizicii teoretice (invarianța, covarianța, condiții grupal-teoretice, separabilitatea, localizarea etc.), toate servind unei originale „critici a științei la nivel fundamental"; cerințe metateoretice, condiții de adecvare și acceptabilitate pentru fundamentele sistemelor teoretice, analize conceptuale „creative", experimente imaginare ca părți constituente ale unor complexe argumente fundaționale (numite uneori „argumente epistemologice"), și nu în ultimul rând formularea unor probleme și dificultăți ale construcțiilor conceptuale ce pretind statut de teorii pe care să se întemeieze mari programe în fizica teoretică (paradoxul EPR, „hole argument" ș.a.), care au determinat esențial „agenda" cercetării fundaționale fizice și filosofice pentru un întreg secol. În altă ordine de idei, concepțiile filosofice ale lui Einstein au fost formulate în contexte științifice reale, ca examinări reflexive ale principiilor fundamentale ale unor programe de

cercetare, ele fiind implicate în decizii asupra acceptării unor direcții majore ale dezvoltării fizicii; de aceea ele nu apar în formulări „abstracte", ilustrate, eventual, cu modele supra-simplificate ale științei. Pe scurt, se poate afirma că filosofia științei a lui Einstein este un exemplu semnificativ pentru o filosofie a științei *reale*, și nu al unei speculații detașate complet de practica efectivă a cercetării la nivel fundamental.

2. IDEEA DE PROGRAM FUNDAȚIONAL ȘI TIPOLOGIA TEORIILOR FIZICE

După aceste considerații generale asupra filosofiei științei a lui Einstein vom prezenta în continuare concepția sa asupra arhitectonicii (arta construcției sistemelor) fizicii teoretice. Ideile exprimate de Einstein asupra structurii fizicii teoretice, asupra tipologiei teoriilor și a arhitectonicii programelor fundamentale în știință definesc, în opinia noastră, nu numai o concepție epistemologică generală originală asupra fizicii, dar ele trebuie să reprezinte și cadrul de referință al tuturor contribuțiilor lui particulare în meta-știință, elementul nuclear care le asigură coerența și stabilitatea metodologică. Aceste idei constituie în primul rând „principiile" care au orientat cercetarea lui Einstein la nivel fundamental în fizică, fiind implicate în deciziile lui metodologice strategice și în critica epistemologică a științei. Einstein a urmat explicit aceste principii în determinarea formei epistemologice a teoriilor sale; ca urmare, ele reprezintă în mare măsură contribuția lui Einstein la determinarea „acțiunii filosofice" a teoriei relativității. Einstein a construit teoria relativității având conștiința epistemologică deplină a statutului ei de teorie fundamentală, a cărei edificare urma să răspundă unei adânci crize în știința naturii. De aceea el și-a asumat responsabilitatea metafizică pe care o implică o asemenea cercetare fundațională:

„Într-o epocă cum este a noastră, când experiența ne obligă să căutăm o bază nouă, mai solidă, fizicianul nu poate să lase pur și simplu în seama filosofiei examinarea critică a fundamentelor teoretice, căci numai el cunoaște și simte cel mai bine punctul nevralgic; căutând un nou fundament, el trebuie să se edifice cât mai bine asupra justificării și necesității conceptelor pe care le folosește" (Einstein, 1996:99).

Vom prezenta în continuare viziunea lui Einstein asupra arhitectonicii fizicii teoretice așa cum s-a instanțiat aceasta în construcția și structura argumentativă a teoriei relativității. Conceptul esențial prin care Einstein formulează structura internă și semnificația epistemologică a teoriei relativității este acela de *program fundațional formal,* program teoretic constituit pe baza unui principiu formal general. El reprezintă inovația general teoretică a lui Einstein, care poate da seama în același timp de orientarea gândirii sale în știința naturii, dar și de modul special în care considera el că se poate ajunge la elaborarea unor fundamente unificate ale întregii filosofii naturale.

Filosofia științei a lui Einstein este produsul metateoretic al transformării revoluționare a fizicii pe care a inițiat-o Einstein prin teoria relativității. Ea nu este

o reflecție ulterioară abstract-speculativă asupra unei științe deja constituite, aflată într-o stare pe care Thomas Kuhn o numea „știință normală", sigură în privința fundamentelor și a metodologiei ei, având de soluționat doar probleme de tip *puzzle*. Dimpotrivă, ea a fost formulată ca un aspect necesar, imanent al unei cercetări extraordinare, a căutării unor noi fundamente teoretice pentru știința naturii. Filosofia științei a lui Einstein este programul teoretic-epistemologic al unei științe revoluționare, ea fiind temeiul opțiunilor care au orientat efectiv cercetarea sa în rezolvarea dificultăților cu care se confrunta fizica la începutul secolului al XX-lea.

Profund revoluționară, filosofia științei a lui Einstein este în același timp adânc conservativă. Ea păstrează ca un caz-limită, dar pe care-l convertește într-un *a priori* metodologic permanent, paradigmele esențiale ale modernității teoretice, așa cum au fost ele determinate prin operele lui Newton și Kant, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, respectiv, *Critica rațiunii pure*. De altfel, aș îndrăzni să spun că Newton, Kant și Einstein reprezintă pilonii arhitectonicii teoretice (ai artei construcției teoriilor) a științei naturii în genere.

Pe Newton, Einstein îl continuă atât prin strădania căutării a unor fundamente unitare pentru filosofia naturală, cât și prin ideea că unitatea de organizare, evoluție și evaluare critică a științei o reprezintă nu teoria, ci o entitate superioară, programul teoretic. Prezentă în *Principia* lui Newton ca structură imanentă a operei, ideea de program teoretic își găsește formularea epistemologică explicită în opera lui Einstein, ca o generalizare rațională a tentativelor moderne de construcție a fizicii pe fundamente unitare, programul mecanicist newtonian, programul teoriei câmpului al lui Maxwell și programul energeticii. Două aspecte decisive ale programului newtonian în filosofia naturală se regăsesc generalizate în fizica lui Einstein: ideea organizării științei pe niveluri teoretice distincte, fiecare nivel al programului conținând teorii cu statut epistemologic ireductibil (ceea ce va numi Einstein, „stratificarea sistemului științei"), și logica derivării și universalizării celei mai importante legi din întregul sistem teoretic (cunoscuta „derivare din fenomene" a legii atracției universale). În privința formei particulare a programului relativității, ca o cercetare fundamentală (fundațională) pe baza unui principiu formal general, aceasta își poate găsi modelul originar în filosofia transcendentală a lui Immanuel Kant. Acesta a inaugurat în cunoașterea teoretică o modalitate de construcție și justificare a științei în care principiile acesteia sunt necesare și au universalitate strictă întrucât sunt principii formal-transcendentale: ele formulează însești condițiile de posibilitate ale experienței și, ca urmare, conform teoremei centrale a *Criticii rațiunii pure*, și condiții de posibililate ale obiectelor experienței. Acest cadru transcendental al cercetării permite înțelegerea articulării complexe a teoretizării și, mai ales, natura constructivă a inferenței științifice. Pe Newton și Kant deopotrivă, Einstein îi continuă prin încercarea de a unifica fizica cu filosofia în cadrul unui program de cercetare fundațională, pentru care uneori se folosește expresia newtoniană „natural philosophy".

Examinarea din această perspectivă a filosofiei științei a lui Einstein ne permite să depășim unele modalități în care sunt prezentate ideile și contribuțiile sale metateoretice. Astfel, D. Howard consideră filosofia științei a lui Einstein o

„sinteză originală a unor elemente scoase din surse atât de diverse cum sunt neokantianismul, convenționalismul, și empirismul logic, caracterul ei distinctiv fiind combinația nouă a realismului cu holismul, o formă indeterminaționistă de convenționalism" (2004:1). Ideea sintezei originale a unor elemente de proveniență atât de diferită, pe lângă faptul că situează la un nivel inferior contribuția filosofică a lui Einstein, o detașează artificial de mediul ei generator, cercetarea fundamentală în fizica teoretică, înscriind-o în seria de produse ale filosofiei „convenționale" a științei. Ideile lui Einstein, în ciuda „preluărilor" (rareori marcate) și a influențelor resimțite au fost elaborate nu prin studierea academică a unor filosofi ai științei, ale căror concepții „descoperea" că sunt instrumentale în cercetarea propriu-zisă; ele au fost formulate în procesul real al construcției și testării științei, proces revoluționar de reașezare a întregii științe a naturii pe noi fundamente.

În altă ordine de idei, prima contribuție filosofică pusă în seama lui Einstein se referă la faptul că el ar fi fost primul savant-epistemolog care a formulat explicit modelul ipotetico-deductiv al științei. Acesta s-ar opune modelului categorico-deductiv (clasic, raționalist) al științei, prin natura ipotetică acordată axiomelor teoriei (fiind însă menținută organizarea logic-deductivă a sistemului teoretic), dar mai ales viziunii inductiviste, considerată de Einstein „eroarea filosofică a secolului al XIX-lea", prin negarea unei „căi logice" („abstractive") de la experiență la postulatele fundamentale ale sistemului teoretic, dar menținându-se necesitatea întemeierii întregului sistem teoretic pe datele experienței. Deși concepția lui Einstein asupra științei poate fi încadrată viziunii general epistemologice ipotetico-deductive, perspectiva sa asupra teoriilor fizice este mult mai complexă decât cea propusă de așa-numitul model ipotetico-deductiv al teoriilor științifice. Trebuie să subliniem că în filosofia științei se distinge între concepția ipotetică deductivă ca viziune epistemologică generală asupra întemeierii cunoașterii în raport cu experiența și modelul ipotetico-deductiv al structurii inferențiale a teoriilor. Cele două niveluri de examinare a științei nu sunt identice structural și funcțional. Primul ține de o viziune generală asupra naturii științei, de o concepție asupra statutului principiilor fundamentale ale sistemului științific (acestea nu mai sunt considerate axiome self-evidente, adevăruri în sine, acceptate anterior sistemului teoretic etc., ci ipoteze întemeiate pe consecințele întregului sistem teoretic), concepție epistemologică compatibilă cu mai multe modele metateoretice ale structurii și funcționării sistemelor teoretice; al doilea construiește tocmai asemenea modele particulare ale structurii logice ale teoriilor fizice și ale modului în care se constituie referința obiectivă și adevărul lor empiric.

Dacă avem în vedere acest ultim nivel al analizei științei, concepția lui Einstein nu aparține modelulului ipotetico-deductiv al teoriilor. În primul rând, se poate observa că, pentru Einstein, nu există un pattern logic unic al teoriilor, lucru acceptat cel puțin tacit de susținătorii modelului ipotetico-deductiv al teoriilor. Einstein susține mai degrabă existența unor tipuri de teorii cu structuri logice, statut epistemologic și cerințe metodologice distincte, propunând scheme de clasificare a teoriilor care depind esențial de domeniile în care sunt formulate teoriile sau de funcțiile pe care acestea le îndeplinesc în strategii și organizări complexe ale cercetării. În al doilea rând, subsumarea teoriei științei a lui Einstein

la modelul ipotetico-deductiv al teoriilor nu poate da seama de complexitatea structurală şi inferenţială a ştiinţei, aşa cum cum este gândită de Einstein şi cum este reprezentată de teoria relativităţii. Pentru Einstein, arhitectura teoretică a ştiinţei implică ceea ce el numeşte „stratificarea sistemului ştiinţei", organizarea lui pe niveluri de abstracţie cu metodologii distincte. Între aceste niveluri nu există o simplă relaţie logică deductivă (sau abstractiv-inductivă), medierea lor fiind mai degrabă realizată prin construirea unor modele sau teorii intermediare, care „proiectează" legile formale ale teoriei cadru a unui vast program ştiinţific într-un domeniu particular al realităţii fizice în vederea articulării unor legi speciale ale naturii, formulate în teorii specifice acestui domeniu. Această caracteristică a sistemului teoretic „de tip-Einstein" este corelată cu viziunea constructivă asupra ştiinţei, absentă în modelul ipotetico-deductiv, marcat de un „logicism" speculativ. Legile speciale din ştiinţa reală nu sunt simple instanţieri logice (consecinţe particulare) ale legilor teoriilor abstracte care organizează şi întemeiază ample programe de cercetare; mai degrabă ele se obţin printr-un efort constructiv, desfăşurat sub auspiciile principiului formal al teoriei-cadru ca un principiu regulativ, efort ce presupune însă edificarea unei teorii mediatoare care introduce o mulţime de supoziţii suplimentare, nederivabile logic din teoria-cadru a programului.

În aceeaşi ordine de idei, modelul ipotetico-deductiv acordă „principiilor" teoriilor acelaşi statut de premise ale derivării logice a unor propoziţii particulare, de „ipoteze" care-şi justifică validitatea prin confirmarea empirică a acestor consecinţe logice formulate exclusiv în termeni empirici, indiferent de nivelul de abstracţie şi de funcţionalitatea ştiinţifică a acestor teorii. Pentru Einstein, cum vom vedea, principiile teoriei formale au alt statut decât acela al legilor prin care se formulează generalităţile unui domeniu determinat. Ele vor trebui „demonstrate transcendental" printr-un procedeu care le justifică natura lor de principii, adevărul lor „transcendental" şi nu adevărul lor empiric. (Iar dacă vom considera o teorie în sine, în cadrul ei Einstein distinge în mulţimea postulatelor anumite principii care au rol organizaţional de alte postulate care servesc drept ipoteze specifice pentru structurarea deductivă a teoriei.) Dacă Einstein afirmă în repetate rânduri că „baza axiomatică a fizicii teoretice nu poate fi derivată din experienţă, fiind eronată ideea fizicienilor din secolul al XIX-lea după care „noţiunile de bază şi legile fundamentale ale fizicii ar putea fi deduse din experienţă prin «abstracţie», adică pe o cale logică" (Einstein, 1996:75), aceasta nu exclude, în viziunea sa, o altă modalitate de a invoca relaţia principiilor fundamentale ale sistemelor teoretice cu experienţa, una de ordin transcendental; acestea devin, cum vom vedea, prin „ridicarea" unor regularităţi empirice raţional generalizate la rangul de postulate fundamentale, condiţii structurale de posibilitate pentru legile speciale ale naturii.

În ceea ce priveşte structura inferenţială a teoriilor, pentru Einstein aceasta nu poate fi reprezentată realist printr-o simplă relaţie de consecinţă logică. Atît teoriile cadru de natură abstract-structurală (teorii formale), cât şi teoriile speciale din fizică au o „structură argumentativă" complexă, ce presupune două părţi, una analitică, în care se ajunge la formularea postulatelor fundamentale, şi una sintetică în care se articulează constructiv aplicaţiile intenţionate ale structurilor

generale. În cadrul ambelor părți se întâlnește o mare varietate de strategii „inferențiale", care implică pe lângă deducții logice standardizate matematic, construcția unor modele, examinarea unor experimente imaginare, formularea unor ipoteze, aproximări, cercetarea unor diagrame (raționamente diagramatice) etc. Toate acestea sunt expresii genuine ale constructivismului științei reale, care nu poate fi reprezentat corect de modelul ipotetico-deductiv al teoriilor. În ultimă analiză, prezentarea filosofiei științei a lui Einstein ca model ipotetico-deductiv al teoriilor proiectează concepția sa asupra științei, care s-a constituit în procesul examinării critice a științei naturii în vederea rezolvării unor probleme a fundamentelor acesteia, într-o filosofie generală a științei, speculativ-logicistă. Ideile lui Einstein se înscriu în alt tip de discurs epistemologic; ele participă la o cercetare fundațională orientată de probleme reale, care poate admite schimbări de viziune fără a-și pierde continuitatea și coerența.

Există, neîndoielnic, formulări ale lui Einstein care ar face plauzibilă interpretarea filosofiei sale a fizicii în acord cu perspectiva ipotetico-deductivă asupra teoriilor. Astfel, în Metoda fizicii teoretice, Einstein scrie:

„Un sistem încheiat al fizicii teoretice este alcătuit din concepte, legi fundamentale, presupuse a fi valabile pentru aceste concepte și din concluzii obținute prin deducție logică. Tocmai aceste concluzii sunt cele care trebuie să corespundă experiențelor noastre individuale" (Einstein, 1996:73).

Cum vom vedea, asemenea formulări schematice, prezintă mai degrabă „degenerat" ideea de „sistem al fizicii teoretice", decât redau conținutul modelului ipotetico-deductiv al teoriilor. În acest sens sunt semnificative unele aserțiuni prin care Einstein prefigurează abordarea model-teoretică (non-propozițională) a științei. Nu-i mai puțin adevărat că putem găsi în lucrările lui Einstein formulări care par a anticipa și a spijini modul în care empirismul logic (Carnap, Hempel, Reichenbach) a înțeles relația dintre conceptele fundamentale („teoretice") și datele de experiență prin așa-numitele reguli de corespondență. În *Fizica și realitatea*, Einstein discuta în termeni aparent împrumutați filosofiei analitice a științei despre caracterul „definițional" sau „asertiv" al propozițiilor care leagă conceptele fundamantale ale sistemului științei de conceptele de observație, numite de Einstein „concepte primare". Și tot aici, Einstein pare a se angaja constructiv în soluționarea unei probleme interne a modelului empirist-logic (standard) al teoriilor, aceea care privește statutul logico-epistemologic al legilor teoretice, definită în cadrul acestui model prin alternativa definiții-legi ale naturii:

„Care dintre propoziții trebuie considerate drept definiții și care drept legi ale naturii, aceasta depinde în mare măsură de formularea aleasă; o atare diferențiere este însă cu adevărat necesară numai atunci când vrem să aflăm în ce măsură întregul sistem conceptual considerat posedă, din punct de vedere fizic, un conținut" (Einstein, 1996:102).

Soluția lui Einstein (de fapt, primul care a formulat-o a fost G. Frege, în singurul său studiu care nu este consacrat problemelor de logică sau fundamente ale matematicii, ci legii inerției în fizica clasică) este următoarea: nu în cadrul unei teorii ca atare (care are o structură covariantă), ci al unei formulări determinate a

ei, corelată cu un sistem de coordonate particular etc., care fixează anumite dependențe ontologice, se poate decide asupra statutului principiilor. Numai atunci când luăm în considerare formulările speciale ale teoriilor putem decide asupra angajărilor lor existențiale (vezi și L. Sklar, 2000).

Și totuși, dacă vom considera explicațiile lui Einstein ca oferind nu doar o imagine globală asupra științei (modelul ipotetico-deductiv ca viziune epistemologică generală, produs al filosofiei generale a științei), lucru care nu-l interesa pe el în mod esențial, ci ca o teorie a teoriilor, ca reconstrucție logică a metodologiei teoriilor fizice după imaginea ipotetico-deductivă a structurii lor argumentative, vom simplifica pînă la denaturare ideile lui Einstein, dar mai ales nu vom înțelege creațiile sale teoretice și logica lor inferențială. Cauza acestui fapt este aceea că analizele empirist-logice cu distilatul lor epistemologic, modelul ipotetico-deductiv, își au sorgintea într-o altă raportare la știință (abstract-speculativă) decît cea caracteristică cercetărilor fundaționale ale lui Einstein în „filosofia naturală".

Concepția lui Einstein asupra teoretizării fizice, situată la nivelul cercetării fundamentale, este astfel mult mai diferențiată și complexă decât cea articulată de modelul ipotetico-deductiv al teoriilor. De fapt, în locul teoriei (așa cum era caracterizată structural și metodologic de Carnap sau Popper), Einstein propune o altă idee pentru a reprezenta unitatea epistemică minimală, unitatea de organizare, evoluție și critică a științei (denumită, alternativ, „program în știința teoretică" sau „sistem teoretic al fizicii", respectiv, „sistem al fizicii teoretice"), a cărei structură argumentativă nu are nimic în comun cu modelul ipotetico-deductiv al teoriilor. Acesta reprezintă o arhitectură teoretică, un complex integrat de teorii (înțelese în sensul comun al termenului), fiecare având statut epistemologic și funcții diferite, sistemul lor constituindu-se într-o strategie de cercetare cu o metodologie *sui generis*. Numai raportându-ne la acest concept epistemologic central al lui Einstein, care exprimă cel mai clar modul în care el concepea structura, dinamica și progresul științei, vom înțelege alte idei metateoretice care au fost formulate în cadrul cercetărilor fundaționale ale lui Einstein. Vom încerca în continuare să arătăm modul în care conceptul lui Einstein de „program științific" (a cărui structură detaliată am prezentat-o în lucrarea noastră *Arhitectura existenței*, 1991) ne permite să înțelegem tipologia teoriilor pe care a formulat-o Einstein, devenită de abia în ultimii ani obiect de cercetare pentru filoosofii științei. Astfel, Einstein distinge, în contexte diferite și invocând funcționalitatea diferită a construcțiilor teoretice între: (i) teorii fundamentale și teorii fenomenologice, distincție formulată uneori ca o deosebire între „fizica teoretică ca structură deductivă" și „fizica fenomenologică" ca un set de „legi generale izolate abstrase din experiență"; (ii) teorii formale (sau „scheme de teorii", „teorii generale") și „teorii propriu-zise"; (iii) teorii ale fizicii teoretice și teorii ale fizicii experimentale; (iv) teorii-principii (*Prinzip-Theorien*) și teorii constructive, aceasta fiind considerată cea mai importantă și originală contribuție a lui Einstein în filosofia științei (Howard, 2004). În plus, așa cum am arătat, Einstein distinge între teorie și formulările alternative ale teoriilor, și între o teorie în sens complet (un „sistem

închis") şi „formularea preliminară a teoriei", ca o interpretare minimală care conduce procesul constructiv în ştiinţă.

Distincţia dintre teoriile-principii şi teoriile constructive a fost cel mai clar formulată în 1919 în articolul din „The London Times" cu titlul iniţial „My Theory", inclus în culegerea „Mein Weltbild" sub titlul „Was ist Relativitatstheorie". Teoriile constructive, cel mai des întâlnite în ştiinţă, scrie Einstein, „încearcă să construiască o imagine (sau model, *Bild* – n.n.) a fenomenelor pornind de la o schemă formală relativ simplă, pusă la bază. Astfel, teoria cinetică a gazelor încearcă să reducă fenomenele mecanice, termice şi de difuziune la mişcări ale moleculelor, adică să le construiască pe baza ipotezei mişcării moleculare. Când se spune că s-a reuşit să se facă inteligibil un grup de procese naturale, prin aceasta se înţelege întotdeauna că s-a găsit o teorie constructivă ce cuprinde procesele respective" (Einstein, 1996:91). Teoriile-principii, consideră Einstein, „nu folosesc metoda sintetică, ci metoda analitică. Punctul de plecare şi baza nu sunt constituite de elemente de construcţie ipotetice, ci de însuşiri generale ale proceselor naturale, descoperite empiric, principii, din care decurg apoi criteriile formulate matematic, ce trebuie satisfăcute de procesele individuale, respectiv de imaginile lor teoretice. Astfel, pornind de la rezultatul empiric general că un perpetuum mobile este imposibil, termodinamica încearcă să stablească pe căi analitice condiţiile pe care procesele individuale trebuie să le satisfacă" (92).

Einstein oferă în continuare o caracterizare comparativă a celor două tipuri de teorii: „Avantajul teoriilor constructive îl conferă completitudinea, capacitatea de adaptare şi intuitivitatea, în timp ce avantajul teoriilor-principii constă în perfecţiunea logică şi siguranţa fundamentelor" (92). Pornind de la exemplele citate de Einstein şi de la alte consideraţii ale lui, această caracterizare poate fi detaliată (vezi F. Flores, 1999).

Primul aspect priveşte ceea ce Einstein numeşte „punctul de plecare al teoretizării". La baza teoriilor-principii se află „caracteristici generale ale proceselor naturale" exprimate ca principii sau postulate ale teoriei, numite nu întâmplător şi „principii formale generale". Exemple: imposibilitatea mişcării perpetue, ca „fapt universal experimentat"; principiul relativităţii; legea inerţiei a lui Galilei. Pe de altă parte, la baza teoriilor constructive se află „constituenţi ipotetici", al căror comportament combinat dă naştere fenomenelor observate pe care vrem să le explicăm; iar „schema formală" ale cărei materiale de operare sunt aceste entităţi teoretice reprezintă un model de interacţiune elementară (de acţiune cauzală sau de combinare elementară) ce poate explica modul de constituire a entităţilor complexe. Ca exemple pentru tipul de teorii-principii, Einstein indică termodinamica, teoria relativităţii, specială şi generală. La acestea, J. Bub adaugă şi mecanica cuantică (J. Bub, 1999).

Aşa cum arată Fr. Flores, cele două tipuri de teorii diferă esenţialmente, în al doilea rând, la nivelul ontologiilor asumate: „Teoriile constructive postulează existenţa unor «entităţi» (cu proprietăţi specifice), în timp ce teoriile–principii

postulează principii fizice generale care guvernează comportamatul materiei" (Flores, 1999:125). Acelaşi autor sugerează că, dacă am adopta termenii discuţiilor actuale asupra „realismului ştiinţific", teoriilor constructive le corespunde „realismul faţă de entităţi" (*entity realism*), în timp ce teoriilor-principii le corespunde „realismul faţă de legi" (*nomological realism*).

3. O DEMONSTRAŢIE TRANSCENDENTAL-MATEMATICĂ A PRINCIPIULUI RELATIVITĂŢII?

Între teoriile-principii şi teoriile constructive există şi o remarcabilă deosebire epistemologică: ea vizează îndeosebi modul în care se ajunge la punctele de plecare ale structurii teoretice. Punctele de plecare ale teoriilor-principii sunt prezentate de Einstein într-o multiplă ipostază: „ipoteze fundamentale (...) sugerate de însăşi lumea experienţei" (1996:115); „însuşiri generale ale fenomenelor fizice descoperite empiric", legi empirice ridicate la rangul de principii (115); „principii generale ce pot fi stabile în mod precis în măsura în care el [cercetătorul naturii – n.n.] desluşeşte anumite trăsături generale în complexe mai mari de fapte ale experienţei" (1996:16); postulate sau principii ale organizării, rezultate prin „ridicarea (...) unei conjecturi la rangul de postulat", cum scria în memoriul originar al teoriei relativităţii, *Asupra electrodinamicii corpurilor în mişcare*.

Această prezentare a principiilor teoriei relativităţii i-a condus pe unii filosofi ai ştiinţei să le acorde mai degrabă statutul de meta-legi (J. Earman, K. Brown). Conjecturi, principii, postulate, metalegi. Care este, de fapt statutul punctelor de plecare ale teoriilor de principii şi care este logica justificării lor? Ca răspuns la aceste întrebări s-au formulat mai multe alternative interpretative; cele mai importante dintre acestea consideră că principiile teoriei relativităţii sunt idealizări raţionale ale unor fapte experimentale, idealizări care depăşesc datele de observaţie, la care Einstein se referea prin expresia „ridicarea" uneri generalizări empirice la „statutul de postulat"; principiile teoriei, scria Einstein, sunt „sugerate" de experienţă, dar ele nu se obţin inductiv din datele de observaţie; ele sunt „axiome ipotetice" (1996:115) a căror speranţă în confirmarea empirică s-ar baza esenţialmente pe rolul lor euristic în determinarea unor constrângei matematice asupra formei legilor naturii. O altă interpretare (J. Norton, 2005) consideră că „propoziţiile fundaţionale" ale teoriei relativităţii au rezultat în urma unei analize conceptuale prin care Einstein a încercat să depăşească o dificultate internă a electromagnetismului lui Maxwell. Dovezi în această direcţie ne sunt oferite de preambulul care prefaţează secţiunea principală (cinematica) a memoriului lui Einstein din 1905 asupra „relativizării" teoriei electromagnetice, care porneşte de la asimetriile la care conduce electrodinamica lui Maxwell atunci când este aplicată la corpurile în mişcare, „asimetrii, care, scrie Einstein, nu par a fi inerente fenomenelor".

În continuare vom propune o interpretare cvasi-kantiană a statutului şi a logicii întemeierii principiului relativităţii. Aceasta reprezintă o reconstrucţie raţională a demersului teoretic al lui Einstein din opera originală în care a fost formulată teoria, care se bazează însă şi pe câteva remarci metodologice ale lui, prezente în diferite lucrări ştiinţifice sau filosofice. Ca idee orientativă a acestei interpretări poate fi considerată aserţiunea lui Einstein, conform căreia, în construcţia teoriei relativităţii urmând modelul clasic al termodinamicii, „a fost necesar ca validitatea legii constanţei vitezei luminii să fie ridicată la rangul de principiu pentru toate sistemele inerţiale" (1996:115). Ce implică această „transformare" a unei legi experimentale în principiu? În studiul din 1905 care inaugura teoria relativităţii, Einstein scria: exemplele experimentale sugerau că „aşa cum s-a arătat pentru ordinul întîi al mărimilor mici, aceleaşi legi ale electrodinamicii şi opticii vor fi valide pentru toate sistemele de referinţă pentru care ecuaţiile mecanicii sunt valabile. Noi vom ridica această conjectură (al cărei conţinut va fi numit în continuare Principiul Relativităţii) la statutul de postulat, şi vom introduce de asemenea un alt postulat, care este numai în aparenţă ireconciliabil cu primul, şi anume, că lumina se propagă întotdeauna în spaţiul vid cu o viteză determinată *c* care este independentă de starea de mişcare a corpului emiţător. Cele două postulate sunt suficiente pentru obţinerea unei teorii simple şi consistente a electrodinamicii corpurilor în mişcare bazată pe electrodinamica lui Maxwell a corpurilor staţionare".

În reconstrucţia structurii argumentative a demonstraţiei naturii de principiu a propoziţiilor fundamentale ale teoriei relativităţii, după modelul kantian, ne vom baza şi pe ideea lui Einstein că teoriile-principii „folosesc metoda analitică" (1995: 92), pe care o voi înţelege în sensul metodei analitice a formulării teoriei pe care Kant o realizează în *Prolegomene*, o formulare constructivă a teoriei transcendentale. După modelul formei argumentative a principiilor posibilităţii experienţei, credem că şi în justificarea postulatelor relativităţii intervin următoarele momente: (i) punctul de plecare îl reprezintă un *Faktum*: existenţa unor legi experimentale sau fapte de experienţă general recunoscute, care exprimă, în genere, o imposibilitate naturală; (ii) se caută un temei al acestui "dat" printr-o generalizare raţională a lui (extinderea validităţii lui asupra tuturor sistemelor fizice, extindere imaginativă a lui dincolo de domeniul iniţial), dar care să reprezinte în acelaşi timp o condiţie de posibilitate pentru legile naturii; în felul acesta, fiind concepute drept condiţii de posibilitate, se justifică universalitatea autentică a principiilor; (iii) acest temei îl constituie o ipoteză fundamentală numai dacă din ea se „derivează" constrângerile matematice care restrâng posibilul legităţii naturale (determină „expresia forţelor", forma matematică a legilor speciale). În acest model kantian, un principiu face inteligibil un *Faktum* al experienţei sau, în termenii lui Einstein, „justificarea postulărilor ce reprezintă pentru noi realitatea stă numai în însuşirea lor de a face inteligibil ceea ce este dat prin simţuri". Metoda analitică, amintită de Einstein, examinează aceste corelaţii

experienţiale cu scopul de a găsi în cadrul lor patternuri generalizabile („însuşiri generale ale fenomenelor naturii", Einstein, 1996:92), care apoi să fie statuate ca principii, dar nu în sensul modelului ipotetico-deductiv, de premise generale într-o ordonare deductivă a propoziţiilor sistemului ştiinţei, ci de condiţii de posibilitate ale unei organizări legice naturale, de condiţii definitorii ale unei structuri de posibilitate, din care însă nu se pot deriva fără asumări suplimentare legi speciale. (Cum scria Einstein în această privinţă în *Fizică şi realitate,* „propoziţiile obţinute doar prin mijloace pur logice sunt complet goale în privinţa realităţii"). Postulatele teoriei, obţinute prin convertire transcendentală a unor ipoteze generale, introduc condiţii pe care orice descriere legică a unor sisteme fizice trebuie să o satisfacă; aceste condiţii, în cazul fizicii, ştiinţă după Einstein eminamente matematică, sunt determinate *matematic* riguros, şi ele constituie partea cea mai semnificativă a acestui nivel sau tip de teoretizare. În cazul teoriei speciale a relativităţii, este vorba de transformările Lorentz, care definesc invarianţele fundamentale ale teoriei şi determină forma admisibilă a legilor fizice, definind în acelaşi timp ideea de „lege generală a naturii". În acest sens este semnificativ răspunsul lui Einstein la remarca lui Paul Ehrenfest, care în 1907 scria: „În formularea în care a publicat-o domnul Einstein, electrodinamica relativistă lorentziană este văzută apropape în mod general ca un sistem compet. Ca urmare, ea trebuie să fie aptă să ofere un răspuns pur deductiv la problema care priveşte forma electronului în mişcare". Răspunsul lui Einstein a fost următorul: „Principiul relativităţii sau, mai exact, principiul relativităţii împreună cu principiul constanţei vitezei luminii, nu trebuie concepute ca un «sistem complet», de fapt, nu ca un sistem în genere, ci numai ca un principiu euristic care, dacă este considerat în sine, conţine numai aserţiuni asupra corpurilor rigide, ceasornicelor şi semnalelor luminoase. Numai solicitând relaţii dintre legi altfel necorelate va putea teoria relativităţii să ofere aserţiuni suplimentare" (Apud K. Brown, 2004: #3.1).

Einstein determina astfel natura principiilor relativităţii în raport cu „consecinţele deductive" ale teoriei, separând nucleul conceptual fundamental al teoriei de corpusul complet al sistemului ştiinţific; este important de observat că în formularea „princeps" a teoriei relativităţii Einstein a decis să nu bazeze teoria pe ecuaţiile lui Maxwell (deşi în articolul ce urma acestui memoriu şi în care Einstein demonstra celebra sa ecuaţie a echivalenţei masei cu energia el recunoştea: „(...) principiul constanţei vitezei luminii (...) este desigur conţinut în ecuaţiile lui Maxwell"), „distilând" din fenomenele electromagnetice trăsăturile structurale centrale a căror semnificaţie „transcende conexiunea lor cu ecuaţiile lui Maxwell", şi care vor servi, aşa cum susţine K. Brown, ca „un principiu pentru organizarea cunoaşterii noastre a tuturor fenomenelor, incluzând atât optica cât şi mecanica" (Brown, 2004: #3.1). Caracterizarea principiilor teoriei relativităţii ca principii generale „euristice", organizaţionale, postulate etc., le diferenţiază de axiomele unui sistem propoziţional ipotetico-deductiv. De fapt, cum se poate observa din capitolul întîi al lucrării lui Einstein *Asupra electrodinamicii corpurilor în mişcare,* şi cum reiese şi din replica pe care Einstein i-o adresa lui Ehrenfest,

aceste postulate funadamentale, nu intră direct în structura axiomatic-deductivă a teoriei relativității. Mai degrabă unele ipoteze speciale (cum ar fi omogenitatea, izotropia spațiului) îndeplinesc rolul de puncte de plecare în dezvoltarea formal-deductivă a teoriei. Cum scrie K. Brown, postulatele teoriei relativității servesc ca principii organizatoare pentru măsurători și observații (pentru constituirea experienței), și numai susecvent ca „legi" din care putem să deducem consecințe noi. Ca „principiu formal universal", postulatul unei teorii-principiu a fost de aceea uneori interpretat ca o metalege; ea „nu exprimă o lege particulară a naturii, ci mai degrabă un principiu general căreia toate legile naturii trebuie să i se conformeze". Nucleul teoriei relativității exprimat prin postulatele ei oferă „un cadru coerent în care să se întreprindă cercetările fizice" (Brown, 2004) și nu axiome specifice care să întemeieze o structură deductivă în sens tradițional.

În *Note autobiografice* Einstein caracterizează astfel principiul relativității: „Principiul general al teoriei speciale a relativității este cuprins în postulatul: legile fizicii sunt invariante în raport cu transformările Lorentz (pentru trecerea de la un sistem inerțial la oricare altul). Acesta este un principiu restrictiv pentru legile naturii, comparabil cu principiul restrictiv despre inexistența unui perpetuum mobile, ce stă la temelia termodinamicii" (1996: 177).

Caracterul transcendental al demonstrației principiilor relativității este validat și de conformitatea ei cu structura momentelor „modale" ale unei deducții transcendentale (în cadrul unei formulări constructive a teoriei): o *imposibilitate* este „convertită" printr-o generalizare rațională într-o structură care determină un spectru de *posibilități* și care conferă (prin rolul ei de a defini condițiile de posibilitate) acea *necesitate* pe care se bazează caracterul universal al principiilor. Ca și în cazul lui Kant, demonstrația transcendentală a unui principiu a unei teorii formale înseamnă demonstrarea lui ca o condiție a unei structuri de posibilitate. Fiind vorba însă de teorii fizice, instrumentul acestei demonstrații este unul eminamente matematic: „Din principiile teoriei relativității decurg condiții matematice generale cărora trebuie să le corespundă legile naturii, dacă este vorba ca cele două principii generale amintite să fie valabile" (1996:93).

Matematica este aceea care constrânge forma legității și nu, ca în cazul lui Kant, structura intelectului însuși. În acest mod putem interpreta sensul afirmației lui Einstein dintr-o scrisoare adresată lui Cassirer din 5 iunie 1920: „Recunosc că trebuie să abordăm experiențele cu un anume gen de funcții conceptuale, pentru ca știința să fie posibilă; dar nu cred că suntem supuși vreunei constrângeri în alegerea acestor funcții *prin virtutea naturii intelectului nostru*" (Apud Mara Beller, 2000: 87).

„Ridicarea" unei legi experimentale la nivelul unui postulat al unei teorii generale (formale) prin convertirea unei generalizări raționale a ei în condiție structurală de posibilitate poate fi astfel considerată o demonstrație transcendentală de tip matematic a acestor principii. Forma matematică a acestei deducții transcendentale a sistemului postulatelor relativității, a nucleului formal al acestei teorii este explicit prezentată de Einstein în celebrul său studiu *Metoda fizicii teoretice*:

„Pentru a justifica această încredere sunt obligat să folosesc concepte matematice. Lumea fizică va fi reprezentată printr-un continuum cvadridimensional. Dacă vom accepta că acesta are o metrică riemanniană şi vom căuta cele mai simple legi pe care le poate satisface o asemenea metrică, vom ajunge la teoria relativistă a gravitaţiei în spaţiul vid. Dacă în acest spaţiu vom lua un câmp de vectori, respectiv cîmpul de tensori antisimetrici care se poate deduce din el şi ne vom întreba care sunt cele mai simple legi pe care le poate satisface un asemenea câmp, vom ajunge la ecuaţiile lui Maxwell ale spaţiului vid" (1966:76).

Într-un mod asemenător se petrec lucrurile şi cu teoria specială a relativităţii, dacă vom lua în locul metricii riemanniene invarianţa Lorentz ca o determinare universală a structurii spaţiu-timpului şi o condiţie determinativă pentru forma legilor. În acest fel, aşa cum au încercat să arate H. Weyl, şi Sir A. Eddington, teoria relativităţii devine „locul teoretic" în care se demonstrează matematic constituirea transcendentală a obiectivităţii (vezi T. Ryckman, 2005).

Pe de altă parte, dacă matematica intervine esenţial în constituirea şi justificarea principiilor teoriilor fizicii fundamentale (contribuind la convertirea faptului experimental generalizat în condiţii de posibilitate ale unor legi ale naturii), ea are un rol şi în obţinerea efectivă a legilor naturii pornind de la aceste principii formale ale teoriei fundamentale. Ca şi în cazul lui Newton, „derivarea" legilor speciale ale forţei din legile teoriei-cadru nu este o deducţie logică din propoziţii axiomatice („legile forţei nu pot fi obţinute prin considerente logice şi formale", scrie Einstein – 1996:109), ci presupune construcţia unor modele intermediare, construcţie pe care o autorizează (o fac posibilă şi operaţională) aceste postulate ale teoriei relativităţii şi principalele lor corolare. În 1907 Einstein formula astfel rolul teoriei relativităţii (ca teorie-principiu, teorie formală): „Nu este vorba aici în nici un caz de un ... *sistem* în care legile individuale ar fi implicit conţinute şi din care ele ar putea fi găsite numai prin deducţie, ci numai de un principiu, care (într-un mod similar cu legea a doua a termodinamicii) permite ca anumite legi să fie deduse din altele"(Einstein, 1989, p. 207).

Rolul principiilor relativităţii în derivarea legilor speciale este asemănător cu acela al legilor sau axiomelor mişcării din programul lui Newton: „din legile de mişcare decurg condiţii matematice generale cărora trebuie să le corespundă legile naturii" (93).

Ele determină matematic forma legilor naturii, dar nu permit, singure, derivarea completă a acestora.

Despre statutul epistemologic al punctelor de plecare ale teoriilor constructive, Einstein spune: „nu sunt descoperite empiric". S-ar putea deduce de aici că acestea pot fi de asemenea „liber inventate". Dar, consideră Einstein, putem avea temeiuri să credem în existenţa acestor entităţi ipotetice. Aceste temeiuri le oferă succesul teoriei ca întreg, în mod special, cum argumentează Einstein în cazul realităţii moleculelor, succesul experimentelor pentru a determina numărul lui Avogadro etc. Această poziţie este deosebit de apropiată de o variantă argumentativă a realismului ştiinţific, „realismul experimental" al lui J. Hacking.

4. IDEEA DE PROGRAM TEORETIC ŞI STRUCTURA INFERENŢIALĂ A FIZICII

Dacă acestă comparaţie a teoriilor de principii cu teoriile constructive ne-a oferit câteva elemente pentru a înţelege concepţia lui Einstein despre construcţia ştiinţei, alte aspecte ale rolului şi funcţiei diferitelor tipuri de teorii în fizică (dar în mod esenţial ale teoriilor-principii) ne sunt relevate de situarea lor în contextul unei unităţi epistemice mai cuprinzătoare şi arhitectonic organizată pe care a propus-o Einstein ca referenţial al cercetării epistemologice, „programul în fizica teoretică" (1996:49) (denumit alternativ şi „sistem teoretic", „sistem al fizicii teoretice") (1996:57).

Structura unui asemenea sistem (program) teoretic a fost în mod paradigmatic determinată, după părerea lui Einstein, de Isac Newton în *Principiile matematice ale filosofiei naturale*. Această structură este, poate, acea realizare nepieritoare a lui Newton la care se referea Einstein în textul luat ca primul *motto* al lucrării noastre. Astfel, după Einstein, programul lui Newton în filosofia naturală („primul sistem cuprinzător şi efectiv al fizicii teoretice" – 1996:74) este articulat astfel:

„(a) conceptul de punct material: obiect corporal care, în ceea ce priveşte poziţia şi mişcarea, poate fi descris cu suficientă precizie drept un punct cu coordonatele x1, x2, x3. Descrierea mişcării sale (în raport cu „spaţiul" K) luând pe x1, x2, x3, ca funcţii de timp.

(b) Legea inerţiei: dispariţia componentelor acceleraţiei pentru un punct material care este suficient depărtat de toate celelalte.

(c) Legea mişcării (punctului material): F = ma.

(d) Legile forţei (ale acţiunii reciproce între punctele materiale)".

Avem aici, în aparenţă, o simplă listă de componente omogene din punct de vedere epistemologic. De fapt, însă, după Einstein, trebuie considerate două niveluri distincte ale programului teoretic. Astfel, la nivelul I, (a) & (b) & (c) constituie o „schemă generală", o schemă de teorii; mecanica clasică este o asemenea „schemă generală"; ea devine o teorie de abia prin indicarea explicită a legilor forţei (d), cum a făcut cu atâta succes Newton. La nivelul II, vom avea teoria unui domeniu special; pentru ea, Einstein foloseşte expresia „teoria reală"; aceasta se obţine doar atunci când sunt date legile forţei (de exemplu, legea newtoniană a gravitaţiei).

Cu anumite modificări „sistemul lui Newton" este prezentat şi în *Fundamentele fizicii teoretice*, alături de „programul lui Maxwell" în teoria câmpului.

Aici apare o problemă: cum se face trecerea de la I la II? Altfel spus, cum se obţin legile forţei? Evident, va spune Einstein, nu pe cale logic-deductivă, nu prin consideraţii logice şi formale. În *Note autobiografice*, Einstein prezintă două sugestii: prin „metode matematice adecvate", respectiv printr-un „procedeu

constructiv-speculativ". Cum vom încerca să arătăm în continuare, obținerea legilor speciale ale programului teoretic are, la Einstein, aceeași structură inferențială ca și cazul celebrului argument pentru gravitația universală al lui Newton (așa cum a fost acesta prezentat în reconstrucția generală în Parvu 1995). În *Note autobiografice*, Einstein insistă asupra diferenței dintre legile mișcării și expresia pentru forță sau energia potențială, subliniind: Legea mișcării este precisă, dar lipsită de conținut atâta vreme cât nu este dată expresia pentru forțe (*Ausdruck*, scrie Einstein, ceea ce înseamnă, de fapt, formula matematică). În postularea celei din urmă există însă mai mult loc pentru arbitrar" (1996:165). Acest „arbitrar" ar putea fi limitat prin constrângerile de tip matematic care sunt derivate din postulatele teoriei generale și din corolarele lor principale.

După aceeași structură a programului lui Newton, în filosofia naturală Einstein prezintă și programul lui Maxwell în teoria câmpului și „programul teoriei relativității". Deosebit de semnificativ este faptul că Einstein prezintă programul teoriei generale a relativității ca fiind construit prin „transferarea elementelor teoriei newtoniene în teoria generală a relativității" (1996:50). Mai mult, Einstein afirmă că „întreaga evoluție a ideilor noastre despre procesele naturii de care am vorbit mai sus poate fi privită ca o dezvoltare organică a ideilor lui Newton" (1996:51), astfel încât „chiar și revoluția produsă de Maxwell și Faraday în elecrodinamică și optică, revoluție care a reprezentat primul mare progres principial la nivelul fundamentelor fizicii teoretice după Newton, s-a realizat sub totala orientare a ideilor lui Newton" (47).

Ce se „transferă" din programul lui Newton în programele ulterioare al lui Maxwell și al teoriei relativității și cum „orientează" în continuare ideile lui Newton fizica teoretică? Einstein arată cum sunt înlocuite „momentele" programului lui Newton: conceptele fundamentale utilizate în reprezentările realității fizice la nivel elementar, legile de mișcare, legile particulare. Astfel, „realitatea fizică era reprezentată în sistemul teoretic al lui Newton prin puncte materiale ale căror modificări nu constau decât în mișcări supuse ecuațiilor diferențiale totale", în timp ce în programul lui Maxwell „realitatea fizică este concepută ca fiind reprezentată de câmpuri continue inexplicabile în termeni mecanici" (52), acest program având la bază un „nou tip de entitate fizică reală, cîmpul" (49); legile de mișcare ale lui Newton (Legile mișcării sau axiomele) sunt de asemenea înlocuite în celelalte programe, de exemplu, de „legea generalizată a inerției"; în fine, cele două programe succesoare introduc noi legi speciale, cum ar fi noua lege a câmpului care substituia legea gravitației a lui Newton. Dacă vedem astfel că toate componentele programului lui Newton din filosofia naturală au fost substituite în celelalte programe, ne rămâne ca singur răspuns la întrebarea de mai sus următorul: ceea ce se transferă, ceea ce este stabil dincolo de aceste modificări revoluționare ale fundamentului fzicii teoretice este *structura argumentativă* a programelor de cercetare; astfel, caracteristicele structurale ale programului lui Einstein și logica lui inferențială vor reprezenta acele elemente pe care le conservă („transferă") Einstein din programul lui Newton. La acestea trebuie să

adăugăm şi anumite aspecte care privesc însăşi natura cercetării fizice ce se realizează în cadrul acestor programe.

Astfel, este vorba în primul rând de caracterul constructiv (nu pur logic-deductiv) al întreprinderii teoretice desfăşurate în cadrul acestor ample programe; înseşi sistemele teoretice ale fizicii au o „formă matematică" (57), o structură determinativă imanentă de tip matematic. Matematica intervine esenţial în construcţia şi justificarea principiilor formale ale teoriilor de bază, într-un gen de demonstraţie transcendentală de tip matematic a principiilor; acţiunea acestor postulate în determinarea posibilităţii legităţii naturale va fi reglementată tot de constrângeri de tip matematic. Mai mult, însăşi „derivarea" legilor speciale nu este opera unor inferenţe logice deductive, a unor „explicitări logice" a „consecinţelor" postulatelor de bază, ci a unor construcţii prin care sunt interrelate legile naturii care sunt făcute posibile de principiile formale ale programului teoretic. Însuşi argumentul lui Einstein pentru derivarea legilor speciale în cele două „etaje" ale teoriei relativităţii (teoria specială şi teoria generală) are o structură matematică ireductibilă. Această ultimă particularitate a programului lui Einstein este eminent ilustrată de derivarea celebrei ecuaţii a echivalenţei masei şi energiei.

În al doilea rând, identitatea „liniilor directoare" ale programelor amintite este întemeiată pe asemănarea „formală" esenţială a celor trei programe din fizica teoretică, care constă în arhitectura lor, în organizarea lor pe două niveluri teoretice: o teorie cadru, teorie formală de posibilitate, teoria de bază a programului, şi o serie de teorii speciale, în cadrul cărora se construiesc legile particulare ale naturii. Cum scrie F. Flores, „O parte a moştenirii în filosofie a lui Newton este distincţia între două niveluri ale teoriei fizice. În opera proprie, Newton separă explicit cadrul principiilor (*the framework of principles*) care guvernează *toate* forţele posibile (i.e. legile mişcării ale *Principiilor* şi corolarele lor) de teoriile care descriu interacţiuni fizice specifice în acel cadru, cum ar fi teoria sa a gravitaţiei universale. În ciuda originii ei newtoniene, acest gen de distincţie nu se limitează la aşa-numita fizică, «clasică». În contextul relativităţii speciale (S R), se poate de asemenea separa o mulţime de principii fizice generale de teoriile care descriu interacţiuni în acest cadru (cum ar fi electrodinamica relativistă). În ambele cazuri, principiile generale stabilesc *constrîngeri* ce trebuie satisfăcute de celelalte teorii" (Flores, 1999:123). Acest autor consideră că distincţia lui Einstein dintre teorii-principiu şi teorii constructive poate fi aplicată pentru a caracteriza mai exact statutul şi funcţiile celor două niveluri ale programului teoriei relativităţii. El numeşte aceste niveluri: *framework theories* şi *interaction theories*. Primului nivel i-ar aparţine cerinţa invarianţei-Lorentz şi principiul de conservare a energiei; celul de al doilea i-ar reveni legea echivalenţei masei inerţiale şi energiei. Lor le corespund şi tipuri diferite de explicaţie, care ar legitima cele două modele ale explicaţiei fomulate din epistemologia contemporană, modelul subsumării deductive la legi şi modelul cauzal al explicaţiei.

Modelul paradigmatic al trecerii de la teoria-cadru a programului la teoriile speciale, având în centrul ei derivarea legilor speciale ale unor domenii

determinate ale existenței, este, după Flores, derivarea de către Newton a legii gravitației universale. La Newton, gravitația universală nu se deduce doar din axiomele teoriei generale (legile mișcării), ci presupune elaborarea unei teorii constructive în care vom avea: (1) elementul ipotetic (=„punctul de plecare") dat prin forța de atracție postulată; (2) combinarea forțelor gravitaționale separate după o „schemă formală simplă" este reprezentată de adiția vectorilor; (3) noi construim comportamentul complex, cum ar fi traiectoria unei comete luând în considerare „comportamentul colectiv" al forțelor de gravitație care acționează asupra acestor corpuri. Rămâne o problemă, crede Flores, pentru a putea considera teoria gravitației a lui Newton ca o teorie constructivă în sensul lui Einstein; acesta observa: la Newton, „legea interacțiunii gravitaționale nu se presupune a fi o explicație ultimă ci o regulă derivată prin inducție din fenomene" (1954:258). Ca urmare, forța gravitației nu este un punct de plecare pentru o teorie constructivă de genul celei definite de Einstein.

În același cadru al celor două niveluri ale programului teoretic al teoriei relativității constituite dintr-o teorie-principiu și o teorie constructivă, Flores reconstruiește derivarea celebrei ecuații a energiei a lui Einstein. Semnificativ în reconstrucția sa este respingerea reproșului unor critici ale celor două derivări ale lui Einstein (din 1905 și 1935) de a fi făcut apel în acest demers, în prima derivare, la o teorie specială, teoria electromagnetismului lui Maxwell, în a doua, la un model al ciocnirii neelastice între două particule care invocă o varietate de principii fizice. În ambele cazuri este vorba de fapt de introducerea unor supoziții suplimentare care să permită extinderea nucleului formal al teoriei relativității la sisteme determinate, procedeu constructiv asemănător cu cel newtonian. La fel ca și Newton, pe de altă parte, Einstein este preocupat esențial să dovedească universalitatea legii astfel deduse pentru toate sistemele fizice ce pot fi descrise în termenii teoriei fundamentale.

Reconstrucția rațională a derivării ecuației lui Einstein în cadrul interpretativ pe care l-am propus în această lucrare va face obiectul altui studiu.

BIBLIOGRAFIE

1. Einstein, Albert, 1922, *How I Created the Theory of Relativity*, Adress at Kyoto University, 14 December 1922, Yoshimasa A.Ono, trans. „Physics Today", August 1982, 4547.
2. Einstein, Albert, 1935, *Elementary derivation of the equivalence of mass and energy, Am. Math. Soic. Bull. 41: 223–230.*
3. Einstein, Albert et al., 1952 *The Principle of Relativity*, New York, Dover.
4. Einstein, Albert, 1954, *Ideas and Opinions*, New York, Bonanza Books.
5. Einstein, Albert, 1996, *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Antologie și traducere de M. Flonta, I. Parvu și D. Stoianovici, Editura Humanitas, București.
6. Albert Einstein, 1989, *The Collected Works of ALBERT EINSTEIN*, vol. 2, *the Swiss Years: Writings, 1900–1909*, John Stachel editor, Princeton, Princeton University Press.
7. Balashow, Yuri, Michel Janssen, *Presentism and relativity, British Journal for the Philosophy of Science*, forthcoming,
8. Beller, Mara, 2000, *Kant's Impact on Einstein's Thought, Einstein Studies*, vol. 8:

9. Don Howard, John Stachel editors, *Einstein: The Formative Years , 1879–1909*, Birhhauser, Basel, Berlin.
10. Bondi, Herman, 1964, *Relativity and Common Sense: A New Approach to Einstein*, New York, Anchor Books.
11. Bondi, Herman, 1967, *Assumption and Myth in Physical Theory*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
12. Brown, Kevin, 2000, *Reflections on Relativity* (*Math Pages*), The Assayer, Benjamin Crowell.
13. Bub, Jeffrey, 2000, *Quantum mechanics as a Principle theory*, *Studies in the History and philosophy of Science*, vol. 31B, nr. 1:75–94.
14. Earman, John, 1989, *World Enough and Spacetime*, Cambridge, Mass., MIT Press.
15. Flores, Francisco 1999, *Einstein's theory of theories and types of theoretical explanation*, *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 13, nr. 2.
16. Howard, Don, 2004, *Albert Einstein, Philosophy of Science*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
17. Howard, Don, 1990, *Einstein and Duhem*, „Synthese", 83: 363–384.
18. Howard, Don, 1998, *Astride the Divided Line: Platonism, Empiricism, and Einstein's Epistemological Opportunism*, în *Idealization in Contemporary Physics*, Niall Shanks, ed., Poznan Studies in the Philosophy of Science, vol. 63, Amsterdam and Atlanta, Rodopi.
19. Fine, Arthur, 1986, *The Shaky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory*, Chicago Univ. Press, Chicago.
20. Friedman, Michael, 1983, *Foundations of Space-time Theories: Relativistic Physics and Philosophy of Science*, Princeton Univ. Press, Princeton.
21. Giedymin, Jerzy, 1982, *The Physics of Principles and its Philosophy*: Hamilton, Poincare and Ramsey" in *Science and Convention: Essays on Henri Poincare's Philosophy of Science and the Conventional Tradition*, Pergamon, Oxford.
22. Norton, John, 2005, *How Hume and Mach Helped Einstein Fiind Special Relativity*, în M. Dickson, M.Domski, eds., *Synthesis and the Growth of Knowledge: Essays at the Intersection of History, Philosphy, Science, and Mathematics*, Open Court.
23. Norton, John, 2005 a, *Einstein's Special Theory of Relativity and the Problems in the Electrodynamics of Moving Bodies that Led Him to It*, în M.Janssen, Ch. Lehner, eds., *Cambridge Companion to Einstein*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
24. Pârvu, Ilie, 1991, *Arhitectura Existentei*, vol. 1, Editura Humanitas, Bucuresti.
25. Pârvu, Ilie, 1995, *Newton's Regulae Philosophandi Revisited*, Proceedings of 10th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Aug. 19–25, 1995, Firenze, Italia: 357–358.
26. Ryckman, Thomas, 2005, *The Reign of Relativity, Philosophy in Physics 1915-1925*, Oxford University Press, Oxford.
27. Scheibe, Erherd, 2001, *Albert Einstein: Theory, Experience, Reality*, în *Sceibe, Between rationalism and empiricism*, Selected Papers in the Philosophy of Physics, ed. by Brigitte Falkenburg, Springer, Berlin.
28. Sklar, Lawrence, 2001, *Naturalism and the Interpretation of Theories*, Presidential Address, Central Division, American Philosophical Association, Proceedings and Addresses of APA, vol. 75, nr. 2: 43–58.
29. Yang, C.N., 1980, în H. Woolf (ed.), *Some Strangeness in the Proportion*, New York.

BCU IAȘI

ATITUDINI PROPOZIȚIONALE. PROBLEME ȘI TEORII*

MIRCEA DUMITRU

Abstract. The paper explores certain metaphysical and logical ingredients of Neo-Russellian and Neo-Fregean semantic theories of propositional attitude ascriptions. The upshot is to show that there are ways of reconstruing a Russellian theory within the framework of a Fregean theory since some substantial structural correspondence between those distinct types of theories can be worked out. This is in my view a first step toward giving an argument to the effect that appareances notwithstanding the great gap between the two competitors in nowadays semantics could be narrowed down, and eventually filled in. The stance I take, however, is that the best available semantic theory for coping with failure of substitutivity and related semantic phenomena within attitude ascription contexts is a Fregean theory of thought and meaning.

1. REMARCE INTRODUCTIVE

Dacă atribuirea atitudinilor propoziționale nu ar da naștere la perplexitatea logică a eșecului substituirii unor termeni singulari codesignativi, atunci semantica referinței directe ar fi un capitol necontroversabil, alcătuit din câteva adevăruri destul de evidente și de banale. Convers, dacă fenomenul semantic al referinței directe nu ar putea fi instanțiat în folosirea nici unei expresii a limbajului, atunci am putea dispune de o abordare foarte ingenioasă și eficientă a atitudinilor propoziționale, pe calea, de pildă, a postulării *sensurilor* fregeene sau a rolului jucat de concepte și/sau proprietăți în explicarea eșecului substituției și a altor rezultate contra-intuitive ale atribuirii de atitudini prepoziționale.

Așa cum s-a observat însă (cf. de pildă și [18], [19]), combinația celor două clase de fenomene semantice - atribuirea de atitudini și referința directă - are un rezultat pe care mulți îl acceptă cu greu. Existența unor fenomene semantice caracteristice pentru utilizarea limbajului nu se sinchisește totuși prea mult de gusturile și de idiosincrasiile noastre, așa că, din moment ce atât referința directă, cât și atribuirea de opinii sunt la fel de reale, și dau naștere la necazuri logico-semantice la care mă voi referi în acest studiu, este sarcina unei teorii semantice satisfăcătoare pentru un limbaj natural să explice ambele clase de fenomene și să găsească o linie de mediere între ele.

---

* Prima parte a acestui studiu a apărut în „Revista de filosofie", tomul L, 3–4, mai–august 2003, p. 409–423 (n. red.). A doua parte a acestui studiu a apărut în „Revista de filosofie", tomul LI, 3-4, p. 465–476, București, 2004

În acest studiu voi urmări sinuozitățile unei polemici foarte interesante și instructive: față în față stau două teorii foarte bine articulate ale fenomenelor semantice care ne preocupă aici; este vorba de o teorie, în esența ei anti-fregeană, a atribuirii directe de opinii, datorată lui M. Richard (cf. [14], [15], [16]) și de o teorie neo-fregeană a atribuirii de atitudini cuplată cu o interpretare fregeană a indexicalilor (care sunt paradigme ale referinței directe), pe care le-a elaborat G. Forbes în mai multe lucrări apărute recent sau încă nepublicate (cf. [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]).

Prin comparația pe care o voi face, urmăresc să arăt că existența unor puternice similarități structurale între aceste două competitoare ilustrează într-un mod foarte interesant avantajul unei abordări logic-abstracte și formale a temei noastre, dar vreau totodată să și ofer o motivație convingătoare pentru înclinația pe care o am față de interpretarea neo-fregeană. Simplu spus, neo-fregeanismul mi se pare în acest stagiu al cercetării problemei și al înțelegerii multiplelor ei ramificații și articulații mai bine situat teoretic pentru a da seamă concomitent atât de eșecul substituției termenilor singulari în cunoscutele contexte doxastice, cât și de natura direct referențială a aceloraşi termeni singulari, atât în contexte extensionale și simplu intensionale (aletic-modale, temporale), cât și în contexte puternic intensionale (atribuiri de opinii și de alte atitudini propoziționale).

Pentru a ține sub control complexitatea și dificultatea materialului teoretic analizat, dar și a fenomenelor semantice însele, o bună strategie este aceea de a le aborda din două perspective distincte, corelate și complementare: (i) perspectiva explicativă a teoriei metafizice despre natura opiniilor și a celorlalte atitudini, deși în paginile care urmează mă voi opri doar la cele dintâi; și (ii) construirea unei semantici a atribuirii de opinii care să fie consistentă cu doctrina metafizică despre opinii expusă la (i).

Voi începe cu teoria lui M. Richard, urmând apoi, să mă ocup de concepția lui G. Forbes și să distribui câteva accente asupra binomului *direct-indirect* (a se citi *anti-fregean - neo-fregean*), așa cum mi se pare că ar fi în cel mai bun acord cu meritele relative ale fiecărei abordări în parte.

2. O TEORIE A REFERINȚEI DIRECTE ÎN ATRIBUIREA DE OPINII ȘI CONCEPȚIA TRIADICĂ DESPRE OPINII (M. RICHARD)

Să începem prin a contura cadrul acestei teorii, care urmărește combinarea unei concepții kaplaniene despre referința directă și despre natura (triadică a) opiniilor cu o teorie non-fregeană a atribuirii de opinii.

Așa cum se știe, teza kaplaniană care susține că există expresii care se referă la denotatul lor în mod direct și nu prin intermediul unor *sensuri* fregeene este întâmpinată cu rezistență și cu suspiciune în anumite medii ale filosofiei limbajului pentru că se consideră că nu poate fi oferită o explicație acceptabilă semanticii atribuirilor de atitudini propoziționale care să fie consistentă cu teza referinței directe (cf. [14; p. 169 și urm.]).

Simplu spus, se pare că există suficiente dovezi care să coroboreze doctrina că teza referinței directe, a cărei instanțiere substanțială este dată de funcționarea semantică a demonstrativilor și/sau a indexicalilor, nu poate sta alături de fenomenele determinate de atribuirea de opinii. De ce? Pentru că dacă vom accepta că una dintre interpretările cele mai firești ale acestei teze este aceea care cere ca demonstrativii care sunt coreferențiali să fie intersubstituibili *salva veritate* în toate contextele în care apar, inclusiv în cele doxastice, atunci teza referinței directe trebuie să fie pur și simplu falsă, deoarece este evident că nu întotdeauna astfel de substituții conservă adevărul.

Ca să putem înțelege de ce teza referinței directe nu este sortită neapărat eșecului ca urmare a confruntării ei cu fenomenele datorate substituției expresiilor coreferențiale în contexte doxastice, este util să urmărim o variantă rafinată a ei, în care semantica atribuirii de opinii este elaborată în concordanță nu cu o formulare simplă și necalificată a tezei în cauză, ci cu o variantă mai sofisticată a referinței directe, care este corelată și cu un așa-zis model metafizic triadic asupra naturii opiniei.

Prezentând acum câteva idei definitorii ale semanticii indexicalilor, vom reține următoarea caracterizare schematică a tezei kaplaniene a referinței directe:

Fiecărei expresii bine-formate a limbajului natural îi corespunde o entitate pe care o vom denumi *conținutul* acelei expresii. Dacă expresia în cauză este un termen singular, așa cum este cazul indexicalilor care ne interesează acum, atunci un rol semantic crucial pe care-l îndeplinește conținutul acelui termen este să determine un individ, relativ la o circumstanță posibilă a evaluării (o lume), drept valoare semantică a acelui termen la acea circumstanță de evaluare. Individul care este determinat în felul acesta de către conținutul termenului (luat relativ la un context al folosirii sale) este referentul acelui termen (luat relativ la acel context) la acea circumstanță de evaluare.

Pe fundalul acestui tablou semantic - structurat prin interacțiunea dintre expresie, conținutul său, contextul folosirii ei, circumstanța (lumea) la care este evaluată expresia și referentul expresiei drept valoare semantică relativă la context și la circumstanța de evaluare - a afirma că o expresie este direct referențială înseamnă a spune ceva despre *felul* în care conținutul expresiei determină acel obiect individual care este referința expresiei relativ la contextul folosirii și la circumstanța de evaluare. Felul în care se produce determinarea în speță poate fi calificat într-o manieră negativă, spunând că determinarea referinței expresiei de către conținutul ei *nu* se produce prin intermediul unui mănunchi de proprietăți, sau al unui sens fregean, sau al unui concept individual, etc. „O modalitate pregnantă de a formula aceasta idee - ne spune M. Richard - este aceasta: conținutul unei expresii direct referențiale, luată relativ la un context, *este* acel lucru pe care expresia, luată relativ la context, îl are drept referent la oricare circumstanță de evaluare". [14; p. 170] Teza referinței directe își capătă întreaga forță și caracterul deschis anti-fregean dacă „*este*" din formularea anterioară are sensul identității. (Al identității calitative, conceptuale? Al identității numerice?)

Principala problemă cu care trebuie să se confrunte teoreticianul referinței directe este, așa cum notam ceva mai înainte, că teza referinței directe face ca oricare două atribuiri de opinii, care se deosebesc doar prin aceea că una conține un demonstrativ *d* în exact aceleași poziții în care cealaltă conține un demonstrativ *d'*,

să aibă, contrar unor contraexemple evidente, aceeaşi valoare de adevăr, dacă *d* si *d'* sunt coreferenţiali. Cu toate acestea, rezultatul contraintuitiv respectiv poate fi justificat în cazul în care se acceptă nucleul teoriei referinţei directe, împreună cu alte câteva principii semantice care sunt socotite îndeobşte ca fiind neproblematice. Justificarea decurge în felul următor:

Conţinutul unei propoziţii declarative, luat relativ la un context c_i (*judecata* exprimată de către propoziţie) determină valoarea de adevăr a acelei propoziţii, relativ la acel context. Conţinutul propoziţiei într-un context este o entitate structurată, determinată funcţional de către sintaxa propoziţiei *plus* conţinutul fiecărei componente bine formate a propoziţiei, relativ la acelaşi context. Conţinutul unui demonstrativ la un anumit context este, în acord cu teza referinţei directe, chiar lucrul denotat de către demonstrativ. Aşadar, dacă *d şi d'* sunt doi demonstrativi care denotă acelaşi obiect, atunci ei au acelaşi conţinut. În consecinţă, două propoziţii *e* şi *e'*, care se deosebesc doar prin aceea că *e* conţine pe *d* în exact acele poziţii în care *e'* conţine pe *d'*, unde *d* şi *d'*sunt doi demonstrativi coreferenţiali, au acelaşi conţinut, de unde decurge, conform cu principiul enunţat mai înainte, potrivit căruia valoarea de adevăr a unei propoziţii este determinată de conţinutul ei luat la un context, că valoarea de adevăr a acelor propoziţii este identică. Este însă ceva de domeniul evidenţei că dacă cele două propoziţii, *e* şi *e'*, sunt atribuiri de opinii, ele pot lua valori de adevăr diferite, chiar dacă sunt satisfăcute condiţiile descrise aici.

Ca să ne dăm seama că lucrurile stau aşa este suficient să ne imaginăm că cineva, X, stă de vorba cu altcineva, Y, de la o cabină telefonică şi că persoana căreia i se adresează îi răspunde de la o altă cabină telefonică aflată în raza vizuala a celui dintâi, fără ca X să ştie că persoana Y căreia i se adresează este în raza sa vizuală. În aceste condiţii, X observă totodată că cineva se apropie de cabina telefonica în care se află Y, cu intenţia vădită de a-i face rău acesteia. Dacă în contextul pe care l-am specificat aici X este întrebat ce anume crede despre situaţia creată, atunci pare să fie cât se poate de plauzibil că el va da nişte răspunsuri de felul următor:

(A) Eu cred că pot să te informez pe tine [X i se adresează lui Y direct] prin telefon despre primejdia în care se află ea [X indică printr-un gest persoana Y].

şi respectiv

(B) Eu nu cred că pot să o informez pe ea [X indică printr-un gest pe Y] prin telefon despre primejdia în care se află ea [X indică din nou printr-un gest pe Y].

Parametrii problemei ne apar cu maximă claritate aici:

(i) Doi demonstrativi distincţi pot fi coreferenţiali în acelaşi context: contextul face ca „pe tine [mod de adresare directă]" şi „(pe) ea [mod de indicare demonstrativă]" să fie coreferenţiali;

(ii) Judecata crezută de către X atunci când i se *adresează* lui Y este că Y poate fi informată despre primejdia în care se află persoana pe care X o indică

demonstrativ, iar judecata pe care o crede atunci când se *referă demonstrativ* la Y este că Y nu poate fi prevenită prin telefon de primejdia în care se află;

(iii) În atribuirile de opinii pe care le putem face cu privire la X, pe baza lui (A) şi (B) de mai sus, noi nu vrem să considerăm că X se contrazice pe sine, sau că are opinii inconsistente.

(iv) Sarcina care ne stă în faţă este rezolvarea următoarei probleme în acord cu teza referinţei directe pentru demonstrativi: din moment ce „Pe tine [mod de adresare directă lui Y] te pot informa despre primejdie" şi „Pe ea [mod de indicare demonstrativă a lui Y] o pot informa despre primejdie" exprimă *aceeaşi judecată* relativ la contextul fixat, cum se face atunci că atribuirea

(A) Eu cred că pot să te informez pe tine [X i se adresează lui Y direct] prin telefon despre primejdia în care se află ea [X indică printr-un gest pe Y].

este adevărată în acel context, în timp ce atribuirea care exprimă aceeaşi judecată

(C) Eu cred că pot să o informez pe ea [X indică printr-un gest pe Y] prin telefon despre primejdia în care se află ea [X indică din nou printr-un gest pe Y].

este falsă în acelaşi context.

Să fie, oare, cazul că „tu" şi „ea" nu sunt expresii direct referenţiale şi prin urmare ele ar ieşi de sub incidenţa tezei referinţei directe (foarte puţin plauzibil, deoarece este extrem de contraintuitiv), sau poate conţinutul (înţelesul propoziţional, judecata) exprimată de către propoziţia lui X nu determină *funcţional* valoarea ei de adevăr în anumite situaţii, cum ar fi de pildă situaţia în care sunt utilizate expresii direct referenţiale (din nou, extrem de neplauzibil, întrucât ar viola o foarte înrădăcinată reprezentare semantică privitoare la conceptul de adevăr), sau poate, mai degrabă, există cazuri, în mod notabil acelea în care apar indexicali şi/sau demonstrativi, în care conţinutul unei expresii (propoziţii) întregi nu este determinat *funcţional* de către conţinutul părţilor sale componente bine formate *plus* sintaxa expresiei?

Richard face din această alternativă din urmă nucleul teoriei sale despre atribuirile de opinii în care figurează expresii direct referenţiale. Strategia sa este să nege că întotdeauna conţinutul unei expresii complexe este o funcţie de conţinuturile părţilor sale componente şi de modul sintactic al combinării lor. Deoarece, ne spune Richard, „nu există nici un motiv să se considere că singurul gen de valoare semantică pe care le pot avea expresiile este conţinutul". [14; p. 171-172] Într-adevăr, o discuţie atentă consacrată teoriei kaplaniene a indexicalilor ne poate familiariza cu o distincţie crucială pentru semantica demonstrativilor - distincţia dintre caracterul şi conţinutul unei expresii direct referenţiale - şi aceasta ne va convinge, cred, că dacă acceptăm teza referinţei directe, atunci va trebui să recunoaştem că expresiile în care figurează indexicali mai au şi un alt gen de valoare semantică. În această ordine de idei, Kaplan argumentează că înţelesul *lingvistic* al unei expresii (care nu trebuie confundat cu *conţinutul* expresiei, aşa cum a fost acesta conturat mai sus, ci trebuie să fie

aproximat drept acea valoare semantică a expresiei care este *cunoscută* de către vorbitorul competent al limbajului care *înțelege* expresia) este *caracterul* expresiei, adică funcția care atribuie conținutul expresiei fiecărui context al folosirii acesteia.

Motivația mișcării pe care o face aici Richard, și care constă în a *nega* că *întotdeauna* conținutul unei expresii, în speță al unei propoziții care conține expresii direct referențiale, este o funcție de la o circumstanță de evaluare a expresiei (lume) la extensiunea expresiei la acea circumstanță, adică la valoarea de adevăr a propoziției, ar fi lipsită de orice putere de persuasiune, dacă nu am recunoaște decât o singură valoare semantică pentru expresiile direct referențiale, și aceasta ar fi conținutul. Strategia lui Richard devine plauzibilă *a priori,* dacă nu chiar convingătoare, deoarece „de îndată ce recunoaștem totuși un alt gen de valoare semantică, este departe de a fi clar că ar trebui să presupunem că, într-un mod invariabil, conținutul întregului este o funcție de conținuturile părților". [14; p. 172]

Dar nivelul plauzibilității acestei teze va depinde de existența în limbă a unui operator care să fie sensibil față de această componentă a înțelesului unei expresii direct referențiale, adică față de caracterul ei. Pentru că, din moment ce caracterul expresiei este acela care determină funcțional conținutul ei și nu reciproc, existența acestui operator, care să fie sensibil nu numai față de conținutul expresiei, ci și față de caracterul ei, va face ca teza potrivit căreia conținutul este o entitate *întotdeauna* funcțională să devină o chestiune discutabilă.

Cum să înțelegem acest punct nodal în chestiunea semantică pe care o urmărim aici? Revenind la exemplul pe care l-am conceput mai sus pentru a arăta parametrii exacți ai problemei interpretării atribuirilor de opinii în care apar demonstrativi, să remarcăm mai întâi că doi demonstrativi *distincți*, precum „tu [mod de adresare directă lui Y]" și „ea [mod de indicare demonstrativă a lui Y]" în exemplul la care facem trimitere aici, pot avea *același conținut* relativ la un context fixat, în cazul nostru, convorbirea telefonică. În aceste condiții, dacă *O* este un operator al limbajului natural care este *sensibil* față de *caracterul* expresiilor, atunci, dacă ϕ este o expresie astfel încât *O*(ϕ) este adevărată dacă și numai dacă (ddacă) ϕ are o proprietate P, atunci *O*(ϕ) și O(ϕ') au valori de adevăr diferite, dacă ϕ' nu are proprietatea P. Întrucât *O*(ϕ) și O(ϕ') au valori de adevăr diferite, înseamnă că *O*(ϕ) și *O*(ϕ') au și conținuturi diferite (exprimă o judecată diferită) relativ la contextul fixat.

Richard crede că această discuție semantică abstractă poate fi instanțiată în limba naturală prin operatorul „X crede că...", adică exact prin operatorul care induce contextul atribuirii de opinii. Să lămurim cum anume funcționează mecanismul formal din paragraful anterior în cazul contextului „X crede că...":

- „X crede că...", în opinia lui Richard, este sensibil nu numai față de conținutul, ci și față de caracterul unei expresii direct referențiale;
- Caracterul *determină funcțional* conținutul;
- Operatorul „crede că..." operează asupra conținutului prin intermediul caracterului;
- Fie B -- „tu [mod de adresare directă lui Y]" - și B' - „ea [mod de indicare demonstrativă a lui Y]" - două expresii diferite care au *același* conținut relativ la un context *c*;

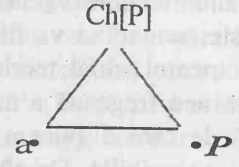
• Dacă B are o proprietate exprimată prin predicatul P (unde P înseamnă „este interlocutoarea directă a lui X") şi B' *nu* are acea proprietate, atunci este posibil ca O(B) să aibă o valoarea de adevăr diferită faţă de O(B'), unde „O" are înţelesul „X crede că [...]", chiar dacă conţinutul, *Co,* al lui B şi B' sunt identice, adică Co[B] = Co[B'], pentru că O este sensibil faţă de caracterul, *Ch,* al lui B, care este diferit faţă de caracterul lui B', aşadar *Ch* [B] ≠ Ch[B'].

Cele de mai sus par să fie o motivaţie solidă pentru poziţia adoptată de adeptul teoriei referinţei directe, care nu pare să mai fie obligat să spună că două atribuiri de opinii „X crede că S" şi „X crede că S' " *trebuie* să ia *invariabil* aceeaşi valoare de adevăr, dacă sunt afirmate relativ la un context c, în care S şi S' exprimă aceeaşi judecată. Această poziţie nu trebuie confundată însă cu negarea totală a ideii de sorginte fregeană că într-un număr foarte important de cazuri, printre care şi acelea induse de funcţionarea unor operatori veri-funcţionali, conţinutul (judecata) pe care-l (o) exprimă o propoziţie este determinat funcţional de către conţinuturile părţilor propoziţiei plus sintaxa propoziţiei. De altminteri, Richard, după cum ţine să ne asigure, deşi *este* un teoretician al referinţei directe nu face o astfel de asumpţie şi nu înţelege să arunce cu totul peste bord principiul fregean al compoziţionalităţii.

Calea pe care o concepe Richard pentru a ieşi din hăţişurile semanticii atribuirilor de opinii în care figurează expresii direct referenţiale este folosirea sistematică a unui model triadic al opiniei, datorat în principal lui D. Kaplan (cf. [9], [10], [11] [12]) şi lui J. Perry (cf. [13]). Richard îşi propune însă să generalizeze abordarea triadică a opiniilor şi să facă trecerea de la folosirea modelului din metafizica opiniilor (aşa cum o găsim la iniţiatorii modelului) la semantica opiniilor *de se* şi *de re.*

În contrast cu punctul de vedere standard, în care o opinie este o relaţie diadică între un opinent şi o judecată *(proposition),* modelul triadic concepe opinia ca pe o relaţie triadică între o persoană, un înţeles (lingvistic) propoziţional (care nu este altceva decât *caracterul* kaplanesc) şi o judecată. Corespunzător acestui nou fel de a conceptualiza o opinie, „a crede o judecată înseamnă a o crede sub un anumit înţeles prepoziţional". [14; p. 173] În acest model triadic, o opinie ne va apărea drept acea relaţie care este un produs al altor două relaţii: relaţia de *acceptare,* care la rândul ei este o relaţie diadică al cărei prim termen este o persoană şi al cărei al doilea termen este înţelesul prepoziţional (caracterul) şi relaţia de *exprimare,* al cărei prim termen este caracterul şi al cărei al doilea termen este judecata exprimată de către acea propoziţie acceptată de către opinent.

Elaborând punctul de vedere pe care ni-l propune Richard vom avea următoarea schemă care ne dă câteva detalii folositoare:



unde *a* este opinentul, Ch[P] este caracterul propoziției P și *P* este judecata exprimată de către P.

Așadar:

$C=A \times E$,

unde „*C*" este relația de crezare (sau opinare), *A* este relația de acceptare și *E* relația de exprimare. Cu alte cuvinte,

CaP <=> *Aa*Ch[P] & ECh[P]*P*.

Richard nu urmărește să producă argumente metafizice suplimentare în favoarea modelului triadic. El se mulțumește să puncteze ceea ce este esențial pentru acest model și să ne trimită la argumentele standard care au fost concepute în apărarea sa (cf. Kaplan, Perry). El vrea să ne convingă însă de forța punctului de vedere că dacă vrem să dispunem de o bună semantică a expresiilor direct referențiale în contexte doxastice, și, mai în general, în contexte puternic intensionale, atunci modelul triadic al opiniilor este singura opțiune viabilă. Richard este foarte ferm în privința aceasta: „Voi face [...] observația că o concepție despre opinie elaborată în acord cu aceste linii generale [modelul triadic, nota M. D.] *pare să fie obligatorie* pentru aceia care acceptă teza că demonstrativii sunt direct referențiali și care consideră că judecățile *(propositions)* sunt, într-un sens important, obiecte ale opinării (subliniere M. D.)". [14; p. 173]

Acesta este și motivul principal pentru care Richard socotește că, deși modelul triadic al opiniei este o teorie metafizică despre natura opiniilor și ca urmare nu este legat în mod direct de problema semantică a condițiilor de adevăr ale atribuirilor de opinii, totuși, dacă modelul reține ceva cu adevărat esențial pentru conceptul de opinie, atunci este rezonabil să ne așteptăm ca natura triadică a opiniei să se regăsească și în aspectele semantice ale atribuirii de opinii. În această ordine, Richard anticipează că un fel în care s-ar putea produce această reflectare este acela în care „unele atribuiri ale opiniilor pot să implice nu numai că o anumită judecată este un obiect de opinare, ci și că judecata este crezută într-un anumit fel - adică, altfel spus că judecata este crezută sub un înțeles de un anumit gen." [14; p. 174]

Semantica pe care o construiește Richard pentru categoriile de opinii care sunt proeminente în literatura domeniului - opiniile *de se,* opiniile *de re* și opiniile *de dicto* - este o codificare a unor intuiții semantice motivate și alimentate de conceptul mai general al demonstrativilor ca expresii referențiale directe (al căror omolog în limbajele formale îl reprezintă variabilele individuale într-o anumită atribuire de valori, relativ la un anumit context și la o anumită lume).

Examinarea atentă a acestei semantici va face plauzibilă ideea sub care stă cercetarea din acest studiu: în momentul actual, teoria semantică generală pe care ne-o pune la dispoziție interpretarea neo-fregeană a atribuirii de opinii îmi pare a fi teoria structurală cea mai bună de care dispunem pentru explicarea și înțelegerea fenomenelor semantice asociate cu opiniile. De altfel, dacă împingem suficient de

departe detaliile semanticii richardiene a referinței directe în atribuirea de opinii, în mod special în ceea ce privește elucidarea naturii unei atribuiri de opinii, atunci vom putea observa că teoria acestui autor poate fi reinterpretată în așa fel încât ne-ar putea apărea ca o variantă terminologică și/sau notațională a unei teorii de tip fregean.

În comentariul meu asupra acestei teorii a atribuirii directe ca și în comparația pe care o voi face puțin mai târziu cu teoria neo-fregeană construită de către G. Forbes va fi nevoie să cunoaștem în ce constă semantica lui Richard. Iată aici, așadar, ceea ce este esențial în construcția acestei semantici bazată pe modelul triadic al opiniei și al atribuirii de opinii *(de se, de re* și *de dicto).*

Prima idee care urmează a fi notată este caracterul neo-russellian al conceptului de înțeles *(meaning)* cu care lucrează Richard. Richard concepe înțelesul, ca oricare alt teoretician al referinței directe, în maniera bine cunoscută a lui Russell din [17]. În această concepție, înțelesul și respectiv judecata *(proposition)* ne apar ca entități structurate, în care elementele constitutive sunt concepute ca fiind *obiecte* și *proprietăți,* **în locul** *modalităților, sau felurilor* de a gândi astfel de obiecte și proprietăți. Specificarea unei astfel de entități se face în felul următor: înțelesul nu este doar o funcție de la contexte la judecăți, ci o pereche $\langle\langle s_1,\ldots,s_n\rangle, M^n\rangle$ $(n \geq 0)$, unde fiecare s_i, $1 \leq i \leq n$, este un termen-înțeles (demonstrativ) care este definit ca o funcție de la contexte la indivizi, iar M^n este un predicat-înțeles <<-adic care este definit ca o funcție de la contexte la proprietăți *n*-adice. Caracterul structurat al judecății *(propositions)* devine evident de îndată ce ni se spune că judecata pe care o produce un astfel de înțeles într-un context *c* este acea judecată *p* astfel încât lumea *w* este în *p* dacă *w* este în $[M^n(c)](\langle s_1(c), s_2(c), \ldots, s_n(c)\rangle)$. (Pentru aceia care nu doresc să introducă o structură în conceptul de înțeles, sau în acela de judecată, din motive fie tehnice, fie metafizice, liniile generale ale semanticii de tip California (semantica carnapiană) sunt suficiente aici și ei se vor menține, în consecință, în limitele trasate de punctul de vedere mai „auster" după care judecata *p* este mulțimea de lumi în care este adevărată propoziția care exprimă pe *p.*)

Astfel de structuri formale atașate conceptului de înțeles, respectiv aceluia de judecată, pot primi „interpretări parțiale" relativ la un context. Așa de pildă, un înțeles $m = \langle\langle s_1, s_2\rangle, M^2\rangle$ și un context *c* vor genera un „înțeles redus" $m' = \langle\langle s_2\rangle, P^1\rangle$, unde P^1 este o proprietate monadică în așa fel încât $w \in P^1(u)$ ddacă $w \in [M^2(c)](\langle s_1(c), u\rangle)$, dacă substituim pentru s_1 și M^2 valorile lor corespunzătoare în *c.* Acest înțeles redus m' corespunde funcției de la contexte la judecăți, care atunci când este aplicată unui context c' produce *judecata* că valoarea lui s_2 în c' are proprietatea $P1$ în c'.

Deși generează o structură interesantă, codificarea formală a intuițiilor noastre semantice privitoare la comportamentul expresiilor direct referențiale în contexte ale atribuirii de opinii nu este împovărată de o complexitate excesivă, în schimb, detaliile sintactice ale limbajului pentru care este construită o astfel de semantică nu sunt întotdeauna ceva de ordinul evidenței.

Richard, așa cum am văzut deja, consideră *opinarea* ca pe o relație între trei termeni: o *persoană, o judecată* și un *înțeles propozițional* (*caracterul propoziției*).

Dacă privim lucrurile sub unghiul sintaxei, atunci „X crede că..." va fi socotit, în mod corespunzător, ca un operator (functor) care operează asupra unui predicat n-adic ($n \geq 0$) pentru a produce un predicat n + l-adic (în cazul opiniilor *de re* şi *de dicto),* şi respectiv un operator (functor) care operează asupra unui predicat n-adic *(n* ≥ 0) în care este specificat un loc pentru un argument, pentru a produce tot un predicat n-adic (în cazul opiniilor *de se).* Ca să dăm două exemple simple, să considerăm predicatul diadic „x iubeşte pe y": Ixy. Operatorul B^r, al opiniilor *de re* şi *de dicto,* se combină cu acest predicat diadic Ixy pentru a forma predicatul triadic zB^r(Ixy), „z crede^r (x iubeşte pe *y*)". Pe de altă parte, operatorul opinării *de se,* B^s operează asupra aceluiaşi predicat diadic, Ixy, în condiţiile în care se specifică primul loc pentru argument, pentru a produce tot un predicat de două argumente distincte: „zB^s(z iubeşte pe y)", sau „zB^s(el însuşi / ea însăşi iubeşte pe y)".

O limitare care trebuie avută în vedere aici este aceea că nu se vor admite operaţii sintactice prin care cele două predicate, B^r şi B^s să colapseze unul în celălalt, în sensul foarte exact al reducerii predicatului opiniei *de se* la predicatul opiniei *de re,* deoarece există suficiente argumente filosofice convingătoare, asupra cărora nu-mi propun să mă opresc aici - pentru că sunt plasate pe un drum lăturalnic faţă de acela pe care-l urmăresc eu - care arată că, deşi o opinie *de se* implică o opinie corespunzătoare *de re,* conversa nu este valabilă, deoarece nu orice opinie, în care X îşi atribuie sieşi *de re* o proprietate exprimată de predicatul „P", este *ipso facto* o atribuire a unei opinii *de se* de către X.

Prezentăm acum (cf. [14]) esenţialul semanticii richardiene a referinţei directe în atribuirea de opinii. Mai întâi, iată limbajul pentru care este dată această semantică.

Vocabularul primitiv este alcătuit dintr-o mulţime infinit numărabilă F = {x_1, x_2, ..., x_n, ...} de variabile individuale; mulţimile infinit numărabile Y= {y_1, y_2, ..., y_n, ...} şi T = {t_1, t_2,..., t_n, ...} de termeni demonstrativi (care sunt folosiţi cu interpretarea semantică intenţionată de a reprezenta pronumele personal singular de persoana a doua „tu" şi respectiv demonstrativii singulari de persoana a treia „el", „ea", „acela", „aceea" etc.); termenul singular: *Eu;* pentru fiecare n, o mulţime infinit numărabilă F^n de predicate n-adice; conectorii veri-funcţionali: ~, &, V, →, ↔; predicatele opinării: B^r, B^s; operatorul abstracţiei: ^; cuantificatorii: ∃, ∀; semne de punctuaţie: „(" , „)". D este mulţimea demonstrativilor limbajului, adică $D = Y \cup T \cup \{Eu\}$; $\iota = D \cup F$ este mulţimea termenilor.

Definiţia inductivă a unei formule bine-formate (fbf) în acest limbaj este o extindere a bine cunoscutei definiţii standard a unei formule bine-formate pentru limbajul logicii de ordinul întâi:

1. Dacă $\Pi \in F^n$ şi $\alpha_1, \ldots \alpha_n, \in \tau$, atunci $\ulcorner \Pi^n \alpha_{1,\ldots} \alpha_n \urcorner \ldots$ a este o fbf.
2. Dacă ϕ şi Ψ sunt fbf, atunci $\ulcorner \sim(\phi) \urcorner, \ulcorner(\phi) \& (\Psi)\urcorner, \ulcorner(\phi) \vee (\Psi)\urcorner, \ulcorner(\phi) \rightarrow (\Psi)\urcorner$ şi $\ulcorner(\phi) \leftrightarrow (\Psi)\urcorner$ sunt fbf-uri.
3. Dacă (ϕ) este o fbf, $\alpha \in V$, atunci $\ulcorner(\exists\alpha)(\phi)\urcorner$ şi $\ulcorner(\forall\alpha)(\phi)\urcorner$ sunt fbf-uri.
4. Dacă (ϕ) este o fbf, $\alpha \in \tau$, atunci $\ulcorner \alpha B^r(\phi)$este o fbf.

5. Dacă $\alpha \in \tau$ şi Γ este un abstract corespunzător, atunci $\ulcorner \alpha\ B^s\Gamma \urcorner$ este o fbf, unde un abstract corespunzător este orice expresie de forma $\ulcorner \alpha\hat{}(\phi) \urcorner$, ϕ o fbf, şi $\in V$ care are o apariţie liberă în (ϕ)
6. Pe nici o altă cale, exceptând 1. - 5., nu se pot obţine fbf-uri.

Pentru limbajul generat de 1. - 6. de mai sus se defineşte o interpretare $\Im$ drept structura $M = <U, W, C, V>$ dotată cu următoarele constrângeri (modelate după semantica pentru demonstrativi propusă de D. Kaplan):

1. U, W, C sunt mulţimi nevide şi disjuncte două câte două, care reprezintă, intuitiv, indivizi posibili, lumi şi respectiv contexte.
2. (a) Fiecărui $c \in$ C i se asociază un cvadruplu $<c_A, c_W, c_Y, c_T>$,
(i) $c_A \in U$ (agentul lui *c)*
(ii) $c_W \in W$ (lumea lui *c)*
(iii) c_Y şi c_T sunt secvenţe infinit numărabile de membri din U (adresanţii şi respectiv demonstraţii potenţiali ai lui *c).*
(b) $c = c'$ dacă $c_A = c'_A, c_W = c'_W, c_Y = c'_Y, c_T = c'_T$.
(c) Nici o lume nu conţine contexte distincte cu acelaşi agent.
3. V este o funcţie care atribuie
(a) un membru al lui $\left(\left(\wp(\mathrm{W})\right)^{U^n}\right)^{\mathrm{C}}$ fiecărui membru din F^n pentru fiecare *n;*
(b) mulţimi de înţelesuri *(meanings)* pentru fiecare membru al lui C, unde un înţeles este o pereche $<<s_1, \ldots, s_n>, M^n>$ $(n > 0)$, fiecare $s_i \in U^C$ şi M^n un membrii al $\left(\left(\wp(\mathrm{W})\right)^{U^n}\right)^{\mathrm{C}}$.

Intuitiv, treaba pe care o face V în această interpretare este să atribuie fiecărei litere-predicat un predicat-înţeles, conceput ca fiind o funcţie de la contexte la proprietăţi şi să atribuie fiecărui context mulţimea de înţelesuri sub care agentul contextului este ataşat faţă de opiniile sale.

Ultimul pas în construirea unei semantici formale este definirea inductivă a conceptului de adevăr, într-o interpretare de tipul specificat pentru fiecare categorie de expresie bine formată a limbajului pentru care este dată acea interpretare şi este definit conceptul de adevăr. Înţelegerea acestei ultime definiţii pentru adevărul opiniilor *de se* şi *de re* va fi facilitată însă de reprezentarea intuitivă a conceptului pre-teoretic pe care-l avem despre adevărul propoziţiilor care atribuie astfel de opinii.

Astfel, intuiţia de bază subiacentă propunerii pe care o face Richard pentru asignarea valorii de adevăr adevărat atribuirilor unor opinii *de se* este aceasta (cf. [14]):

O atribuire *de se* de forma
(*De se*) *a* crede că el însuşi este *F.*

este adevărată dacă referentul lui *a* crede judecata că el este *F,* cu alte cuvinte judecata că el are proprietatea exprimată de către predicatul $\ulcorner$ este $F \urcorner$ relativ la contextul în care este interpretată *(De se),* sub un înţeles *m,* care are pe $<<\{Eu\}>, F>$, drept unul dintre înţelesurile sale reduse unde *{Eu}* este înţelesul lui *„Eu".* Natura triadică a crezării poate fi evidenţiată în cazul discutat aici, dacă vom spune

că acest înțeles *m* și forma sa redusă vor fi adevărate dacă referentul lui *a* acceptă înțelesul propozițional (caracterul) unei propoziții care are forma $\ulcorner\phi(Eu)\urcorner$, unde „$\phi$ (*Eu*)" exprimă, relativ la contextul referentului lui a, proprietatea *F*. Cu alte cuvinte, satisfacerea condiției necesare și suficiente prezentate aici pentru adevărul lui (*De se*) determină acea situație în care referentul lui *a* face o auto-atribuire precum că el are, relativ la acel context, proprietatea *F*.

Tranziția de la conceptualizarea opiniilor *de se* la conceptualizarea opiniilor *de re* și *de dicto* nu cere o modificare radicală a cadrului conceptual și a aparatului formal pe care le elaborează Richard în semantica sa. Principala motivație pentru tratarea uniformă a tuturor acestor categorii de opinii este credința lui Richard că „abordarea noastră a atribuirilor de opinii *de se* este consistentă cu ideea că conținuturile opiniilor *de dicto, de re* și *de se* sunt toate de aceeași categorie: ele toate sunt judecăți *(propositions)*. În concepția pe care tocmai arn formalizat-o (este vorba de formalizarea ale cărei elemente principale au fost prezentate mai înainte, nota M. D.) o folosire a unei atribuiri de opinii *de se* atribuie crezare într-o judecată. Adică, pentru fiecare astfel de utilizare *u,* există o judecată, *p*, astfel încât *u* este adevărată numai dacă, indiferent cine este acela căruia îi este atribuită opinia prin intermediul lui *u* el sau ea crede că *p*. Dar, din perspectiva abordării pe care am sugerat-o - continuă Richard cu această precizare foarte importantă - nu doar aceasta este tot ceea ce face o astfel de atribuire; ea ne spune totodată ceva despre *felul (ea implică faptul că există un anumit fel) în care este avută opinia,* [...] Cred că aceasta este adevărat și în ceea ce privește atribuirile de opinii *de re",* (subliniere M. D.) [14; p. 183]

În acord cu această idee unificatoare, conceptul intuitiv pre-teoretic al opiniilor *de re* are următorul conținut: opinentul crede *de re* că ϕ, relativ la un context *c* și la o atribuire de valori *f* dacă există un înțeles *(meaning) m* în așa fel încât (i) opinentul crede judecata sub înțelesul respectiv; (ii) înțelesul produce relativ la contextul opinentului acea judecată pe care o exprimă ϕ relativ la *c* și la *f* și (iii) proprietățile pe care ϕ le implică a fi atribuite sunt în așa fel încât opinarea din unghiul lui *m* cere atribuire a lor.

Putem prezenta acum definiția inductivă a conceptului de adevăr într-o interpretare pentru limbajul acestei logici a atribuirii directe de opinii (cf. din nou studiul de bază [14], care prezintă semantică formală pe care o examinăm aici).

Mai întâi vom nota prin $|\alpha|_{cfw}$ denotatul unui termen α, relativ la un context *c*, atribuire (membru al lui U^I) *f* și lume w. Prin definiție, $|\alpha|_{cfw} = f(\alpha)$, dacă $\alpha \in V$; $C_{A,}$ dacă $\alpha = Eu$; $= C_{Ti}$ dacă α este t_i; C_{y_i}, dacă α este y_i. Definim acum noțiunea *ϕ, luată relativ la c și f, este adevărată la w* (și scriem: *cf*[(ϕ)]*w*) în felul următor:

1. *cf*$[\Pi^n a_1 \ldots \alpha_n]w$ ddacă $w \in [V(\Pi^n)(c)](<|\alpha_1|_{cfw}, \ldots, |\alpha_n|_{cfw}>)$
2. *cf*[(ϕ) & (Ψ)]w ddacă *cf* [ϕ]*w* și *cf*[Ψ]*w*.

Ș. a. m. d. pentru ceilalți conectori veri-funcționali.

3. *cf* [($\exists\alpha$)(ϕ)]w ddacă ($\exists u$)($u \in U$ și $cf^{\alpha}{}_{u}[\phi]\ w$)..

Analog pentru ($\forall\alpha$)(ϕ).

4. $cf[\alpha B^r(\phi)]w$ ddacă $(\exists c')(c'_A = |\alpha|_{cfw}$ & $c'_w = w$ & $(\exists m)(m \in V(c')$ & $m(c') = \{w': |cf[(\phi)]w'\}))$, unde $m(c')$ aici este judecata pe care o generează m în c'.

Întrucât înțelesul intuitiv al clauzei 4 din definiția inductivă a adevărului într-o interpretare este foarte important pentru scopul pe care mi l-am propus în acest studiu - scop pe care-l reiterez acum: teoria atribuirii directe de opinii concepută de Richard are o interpretare consistentă cu o abordare neo-fregeană a atribuirii de opinii - aşadar, întrucât conceptul intuitiv care stă în spatele lui 4 este util înțelegerii neo-fregeene a teoriei lui Richard, iată aici o redare cât mai fidelă şi în cuvinte simple a ceea ce ne spune 4:

Propoziția „$\alpha B^r(\phi)$", luată relativ la un context c şi la o atribuire corespunzătoare f de valori semantice pentru itemii lingvistici care intră în componența ei, este adevărată dacă există un înțeles *(meaning)* m în aşa fel încât denotatul lui α (persoana față de care este făcută atribuirea doxastică) îl acceptă (ideii intuitive de până aici îi corespunde în formalismul lui 4 partea bine-formată: $m \in V(c')$, unde c' este contextul denotatului iui α) şi m produce, sau generează, relativ la c', acea judecată *(proposition)* pe care o exprimă ϕ relativ la c. Pe scurt, „$\alpha B^r(\phi)$" este adevărată, dacă ceea ce denotă α crede judecata pe care o exprima ϕ.

Alte detalii tehnice nu prezintă o importanță deosebită pentru argumentul principal pe care-l concep aici. Deşi sunt foarte interesante, ele sunt totuşi colaterale față de ideea reinterpretării neo-fregeene a teoriei neo-russelliene a lui Richard.

Să mai notăm ca rezumat al acestei părți a studiului o succintă şi pătrunzătoare caracterizare a semanticii lui Richard, care ne va fi de folos în comparația pe care o vom face în partea a II-a a studiului de față între această teorie şi teoria neo-fregeană elaborată de G. Forbes. „Judecățile (*propositions*) sunt identificate aici cu *conținuturi* ale opiniei; înțelesurile *(meanings)* sunt identificate cu *manierele/felurile (manners)* în care cineva poate să aibă opinii. Este de presupus că *ceea ce* este crezut este la fel de important precum *felul* în care este crezut. Mai mult, se pare că evaluările noastre cu privire la păstrarea opiniilor şi la faptul că doi oameni au aceeaşi opinie se realizează în termeni de judecăți (sau, cel puțin, în majoritatea cazurilor în termenii judecăților)". [14; p. 174]

3. O TEORIE NEO-FREGEANĂ A ATRIBUIRII DE ATITUDINI PROPOZITIONALE (G. FORBES)

Cu siguranță că aspectul cel mai delicat şi controversabil al construirii unei teorii neo-fregeene a atribuirii de opinii este aflarea unei linii rezonabile de echilibru între nevoia de a postula existența sensurilor (conceptelor), pentru a explica comportamentul deviant al unor itemi lingvistici, precum numele şi indexicalii, în contexte ale atribuirii de opinii şi în alte contexte intensionale, şi, pe de altă parte, semantica numelor şi a demonstrativilor, care ar trebui să fie consistentă cu o interpretare neo-russelliană a referinței directe, mai degrabă decât cu postularea sensurilor fregeene, din moment ce indexicalii sunt instrumente ale referinței directe.

Nu este de mirare, aşadar, că provocarea cea mai mare pentru un neo-fregean este aceea de a produce o interpretare a indexicalilor care să *păstreze* intuiţiile noastre preteoretice cu privire la indexicali, în calitate de mijloace ale referinţei directe, dar care să le elaboreze, totodată, într-un cadru teoretic definit prin parametrii semanticii fregeene a contextelor intensionale.

Unei astfel de provocări îi răspund mai multe studii recente ale lui G. Forbes (cf. [2], p. 3–31; [3], p. 463–490; [4]; [5], p. 535–563; [6], p. 281–295; [8]). Dintre acestea, mă voi opri aici doar asupra lui Forbes [2, p. 3–31], care abordează exact ceea ce consider a fi nodul problemei: perspectiva fregeană asupra indexicalilor şi/sau a demonstrativilor. Voi lăsa de-o parte însă discutarea aspectelor mat tehnice şi mai speciale legate de testarea acestei teorii neo-fregeene prin aplicarea ei la contexte ale iterării de atribuiri de opinii sau prin capacitatea pe care o are de a evita problema regresului la infinit al entităţilor intensionale - regres care este o consecinţă a principiului fregean al dislocării referinţei obişnuite în contextele intensionale — prin intermediul reducerii intensiunilor de ordin superior la cele de ordin inferior în acele contexte în care în atribuirea de atitudini propoziţionale sunt folosiţi indexicali. Îmi vor reţine atenţia doar două elemente: (i) conceperea stării mentale a opinării ca o relaţie diadică între o persoană şi modul acesteia de a gândi starea de lucruri pe care ea o crede sub o anumită etichetare verbală; (ii) o anumită regimentare sintactică şi semantică prin care, indiferent de poziţia pe care o ocupă un indexical în structura sintactică de suprafaţă a unei propoziţii în care figurează un operator doxastic, indexicalului respectiv i se va ataşa întotdeauna în structura de adâncime a expresiei un domeniu care este mai larg decât domeniul oricărui operator doxastic prezent în structura acelei propoziţii. După felul în care înţeleg eu lucrurile, (i) şi (ii) sunt cruciale atât pentru înţelegerea conceptului neo-fregean de opinie, cu care operează Forbes, cât şi pentru reuşita interpretării sale neo-fregeene, care are resursele necesare abordării indexicalilor ca mijloace ale referinţei directe.

În interpretarea neo-fregeană pe care o elaborează Forbes, propoziţia

(1) Ralph crede că Marilyn Monroe a fost asasinată

exprimă o relaţie diadică de opinare (crezare) *R*, între un individ, care este referinţa numelui „Ralph" şi o *judecată*, care este descrisă de către un complicat termen singular descriptiv, prin care judecata respectivă este etichetată verbal în acel fel specific sub care o crede individul căruia i se atribuie opinia. Marca inconfundabilă a fregeanismului este, prin urmare, prezentă în această interpretare, din moment ce în (1) „Ralph" denotă persoana despre care se spune că susţine opinia indicată, iar propoziţia subordonată „că Marilyn Monroe a fost asasinată" denotă judecata care-i corespunde.

Problema pe care o creează această interpretare, ştim prea bine, este incriminarea pierderii inocenţei semantice. Dacă în propoziţia (1), subordonata „Marilyn Monroe a fost asasinată" stă pentru judecata respectivă, atunci, potrivit principiului compoziţionalităţii, părţile componente ale propoziţiei care denotă acea judecată trebuie să stea în mod corespunzător pentru *sensurile* lui „Marilyn Monroe" şi respectiv „a fost asasinată". Aici intervine însă întrebarea candidă a celui care nu vrea să-şi piardă inocenţa semantică: nu este evident că „Marilyn

Monroe" se referă, în gura celui care atribuie (1), la *Marilyn Monroe însăşi* şi *nu* la *sensul* numelui „Marilyn Monroe", indiferent ce fel de entitate ar fi acesta?

Ştim, totuşi, că celebrele *puzzle-uri* ale lui Frege cer, potrivit uneia dintre dogmele semanticii sale, operarea distincţiei *sens-referinţă.* Într-un mod consistent cu această dogmă, dacă acceptăm dintru început că distincţia semantică *sens-referinţă* este o distincţie autentică, atunci referinţa unui cuvânt în interiorul unui context atitudinal trebuie să fie diferită faţă de referinţa aceluiaşi cuvânt în afara unui astfel de context.

În ce constă poziţia neo-fregeană pe care o adoptă Forbes? Mai întâi, fregeanismul acestei concepţii poate fi sintetizat prin adoptarea principiului semantic după care referinţa obişnuită a unui predicat monadic de nivelul întâi (aşadar, care nu figurează în interiorul nici unui context atitudinal) este o proprietate, iar sensul său obişnuit este un mod de a gândi acea proprietate; în acelaşi timp, referinţa obişnuită a unui nume este un anumit obiect, iar sensul său obişnuit este un mod de a gândi sau de a prezenta acel obiect. Acum, potrivit acestei distincţii, poate fi concepută o strategie de apărare a tezei fregeene a „dislocării referinţei obişnuite", cu condiţia acceptării din start a distincţiei *sens-referinţă* şi a interpretării, potrivit acestei distincţii, a funcţiei semantice a predicatelor şi a numelor în contexte superioare celor de nivelul întâi. Astfel, la nivelul al II-lea, ilustrat prin propoziţia (1) de mai sus, „Marilyn Monroe" în interiorul contextului atitudinal se referă la sensul obişnuit al lui „Marilyn Monroe" şi are drept sens un fel de a gândi sau de a prezenta sensul obişnuit al lui „Marilyn Monroe" (are drept sens, aşadar, sensul sensului obişnuit al lui „Marilyn Monroe"), în timp ce predicatul monadic de nivelul al II-lea din (1), „a fost asasinată", denotă un fel de a gândi proprietatea care corespunde referinţei obişnuite a predicatului „a fost asasinată" (denotă, adică, sensul său obişnuit) şi are ca sens un fel de a gândi felul de a gândi proprietatea care corespunde referinţei obişnuite a respectivului predicat. Ş.a.m.d., pentru nivele din ce în ce mai ridicate, unde, din păcate, toate intuiţiile noastre semantice ne vor părăsi treptat, treptat.

Neo-fregeanismul poziţiei pe care o examinăm acum constă în câteva deplasări substanţiale faţă de ortodoxia fregeană, dintre care aici nu ne vor reţine atenţia decât două:

(i) În timp ce, pentru Frege, referinţa unei propoziţii asertorice este valoarea sa de adevăr, pentru Forbes, referinţa acesteia este o stare de lucruri; aceasta produce o modificare semnificativă în conceperea contextelor modal-aletice, pe care Forbes nu le mai socoteşte, aşa cum făcea Frege, ca pe nişte contexte intensionale, ci le tratează ca pe nişte contexte extensionale. (Pentru o semantică a modalităţilor aletice în conformitate cu tratarea lor ca generatoare de contexte extensionale a se vedea [4].)

(ii) Cea de-a doua deplasare semnificativă faţă de ortodoxia fregeană va putea fi mai bine sesizată pe fundalul prezentării consideraţiilor care motivează abordarea neo-fregeană a indexicalilor concepută de către Forbes. Aşadar, iată acum în câteva paragrafe esenţialul acestei concepţii.

Folosirea unei descripții definite, în locul unui nume, în atribuirea de atitudini propoziționale nu alterează principiul fregean al dislocării referinței obișnuite, după cum se poate vedea din examinarea analizei fregeene a următoarei propoziții, o analiză care este, de altfel, întru totul analoagă aceleia a lui (1) de mai sus. În această ordine, analiza lui

(2) Ralph crede că cel mai scund spion este un spion

în care descripția „cel mai scund spion" va fi înțeleasă în folosirea ei atributivă și nu referențială (cf. [1] pentru distincția aceasta), va reține exact aceleași elemente din care a fost articulată și analiza fregeana a lui (1).

Pentru a marca și la nivel sintactic faptul că relația diadică de opinare are loc între un subiect al atribuirii de opinii și o judecată, pot fi introduse niște ghilimele speciale, ghilimelele drepte, care operează ca un functor aplicat termenilor și propozițiilor cu scopul de a numi sensurile acestora. Cu ajutorul acestui mijloc sintactic, putem nota acum o primă regimentare a lui (1) și (2) de mai sus, prin care se va vedea clar ceea ce este implicat în analiza fregeeană propusă. Litera „C" stă pentru predicatul diadic „x crede că *p*".

(3) C(Ralph, ⌜Marilyn Monroe a fost asasinată⌝)

și

(4) C(Ralph, ⌜cel mai scund spion este un spion⌝)

fac transparentă discuția în care s-a spus că atunci când atribuim cuiva o opinie, afirmăm că există o relație între acea persoană și sensul propoziției aflate între ghilimelele drepte. (Aceste ghilimele ajută la formarea numelui sensului propoziției care este pusă între acele ghilimele.)

Nu întotdeauna însă atribuitorul unei opinii cunoaște propoziția specifică sub care este îndreptățit să facă o atribuire. Cu toate acestea, totuși, (3) și (4) sunt pe de-a-ntregul specifice în privința conținutului judecăților care sunt atribuite lui Ralph. Ele nu pot corespunde, așadar, unei atribuiri în care, deși atribuitorul știe despre cine sau despre ce anume poate să facă acea atribuire, el nu poate să o facă însă într-un mod care să specifice integral conținutul judecății crezute de către subiect.

Soluția acestei probleme este concepută de către Forbes pe calea definirii unei distincții între „aparița internă" și „aparița externă" a acelui termen despre care atribuitorul știe că se referă la persoana sau lucrul care sunt obiectul atitudinii propoziționale a subiectului. Distincția în cauză este congeneră cu distincția mai bine cunoscută în literatură dintre „aparița opacă" și respectiv „aparița transparentă", precum și cu aceea dintre opiniile *de dicto* și respectiv *de re*, deși distincția cu care lucrează Forbes se deosebește totuși de aceasta din urmă într-un fel important. Pe cale de consecință, vom vorbi despre „forma internă" și „forma externă" a atribuirilor de opinii, atunci când două atribuiri sunt în contrast numai în ceea ce privește poziția internă sau externă a unuia și aceluiași termen.

Propunerea lui Forbes este aceea că forma externă a unei atribuiri poate fi - și chiar și este - folosită atunci când atribuitorul *nu* știe conținutul specific al judecății pe care o crede subiectul, deși știe, într-un fel oarecare, că subiectul are o opinie *despre* acel lucru sau *despre* persoana pentru care stă termenul care are o apariție

externă în acea atribuire de opinii. Aşa de pildă, dacă vrem să-i atribuim lui Ralph opinii, fără a specifica integral conţinutul lor, dar care să fie opinii *despre* Marilyn Monroe şi *despre* cel mai scund spion, într-un fel care să fie cât se poate de neutru faţă de *felul* în care Ralph însuşi formulează conţinutul judecăţii pe care o crede, atunci următoarele două propoziţii, în care „Marilyn Monroe" şi respectiv „cel-mai scund spion" au apariţii externe, ne ajută să dăm o soluţie problemei noastre:

(5) Marilyn Monroe este cineva despre care Ralph crede că a fost asasinată

şi

(6) Cel mai scund spion este cineva despre care Ralph crede că este un spion

Forbes explică în felul următor în ce fel concepe el caracterul fregean al relaţiei dintre o judecată şi un obiect: „În terminologia fregeeană, aşa cum o folosesc eu, o judecată este despre un obiect *x* numai dacă ea conţine ca parte constituentă un anumit fel de a gândi (mod de prezentare) al lui *x*; aşa, de exemplu, (5) ne spune că Ralph crede o judecată cu un mod de prezentare al lui Marilyn Monroe ca parte constituentă, mod de prezentare al cărui conţinut este că ea a fost asasinată" [2, p. 8]. Marca indelebilă a fregeanismului va fi prezenţa în regimentarea lui (5) şi a lui (6) a unui predicat diadic „*Pxy*", care înseamnă „*x* este un mod de prezentare a lui y şi respectiv a unei operaţii de concatenare a sensurilor expresiile componente ale unei propoziţii, „ ^ ", prin care este generată, potrivit bine cunoscutului principiu fregean al compoziţionalităţii, judecata care corespunde propoziţiei în cauză, în acord cu toate aceste linii ale analizei fregeene, regimentarea completă sintactică şi semantică a lui (5) va fi

(7) $(\exists\alpha)(P(\alpha, MM) \& C(Ralph, \alpha\hat{}\ulcorner a\ fost\ asasinată\urcorner)$

iar aceea care corespunde lui (6) va fi

(8) $(\exists\alpha)(P(\alpha, (\iota x)Sx) \& C(Ralph, \alpha\hat{}\ulcorner este\ un\ spion\urcorner)$.

Avantajele acestei regimentari, privite din perspectiva fregeană, sunt multiple. Aşa, de exemplu, cuantificatorul existenţial va avea ca domeniu o ontologie fregeană, pentru a putea „lega" *sensuri*, şi i se va da o interpretare *obiectuală* consistentă cu afirmarea *existenţei* sensurilor. Formele interpretate (7) şi (8) arată că numele, care are apariţie externă în (7), şi descripţia, care are apariţie externă în (8), îşi păstrează referinţa obişnuită. Aşadar, dacă se acceptă că (7) şi (8) dezvăluie structura de adâncime a lui (5) şi respectiv (6), atunci vom dispune de posibilitatea de a avea acces la o soluţie, consistentă cu inocenţa semantică, în ceea ce priveşte folosirea numelor şi a indexicalilor în contexte ale atribuirii de opinii. Căci va fi suficient să spunem că o propoziţie precum

(9) Ralph crede că Marilyn Monroe a fost asasinată

nu este decât un fel foarte natural de a ne exprima, pe care-l folosim din comoditate şi pentru că este convenabil, cu scopul de a transmite o idee, pe care într-un mod corect nu o putem reda decât ca

(5) Marilyn Monroe este cineva despre care Ralph crede că a fost asasinată.

Pentru că analiza lui (5) este (7), din (5) şi din „Marilyn Monroe = Norma Jean Baker" decurge că

(10) Norma Jean Baker este cineva despre care Ralph crede că a fost asasinată.

Iar pe de altă parte, întrucât (10) este propoziția pe care din comoditate noi o rostim sub forma

(11) Ralph crede că Norma Jean Baker a fost asasinată,

decurge că în pofida aparențelor, numele „Marilyn Monroe" în (9) nu are o apariție de profunzime *în interiorul* domeniului operatorului opinării și că își păstrează referința sa obișnuită.

Deși problema relațiilor logice dintre atribuiri cu formă externă și atribuiri cu formă internă nu este preocuparea noastră aici, să remarcăm în treacăt că este cât se poate de clar că nici o formă externă nu poate implica logic o formă internă, căci, în caz contrar, am infera o atribuire de atitudini cu un conținut mai specific dintr-una cu un conținut mai puțin specific. Pe de altă parte, orice formă internă, care conține un mod de prezentare al unui obiect în sensul precizat mai sus, implică logic forma externă corespunzătoare a aceleiași atribuiri de atitudini. Pasul inferențial prin care forma externă este inferată din forma internă corespunzătoare, în care apare un mod de prezentare al unui obiect, este numit *exportare* și poate fi ilustrat pe următoarea inferență:

(12) C(Ralph, ⌜Marilyn Monroe a fost asasinată⌝)

$\therefore (\exists\alpha)(P(\alpha, MM)$ & C(Ralph, $\alpha\hat{}$⌜a fost asasinată⌝).

Să remarcăm, totodată, că, atunci când în locul numelor, în contextele atribuirii de opinii, sunt folosite descripțiile definite *cărora li se atașează o interpretare atributivă și nu una referențială,* exportarea este o inferență cel puțin dubioasă, deși mie mi se pare pur și simplu nevalidă. De aceea, susțin că

(13) C(Ralph, ⌜cel mai scund spion este un spion⌝) $\not\models (\exists\alpha)(P(\alpha(\imath x)Sx)$ & C(Ralph, $\alpha\hat{}$⌜este un spion⌝).

Deosebirile importante în ceea ce privește forța inferențională a atribuirilor în care apar nume, prin contrast cu acelea în care apar descripții definite folosite într-un mod atributiv, aduc în prim plan cea de-a doua distanțare față de ortodoxia fregeană a soluției neo-fregeene cu care ne ocupăm acum. Exportarea nu poate fi aplicată unui context atitudinal în care apare o descripție atributivă, pentru că sensul pe care-l are aceasta în conformitate cu doctrina lui Frege nu este *ipso facto* și un mod de prezentare a acelui obiect, indiferent care ar fi acela, care se întâmplă să satisfacă descripția. Din utilizarea lui Forbes, rezultă că expresiile „opinie despre r" și „opinie care conține un mod de prezentare a lui r" sunt congenere. Dar deși descripția atributivă „cel mai scund spion" în atribuirea de opinii din propoziția (2) de mai sus are un sens, sensul ei, pentru Forbes, *nu* mai este în mod automat, așa cum *era* pentru Frege, un mod de prezentare a acelui individ, indiferent cine ar fi el, care se întâmplă să satisfacă condițiile de a fi spion și de a fi cel mai scund membru al mulțimii spionilor. „Aceasta este o îndepărtare - ne spune pe bună dreptate Forbes - față de folosirea tradițională a noțiunii fregeene de mod de prezentare, după care sensul lui «cel mai scund spion» *este* un mod de prezentare sau un fel de a gândi asupra acelui spion, indiferent cine este el, care se întâmplă să fie cel mai scund, să zicem Arthur Walker. În respingerea acestei utilizări tradiționale, transfer distincția lui Donnellan dintre atributiv și referențial de la

actele de vorbire sau expresiile lingvistice la părțile constitutive ale judecăților. Mi se pare clar - continuă Forbes - că unele dintre opiniile noastre sunt despre obiecte și altele, cum este cazul opiniilor lui Ralph în (2), nu sunt - pentru că este desigur fals că Ralph se gândește la Arthur Walker; doar pentru că filosofii nu au definit într-un mod adecvat distincția la care apelez aici nu trebuie să ajungem să credem că distincția în cauză nu marchează o diferență autentică, tot așa cum situația corespunzătoare din epistemologie nu trebuie să ne facă să considerăm că nu există nici o diferență de principiu între cunoaștere și opinia care este adevărată într-un mod accidental" [2, p. 10].

Să trecem acum însă la chestiunea principală care ne preocupă în această secțiune și anume cum se poate da o interpretare fregeană unor expresii — indexicalii - care sunt paradigme ale referinței directe. Să ne reamintim, totodată, că miza acestei interpretări este posibilitatea de a da o re-interpretare *neo*-fregeană teoriei atribuirii directe de atitudini propoziționale concepute de către Richard.

Așadar, cum se potrivesc indexicalii cu analiza neo-fregeană a atribuirii de atitudini în care sunt folosite nume și descripții? Pare să fie cât se poate de clar că, dacă într-un anumit context atribuitorul de opinii i se adresează lui Marilyn Monroe spunându-i

(14) Ralph crede că tu ai fost asasinată,

atunci în gura atribuitorului de opinii „tu" se referă la Marilyn Monroe în mod direct și nu la un mod de a se gândi la aceasta pe care-l nutrește Ralph. Dar în fața acestei evidențe semantice, cum mai poate fi păstrată dogma fregeană că o expresie lingvistică în interiorul unui context intensional se referă la sensul obișnuit al acelei expresii?

Este la fel de evident însă că indiferent de forma pe care o au, fie internă, fie externă, următoarele două atribuiri de opinii, și anume

(14) Ralph crede că tu ai fost asasinată

și

(15) Tu ești cineva despre care Ralph crede că ai fost asasinată

exprimă aceeași judecată, referitor la un context în care referința lui „tu" este persoana căreia i se adresează atribuitorul de opinii.

Această echivalență dintre (14) și (15) este cea care dă seamă de intuiția noastră că, în (14), „tu" se referă la persoana căreia i se adresează atribuitorul de opinii și nu la un mod de gândire al acesteia, pe care-l are Ralph. Când este vorba de atribuiri de opinii, în care figurează indexicali, deși exprimarea lor lingvistică în limbajul natural este ambiguă între forma internă și cea externă a atribuirii, totuși, forma de adâncime a atribuirii este invariabil cea externă, ceea ce arată de ce este justă intuiția noastră că indexicalii își păstrează referința lor obișnuită.

Regimentarea lui (14) și (15), care se va face pe aceeași linie a păstrării neutralității față de conținutul specific al opiniei atribuite, va trebui să facă loc într-un mod corespunzător intuiției noastre preteoretice cu privire la referința indexicalilor. Cele două propoziții (14) și (15) vor fi regimentate prin *aceeași* formă externă interpretată, și anume:

(16) $(\exists\alpha)(P(\alpha, \text{tu}) \& C(\alpha^{\frown}\ulcorner\text{ai fost asasinată}\urcorner)$.

Observăm că în (16), indexicalul „tu" este în afara domeniului operatorului doxastic „C" şi că, aşadar, îşi păstrează referinţa sa directă.

În rezumat: deşi în structura de suprafaţă, un indexical poate să figureze în domeniul unui operator intensional, forma de adâncime a acelei atribuiri este invariabil forma externă; sintaxa de suprafaţă este, cu alte cuvinte, înşelătoare în cazul indexicalilor şi al demonstrativilor autentici, pentru că în regimentarea propoziţiilor în cauză, niciodată indexicalii nu apar în interiorul operatorului intensional.

Pe baza acestei regimentari sintactice, care este consistentă cu intuiţii semantice rezonabile, Forbes ne anunţă morala interpretării sale neo-fregeene: „Astfel, în pofida structurii de suprafaţă, un indexical în domeniul sintactic al unui verb atitudinal poate să aibă referinţa sa obişnuită, relativ la contextul rostirii acelei propoziţii. Dar aceasta nu implică faptul că Frege a făcut o greşeală când a gândit că într-un context atitudinal, referinţa unei expresii se schimbă[1]; mai degrabă, cei care l-au criticat pe Frege, s-au grăbit să ia forma superficială ca ghid pentru a stabili dacă un termen *este* sau nu într-un context atitudinal" [2, p. 15].

În apărarea lui Frege, pe care am prezentat-o şi comentat-o aici, sunt implicate, după cum se poate observa, două principii: (i) principiul care constă în afirmarea *echivalenţei* de semnificaţie dintre două atribuiri de atitudini propoziţionale care se deosebesc, precum (14) şi (15), numai în privinţa poziţiei superficiale a unui indexical; (ii) principiul *formei externe,* care spune că forma pe care o ia judecata exprimată de către două atribuiri de opinii, care sunt echivalente potrivit principiului (i), este în mod invariabil forma lor externă.

4. CÂTEVA CONCLUZII ŞI PROBLEME DESCHISE

Ideea pe care vreau să o argumentez acum este că teoria atribuirii directe de opinii pe care o elaborează Richard nu numai că este perfect compatibilă cu interpretarea neo-fregeană pe care am analizat-o în acest studiu, ci, mai mult, aşa cum sper că va sugera analiza pe care o voi schiţa în continuare, dezacordurile acestei teorii neo-russelliene cu interpretarea neo-fregeană sunt doar dezacorduri terminologice şi nu de substanţă.

---

[1] Previn pe cititor să nu tragă concluzia pripită că, pentru Forbes, şi, în general, pentru un neo-fregean, ar rezulta că indexicalii sunt lipsiţi de *sensurile* fregeene, din moment ce forma judecăţii pe care o exprimă o atribuire de atitudini în care apar indexicali este întotdeauna forma externă a atribuirii, relativ la poziţia indexicalului faţă de operatorul atitudinal în cauză. Deşi Forbes acceptă aparatul tehnic şi cele mai multe comentarii filosofice pe care le-a elaborat D. Kaplan în semantica sa pentru indexicali, totuşi există un foarte important punct în care cei doi se despart. Şi acesta este chiar punctul care-l face pe cel dintâi să fie un neo-fregeean, iar pe cel din urmă, care a început prin a fi un adept al lui Frege, să fie un convertit anti-fregeean, apropiat de concepţiile lui Russell despre obiectele însele ca părţi constitutive ale judecăţilor şi despre expresiile indexicale ca paradigme ale referinţei directe. Punctul de separare pe care-l am în minte aici este acela că, potrivit lui Kaplan, indexicalii se referă la obiecte fără medierea *sensurilor* fregeene, pentru că indexicalii sunt lipsiţi de sensuri, în timp ce, potrivit lui Forbes, indexicalii, aidoma oricăror expresii, au sensuri, care sunt moduri de prezentare sau căi de a gândi obiectul care este referinţa indexicalului într-un context dat.

Pentru ca schița argumentului meu să fie cât mai plauzibilă şi convingătoare, voi începe cu o analogie care are drept suport un binecunoscut rezultat din teoria modelelor pentru limbajul logicii de ordinul întâi cu identitate. Să începem prin a preciza ce se înțelege în acest context prin faptul că o proprietate *P* este *o proprietate de ordinul întâi* şi prin ideea că o propoziție sau o mulțime de propoziții din limbajul considerat *exprimă* o proprietate.

O proprietate *P* este o *proprietate de ordinul întâi* dacă există o singură propoziție σ a unui limbaj de ordinul întâi *L*, în aşa fel încât pentru oricare *L*-interpretare A, A are proprietatea P dacă şi numai dacă (ddacă) $A \vDash \sigma$. În acest caz, spunem că σ *exprimă* proprietatea *P*. O proprietate *P* este o proprietate *generală* de ordinul întâi ddacă există o mulțime Σ de propoziții ale unui limbaj de ordinul întâi *L*, în aşa fel încât pentru fiecare *L*-interpretare A, A are proprietatea *P* ddacă $A \vDash \Sigma$. Spunem, de asemenea, că Σ exprimă *P*. Proprietățile de ordinul întâi sunt proprietățile generale de ordinul întâi care pot fi exprimate printr-o mulțime finită de propoziții, deoarece un număr finit de propoziții poate fi conjugat într-o singura propoziție.

Acum, este cunoscut că „a fi infinit" *este* o proprietate generală de ordinul întâi. Pe de altă parte, însă, ca urmare a compactității semanticii de ordinul întâi, „a fi finit" *nu este* o proprietate generală de ordinul întâi, deoarece se poate demonstra că nu există o mulțime de propoziții Σ a unui limbaj de ordinul întâi *L*, în aşa fel încât pentru fiecare interpretare $A = (D,V)$, $A \vDash \Sigma$ ddacă *D* are un număr finit de membri. Adică nu există un astfel de Σ care să țină *exact* în modelele cu domenii finite. Problema aici este că bicondiționalul nu are loc pentru că nu ține condiționalul de la stânga la dreapta. Cu alte cuvinte, din faptul ca $A \vDash \Sigma$ nu putem infera nimic despre cardinalul lui D din A, în sensul că nu se poate afirma că Σ este satisfăcută doar în domenii cu un număr finit de obiecte. Ceva similar se poate spune şi despre proprietatea „a fi de un anumit cardinal infinit", care, ca o consecință a teoremei Löwenheim-Skolem, nu este o proprietate generală de ordinul întâi.

În ce constă ideea de bază a analogiei noastre dintre aceste rezultate din teoria modelelor[2] şi teza pe care o formulăm aici a unei *re*-interpretări *neo*-fregeene a teoriei neorusselliene a lui Richard? Analogia constă, în principal, în aceea că „a fi într-o stare doxastică neo-russelliană" nu este o proprietate caracterizabilă într-un mod adecvat printr-o interpretare neo-russelliană, pentru că enunțurile teoriei richardiene ale atribuirii directe de opinii pot fi reinterpretate şi făcute adevărate într-un model fregean.

Ca să lămurim cât de cât în ce fel concep eu utilizarea acestei noi terminologii, să spunem că „a fi într-o stare doxastică neo-russelliană" este o proprietate a unui subiect al atribuirii de opinii pe care o definesc în felul următor:

(*NR*) *X* este într-o stare doxastică neo-russelliană *NF*, dacă: *X* crede că *p* ddacă *X* acceptă Ch[*p*] şi Ch[*p*] exprimă *p*. (Se va observa că aici este folosit conceptul triadic de opinare pe care-l propune M. Richard, pe care-l examinez în prima parte a acestui studiu.)

---

[2]Le-aş putea numi pe toate acestea rezultate ale imposibilității caracterizării *adecvate* a unor mulțimi de propoziții ale unui anumit limbaj printr-o mulțime de modele omogene față de o anumită dimensiune sau proprietate definitorie a domeniilor acelor modele.

Întru totul similar, „a fi într-o stare doxastică neo-fregeană" este o proprietate a unui subiect al atribuirii de opinii, definibilă prin condiția neo-fregeană apărată de către G. Forbes:

(NF) X este într-o stare doxastică neo-fregeană *NF,* dacă: X crede că *p* ddacă *X* se află într-o relație doxastică corespunzătoare cu un mod de prezentare sau cu un fel de a gândi al lui *X,* etichetate într-o modalitate specificată prin expresii lexicale din repertoriul lexical al lui *X,* despre o stare de lucruri.

Dacă analogia mea funcționează, atunci sugestia pe care vreau să o fac este că enunțul „*X* este într-o stare *neo-russelliană*" nu ține *doar* în modele neo-russelliene, deoarece enunțul poate fi reinterpretat și făcut adevărat și într-un model *neo-fregean.* Condiția care mi se pare crucială pentru succesul acestei reinterpretări și care cred că are bune temeiuri pentru a fi acceptată este aceea ca enunțul „*X* crede că *p sub un anumit înțeles propozițional*"- care redă esențialul conceptului triadic al opiniei - să poată fi înțeles drept „*X* crede că *p sub un anumit mod de a gândi propriu lui X, etichetat lexical într-un anumit fel, al conținutului lui p*" - care redă esențialul conceptului neo-fregean al opiniei. Așadar, dacă caracterul unei judecăți (înțelesul ei propozițional) este identic cu modul de a gândi acea judecată, atunci trecerea de la modelele *neo-russelliene,* în care sunt interpretate enunțurile concepției triadice despre opinie, la modelele *neo-fregeene* nu este un pas riscant și nefondat, ci, dimpotrivă, este o mișcare foarte rezonabilă, pentru că, într-un anumit sens, ceea ce înțelege un vorbitor competent din sensul unei expresii este caracterul acelei expresii, iar caracterul expresiei este *maniera* în care este crezută judecata.

Există, așadar, în teoria pe care o apără Richard un element crucial care o va face să nu se poată deosebi într-un mod autentic de rivala sa neo-fregeană. Ne aducem aminte că strategia anti-fregeană a lui Richard rezidă în: (i) găsirea unei compatibilități între teoria referinței directe și fenomenele semantice ale atribuirii de opinii pe calea distingerii a două elemente în orice atribuire de opinii, și anume judecata crezută și felul în care este crezută aceasta; (ii) conceperea în manieră russelliană a părților constitutive ale unei judecăți, ceea ce revine la a spune că judecățile sunt alcătuite din obiecte și din proprietăți ale obiectelor, în locul modurilor de a gândi aceste obiecte și proprietăți. Dar dacă relația triadică de crezare are ca termen propriu al ei și *maniera* (*felul*) în care sunt crezute aceste componente russelliene ale judecății, atunci cum s-ar mai putea, oare, face o distincție reală între *modurile fregeene* de a gândi obiectele și proprietățile, care potrivit teoriei fregeene sunt prezente în atribuirea de opinii, și respectiv *maniera* (*felul*) în care subiectul crede judecata, care face parte din teoria neo-russelliană? Eu unul nu pot vedea aici nici o distincție autentică. Simpla deosebire verbală nu poate fi un indiciu solid pentru o distincție de substanță.

Un neo-russellian însă ar putea ridica obiecția foarte legitimă de ce să nu fie utilizat acest argument, construit pe analogia cu teoria modelelor, și pentru a susține interpretarea neo-fregeană? În principiu, ar trebui să existe un argument echivalent și împotriva acestei interpretări, prin care am ajunge să susținem că o

teorie neo-fregeană nu este caracterizată adecvat numai de către modele neo-fregeene. Convingerea mea, totuşi, este că analogia nu funcţionează şi convers. Motivul pentru care cred că acest argument anti-fregean nu are aceeaşi greutate pe care o are argumentul analog anti-russellian ţine de pragmatica explicaţiei şi are legătură cu faptul că o teorie neo-fregeană, spre deosebire de oricare explicaţii rivale care au fost concepute, poate da seama, într-o foarte bună măsură şi într-un grad cu mult mai convingător, de fenomene semantice care lasă perplex simţul nostru comun, aşa cum ar fi de pildă caracterul informativ al enunţurilor de identitate în care figurează nume codesignative.

BIBLIOGRAFIE

1. Keith Donnellan, (1966), *Reference and Definite Descriptions,* în "Philosophical Review", 75, p. 281–304; retipărit în *The Philosophy of Language,* ed. a Il-a, A. P. Martinich (ed.), (1990), Oxford University Press, p. 235–247.
2. Graemc Forbes, *Indexicals and Intensionality: A Fregean Perspective,* în "The Philosophical Review", ianuarie 1987, p. 3–31.
3. Graeme Forbes, *Indexicals, Handbook of Philosophical Logic,* volume IV, D. Gabbay şi F. Guenthner (eds.), Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1989a, p. 463–490.
4. Graeme Forbes, *Languages of Possibility,* Aristotelian Society Series, voi. 9, Basil Blackwell, 1989b.
5. Graeme Forbes, Graeme *The Indispensability ofSinn,* în "The Philosophical Review", voi. XCIX, Nr. 4, octombrie 1990, p. 535–563.
6. Graeme Forbes, *Reply To Marks,* "Philosophical Studies", *69,* 1993, p. 281–295.
7. Graeme Forbes, *Introduction to Opacity and Attribution of Attitude,* în *Basic Topics in the Philosophy of Language,* Robert M. Harnish (ed.), Prentice Hali, Englewood Cliffs, New Jersey, 1994, p. 323–337.
8. Graeme Forbes, *Substitutivity and the Coherence of Quantifying In,* ianuarie 1996, manuscris nepublicat.
9. David Kaplan, *Quantifying In,* "Synthese", voi. 19, 1968-69, p. 178-214; retipărit în *The Philosophy of Language,* Second Edition, A. P. Martinich (ed.), Oxford University Press, 1990, p. 370–391.
10. David Kaplan, *Dthat,* "Syntax and Semantics", Volume 9, Peter Cole (ed.), New York: Academic Press, 1978, p. 221–253; retipărit în *The Philosophy ofLanguage,* Second Edition, A. P. Martinich (ed.), Oxford University Press, 1990, p. 316–329.
11. David Kaplan, *On the Logic of Demonstratives,* în "Journal of Philosophical Logic", 8, 1978, p. 81–98; retipărit în *Propositions and Attitudes,* Nathan Salmon şi Scott Soames (eds.), Oxford University Press, 1988, p. 66–82.
12. David Kaplan, *Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals,* în *Themesfrom Kaplan,* Joseph Almog, John Perry şi Howard Wettstein (eds.), Oxford University Press, New York, Oxford, 1989, p. 481–614.
13. John Perry, *The Problem of the Essential Indexical,* în *Propositions and Attitudes,* Nathan Salmon şi Scott Soames (eds.), Oxford University Press, 1988, p. 83–101.
14. Mark Richard, *Direct Reference and Ascriptions of Belief,* în "Journal of Philosophical Logic", 12, 1983, p. 425–452; retipărit în *Propositions and Attitudes,* Nathan Salmon şi Scott Soames (eds.), Oxford University Press, 1988, p. 169–196.
15. Mark Richard, *Propositional Attitudes. An Essay on Thoughts and How We Ascribe Them,* Cambridge University Press, 1990.

16. Mark Richard, *Sense, Necessity and Belief,* în "Philosophical Studies", 69, 1993, p. 243–263.
17. Bertrand Russell, *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description,* în "Proc. of the Aristotelian Society", 11, 1910–1911; retipărit în *Propositions and Attitudes,* Nathan Salmon şi Scott Soames (eds.), Oxford University Press, 1988, p. 16–32.
18. Scott Soames, *Direct Reference, Propositional Attitudes, and Semantic Content,* în "Philosophical Topics" 15, 1987, p. 47–87; retipărit în *Propositions and Attitudes,* Nathan Salmon şi Scott Soames (eds.), Oxford University Press, 1988, p. 197–139.
19. Scott Soames, *Direct Reference, Propositional Attitudes,* în *Themesfrom Kaplan,* Joseph Almog, John Perry şi Howard Wettstein (eds.), Oxford University Press, New York, Oxford, 1989, p. 393–419.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CRITICA RAȚIUNII PURE ÎN FILOSOFIA AMERICANĂ

MARIUS DRĂGHICI

Abstract. Against the (superficial) identification of American philosophy with pragmatism and his derivations, at least about the theoretical review of the Kant's Critique of Pure Ration, we can say that not only meet reconsiderations and reconstructions from different perspectives which cover almost every philosophical interest (including the exegetical works); but the thing which really demonstrates the validity of such perspectives is that we found here solutions and strategies to solve the „major" questions of Kantian philosophy in general, and of the Critique of Pure Ration in particular, which are giving, in several cases, „the tone" of Kantian philosophical research in all cultural aries.

Subiect provocator, cu atât mai mult cu cât se spune că filosofia americană este departe de o receptare a „adevăratului" Kant. Nu facem acum o discuție cu privire la ce, sau cine poate decide care, ori cum trebuie înțeleasă opera unui gigant așa cum este de pildă, Immanuel Kant. Subliniem însă posibila multitudine a perspectivelor disciplinare care întregesc ceea ce se poate numi, „locul" ocupat de un autor de filosofie la un anumit moment, fie în cărțile de istoria filosofiei, fie în compendiile diferitelor discipline. Dacă ne referim la Kant, percepția mediană cu privire la „locul" ocupat în filosofia americană este de cele mai multe ori greșită, distorsionată, sau reprezintă o consecință a clișeelor care circulă. Pentru o imagine adecvată, echilibrată și probată în legătură cu felul în care este „primit" un filosof precum Kant într-un spațiu cultural-filosofic, e necesar un travaliu mai susținut în ce privește studiul despre acest mare gânditor din secolul XVIII, dar și despre influențele identificabile în respectivul spațiu. Prezentarea noastră nu se dorește una exhaustivă, ci ia în considerație ultimele decenii, aceasta pentru o analiză mai țintită în special pe actualitate.

Este de precizat faptul că, așa cum s-a întâmplat și pe continetul european, multidisciplinaritatea care a avut ceva de revendicat din Kant se desfășoară într-o paletă foarte largă de discipline filosofice și nu numai[1]; în spațiul anglo-american aceasta se întinde de la binecunoscuta filosofie analitică (cu Strawson) care vizează în primul rând o dezvoltare a epistemologiei prin antiteză cu Kant, neopragmatismul ca marcă a „tradiției" în gândirea americană cu relativizarea *a prioriului* kantian, până la filosofia minții (de ex. Patricia Kitcher care pune accent pe „psihologia" transcendentală a filosofului german) și fundamentele științei unde

[1] Spunem încă din debutul acestui studiu că nu avem în vedere filosofii de origine americană, ci autorii în engleză care se manifestă în spațiul geografic-cultural al Statelor Unite, chestiunea legată numai de etnie fiind o desigur un fals reper.

Michael Friedman, cu volumul său *Kant and the Exact Science*, încearcă să justifice o reconsiderare a *Criticii Raţiunii Pure* ca teoria prin care Kant intenţionează să întemeieze *a priori* ştiinţele exacte. Putem regrupa influenţele kantianismului în spaţiul de care am pomenit şi sub forma a „trei lumi", în care locul prim pare să-l ocupe neopragmatismul tradiţional care vrea să armonizeze în primul rând toposul teoretic al celor trei *Critici* kantiene cu exigenţele pragmatice. O alta este cea dată de întreprinderile *academice*, în care Henry Allison este „părintele" kantianismului în America, ocupând printre primele locuri între exegeţii lui Kant din toate timpurile, şi care dezvoltă ceea ce s-a numit perspectiva neohegheliană speculativă (noua „faţă" a idealismului german) pe noul continent. Ultima ar fi cea a empirismului logic, în care se continuă tradiţia epistemologiei clasice.

Tematic, putem spune că este vizată - în perspectiva epistemologică - o naturalizare a kantianismului prin compatibilizarea cu viziunea pragmatică; este mai degrabă o critică adresată unui Kant recuperat ca pretinsă soluţie la problemele epistemologiei tradiţionale: întemeierea *a priori* a enunţurilor teoretice, problema „datului" în cunoaştere, justificarea lumii externe, etc. Mai este apoi tema *apriorismului* kantian în general, ca încercare de răspuns la interogaţiile empirismului logic (Carnap, Reichenbach, etc.). Dintre toate acestea, liniile pe care vom considera percepţia kantianismului în S.U.A., se desfăşoară în principal pe trei direcţii: travaliul academic-exegetic, epistemologia analitică şi filosofia ştiinţelor exacte, referirile la celelalte tipuri de raportări vor avea un rol de întregire a tabloului de tendinţe disciplinare.

În ceea ce priveşte filosofia analitică, Peter Strawson[2] este poate cel mai cunoscut dintre filosofii analitici contemporani care, cu lucrarea *Limitele raţiunii*,[3] a proiectat gândirea kantiană în disputa cu privire la problemele epistemologiei clasice. Volumul, reeditat în 1996, se doreşte o analiză a teoriei primei *Critici* a lui Kant din poziţia şi cu instrumentele analizei logice, autorul recunoscând din capul locului că nu este interesat în a viza exegetic conţinuturile şi reperele dezvoltate în jargonul kantian. Mai degrabă acest autor propune o reconstrucţie a nucleului teoretic prezent în cartea lui Kant printr-o proiecţie sintactică şi terminologică de sorginte analitică. Totuşi, nu sunt puţine accentele de ordin „estetic" cu privire la anumite constructe şi procedee elaborate de Immanuel Kant în faimoasa sa *Critică*. Vom prezenta pe scurt poziţia lui Strawson în contextul cercetării analitice cu privire la soluţiile încercate în faţa scepticismului, dar prin apelul acestui filosof la „argumentele transcendentale" kantiene.

Ca răspuns la provocarea sceptică din perioada modernă, condensată în critica conceptului cauzalităţii realizată de David Hume, Peter Strawson şi gândirea analitică (în special anglo-saxonă, Strawson desfăşurându-şi activitatea în zona Oxford, dincoace deci de ocean) au căutat răspunsuri dintre cele mai sofisticate în încercarea de a răspunde pozitiv întrebării: sunt enunţurile noastre teoretice despre experienţă capabile de a fi valabile independent de experienţă? Referitor la *Critica*

[2] Autor britanic, dar care s-a afirmat în gândirea anglo-saxonă începând cu a doua jumătate a secolului trecut.

[3] Volumul poartă numele întreg original: *The Bounds of Sense. An Essay on Kants's Critique of Pure Reason*; *Limitele raţiunii, un eseu despre Critica raţiunii pure a lui Kant* - în traducerea din engleză, lucrarea apărând la noi la Editura Humanitas, Bucureşti 2004.

lui Kant, aici, filosoful german dezvoltă o teorie care poate fi recuperată şi din punctul de vedere al problemelor epistemologiei clasice, fără a considera că filosofia sa transcendentală se reduce la maniera încercată de filosofia analitică în disputa cu scepticismul teoretic-gnoseologic. Procedeele kantiene de argumentare-fundare din *CRP* sunt sintetizate şi „traduse" în termenii filsofiei analitice sub forma celebrelor de acum „argumente transcendentale": raţionamente pur logic-formale, considerate independent de orice context, şi care ar trebui să se constituie (doar prin structura pur logică) într-o soluţie-panaceu împotriva scepticismului. Problema fundamentală la care nu poate răspunde Kant este, după Strawson, eşecul în a putea justifica propria teorie transcendentală. Analiza lui Strawson, aplicată în primul rând deducţiei metafizice a categoriilor realizată de Kant, relevă faptul că instrumentele folosite de filosoful german nu se pot susţine aplicând grila austeră a perspectivei analitice. Concret, critica lui Strawson vizează în primul rând „sursele" tabelei transcendentale a categoriilor elaborată de Kant în §10 al celei de-a doua ediţii a *Criticii raţiunii pure*.

Problema „sursei" categoriilor, după Strawson, este originată în locul unde Kant s-ar referi explicit la aceasta, în *Prolegomene*, identificând-o cu logica generală. Autorul britanic nu face totuşi un secret din faptul că are în vedere în primul rând o reconstrucţie a *Criticii* lui Kant care nu mai este angajată primordial să păstreze, pe cât posibil, apropierea de textul original propriu-zis al *Criticii*: interesează manifest o reformulare din punctul de vedere al „structurii analitice" a argumentului deducţiei şi nu perspectiva transcendentală. Raportul formelor logice cu obiectele judecăţilor stabilite empiric este redat prin legătura între setul formelor generale ale propoziţiei din logica timpului lui Kant cu tabela categoriilor, în care acestea din urmă se constituie ca elemente fundamentale ale unei logici distincte – logica trasncendentală. Aşadar, cele două logici apar ca paralele, în care însă sursa ultimei este structura funcţiei intelectului în judecăţi. Se pleacă de la o formă fundamentală a logicii generale căreia i se formulează o condiţie generală pentru aplicare la obiectul experienţei din care rezultă categoria, expresie a necesităţii acestui concept general în aplicarea la experienţă.

Este cunoscut că Strawson nu ţine cont aproape deloc de contextul idealismului transcendental, abordarea de ansamblu din *Limitele raţiunii* făcând abstracţie chiar de indicaţiile numeroase făcute de însusi Kant cu privire la necesitatea de a formula „tabela" categoriilor intelectului „din principii", unde caracterul sintetic a priori este fundamental şi poate fi exprimat ca atare „numai în conformitate cu un principiu." Indicaţia lui Kant este preţioasă pentru că vorbeşte de fapt de specificitatea demersului acestuia în chestiunea categoriilor, de necesitatea de a evita ca aceste categorii să se constituie „rapsodic" unde „locul, rolul şi numărul acestora sunt stabilite mai mult după bunul plac." Urmând doar referirile făcute de Kant în *Prolegomene* la §39, Strawson ajunge la concluzia că structura argumentativă (reconstruită analitic) a deducţiei este „frivolă" şi nu se poate susţine.

Trebuie să facem o observaţie simplă, anume că autorul german reconsideră rezultatele „deja încheiate" ale logicienilor[4]. Obiecţiile aduse de Kant structurii

[4] Referinţa este la textul *Prolegomenelor* al lui Kant, p. 123, trad. M. Flonta, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Buc., 1987.

logicii generale vin din punctul de vedere al necesității introducerii posibilității *procesualității*, și prin aceasta a „conținutului" judecăților. Acest „conținut" cere însă un temei transcendetal în domeniul conceptelor pure ale intelectului, unde simpla formă dată judecăților logicii generale nu ar putea face față. Să nu uităm faptul că, la data la care Kant a scris *Prolegomenele*, apăruse prima ediție a *CRP* în care Kant făcuse deja cunoscută în Introducere la *Logica transcendentală* esența acestei logici prin distingerea de logica generală.

Astfel, urmând în început remarca lui Kant din textul *Prolegomenelor* referitoare la „greșelile" logicienilor, apelăm la substanța deducției metafizice a categoriilor în care, pentru a ajunge la „descoperirea" acestora, trebuie să ne raportăm la acel „fir călăuzitor" numai sub care putem depăși – după părerea filosofului german – modul în care Aristotel „a adunat" cele zece asemenea concepte elementare. În *Prolegomene* Kant spune că, „după o îndelungată reflecție", a reușit să deosebească conceptele elementare pure ale sensibilității (spațiul și timpul) de cele ale intelectului. Reconsiderarea tabelei lui Aristotel este rezumată de Kant prin faptul că a „exclus din acea listă a șaptea, a opta și a noua categorie." La fel cu celelalte în sensul că „nu puteau fi de nici un folos pentru că nu exista nici un principiu potrivit căruia să poată fi măsurat în mod complet și determinat cu precizie domeniul intelectului și toate funcțiile sale din care provin conceptele sale pure."[5] Este clar faptul că referirile lui Kant la logica generală vizează în primul rând perspectiva logicii transcendentale; pe autorul german îl interesează de fapt o critică a intelectului cu privire la posibilitatea acestuia de a se raporta *a priori* la obiecte determinându-le, așadar tabelul logic al judecăților („proprietatea" logicienilor) nu poate constitui punctul de plecare pentru tabela categoriilor.

Este aici un moment delicat, căci putem păși pe cărarea schițată cu privire la „rezultatele deja încheiate de logicieni" și să luăm ca punct de plecare al descoperirii categoriilor logica generală – este poziția lui Strawson care consideră inconsistente modificările lui Kant din Introducere la *Logica transcendentală* – sau avem posibilitatea de a opta pentru o înțelegere mai amplă a contextului acestei chestiuni, (nu numai sistematic ci chiar și istoric). În acest din urmă sens, considerarea lui Kant cu privire la „greșelile logicienilor" este tradusă prin modificarea chiar a tabelei de la care se pleacă, deci rezultatele logicienilor nu sunt luate „ca atare" pentru a constitui „sursa" descoperirii categoriilor[6]; deja tabelul logic al judecăților nu mai este ceea ce apare la B105. Intervine acum exigența kantiană de a cere un „principiu" în conformitate cu care să putem obține tabela categoriilor, pentru a nu le avea pe acestea constituite „rapsodic" – iarăși un lucru fundamental.

Totuși, poziția lui Strawson nu este nici pe departe în afara validității numai pentru că s-ar situa în alt context disciplinar. Perspectiva analitică dezvoltată în *Limitele rațiunii*.. este deosebit de importantă cel puțin din două puncte de vedere: în primul rând reușește o „traducere" a lui Kant din poziția abordării analitice din epistemologie (lucru necesar tocmai în încercarea aduce un adaos semnificativ în a lămuri, fie problematica epistemologiei clasice în disputa cu scepticismul de pe pozițiile teoriei lui Kant – lucru soldat cu un eșec – fie, ca urmare a acestei chestiuni, de a răspunde diferit prin demersul respectiv aceleiași probleme a epistemologiei

[5] Ibidem.

[6] Reamintim aici obiecțiile istorice deja ale lui Kant, cu privire la "cele 4 figuri silogistice".

clasice). Ceea ce vrem să spunem este că demersul analitic, chiar dacă nu respectă contextul teoretic al *Criticii*, serviciul făcut prin reconstrucția lui Strawson este imens pentru ambele perspective: exegeza kantiană câștigă prin faptul că teoria din *Critică* nu poate răspunde satisfăcător formulărilor și contextului epistemologiei clasice, iar în disputa cu provocarea sceptică profitul pentru perspectiva analitică rezidă în faptul că, problemelor puse de scepticism nu li se poate răspunde definitiv nici cu o teorie de tip-Kant. Consecința primei afirmații duce la rându-i la o cercetare (care dealtfel s-a și realizat) a textului kantian cu o atenție sporită în ce privește situarea metodologică și meta-teoreteică în fața teoriei fundamentale elaborate de Kant, iar cea de-a doua aduce o nouă perspectivă cu privire la chiar modul de abordare al problemelor filosofiei moderne a cunoașterii.

Așadar, dezvoltarea exegezei kantiene (inclusiv cea de peste ocean) către o înțelegere a teoriei kantiene nu (cel puțin nu asumat, sau nu în primul rând) ca o încercare de reacție la provocarea sceptică, ci ca o teorie de un alt tip (de ordinul doi), autoreflexivă, situată la alt nivel de abstractizare și cu un sistem categorial închis, este favorizată inclusiv de rezultatele perspectivei analitice. În ce privește poziția epistemologică a receptării kantiene cu linia Strawson – Stroud – Rorty, dar și P. Guyer, aceasta s-a îmbogățit prin natura concluziilor trase în urma raportării la gândirea filsofului german. Concret, începând cu *Transcendental Arguments* (1968), continuând cu *Transcendental Arguments and 'Epistemological Naturalism'*, și în „The significance of Scepticism" cu studiul *Transcendental Arguments and Science* (1979), până la *The Synthetic A Priori in Strawson's Kantianism*, studiu republicat în *Strawson and Kant* (2003)[7], Barry Stroud este o autoritate în aprecierea teoriei kantiene în contextul filosofiei analitice americane. Nu ne oprim să analizăm lucrările acestui autor, însă arătăm relevanța pe care o are poziția sa prin considerarea „momentului Kant" pentru cercetarea din epistemologia analitică.

Stroud pornește – în *Transcendental Arguments and Science* – de la contrastul între două tendințe în studiul filosofic al fundamentelor științei. Prima poziție este ocupată de cei care au abandonat cercetarea în vederea justificării generale a cunoștințelor empirice, în favoarea unui studiu naturalist pur și simplu: al procedurilor actuale implementate (angajate) de oamenii de știință. A doua tendință se raportează în mod serios la provocarea sceptică și, nemaiputând fi la adăpostul vreunui cartezianism ori protejați de vreo teorie fundaționalistă a cunoașterii, recurg la „argumente trasncendentale" pentru a arăta că principiile sau conceptele certe se bucură de un statut privilegiat în mintea noastră. Căci, fără acest lucru, cunoașterea sau experiența nu ar fi posibile în nici un fel. Desigur că Stroud dă atenție celei de-a doua poziții considerând-o într-adevăr de luat în seamă, deși autorul exprimă programatic ideea că ceea ce-l interesează este punerea de probleme, întrebări care să vizeze statutul, natura tezelor filosofice sau doctrinelor – chestiune peste care s-a trecut cu prea mare ușurință. Acest din urmă lucru nu este – credem – întâmplător și aceasta tocmai pentru că referirea la Kant trimite la natura și modul în care se pun problemele. Stroud observă un lucru interesant: chestiunea scepticismului este strâns legată de idealul empirismului clasic: cu cât amenințarea primului este mai potențată, cu atât răspunsurile la acesta vor fi mai energice și mai sofisticate. Până nu avem o poziție adecvată față cu scepticismul nu

[7] În: H. J. Glock (ed.), Oxford, 2003.

putem avea un răspuns coerent la întrebarea legată de soarta cunoaşterii noastre ştiinţifice sau filosofice. Problema este pusă corect de acest autor, în măsura în care concluzia studiului la care ne referim oferă o punere a problemei care este pe cât de inedită, pe atât de deschisă la a conchide pozitiv în chestiunea în discuţie.

Argumentele transcendentale de sorginte kantiană ne învaţă suficient în legătură cu faptul că, nu atât un răspuns dat scepticismului în limbajul acestuia reprezită unghiul „pozitiv" obţinut în această dispută: „candidaţii" de tipul structurii unui argument transcendental la replica dată scepticismului ne indică tocmai statutul diferit al punerii problemelor specific celor două perspective. Mai clar: dacă înţelegem să răspundem scepticismului radical - „căci scepticismul prin excelenţă este cel radical" – nu o putem face prin perspective „constructiviste" de tipul argumentelor transcendentale, acestea din urmă neputând oferi (structural) mai mult decât – după exemplul lui Moore – forţa argumetului unei simple ridicări de mâini în susţinerea propoziţiei: „aceste mâini sunt ridicate". De fapt concluzia lui Stroud, pusă în alte cuvinte, exprimă „ruptura" metodologică între punerea problemelor sub dictatul scepticismului radical şi chestiunea formulării unor configuraţii teoretico-sistematice menite să ofere o determinare şi soluţionare problemelor de ordin teoretic-formal. Această prăpastie face ca simpla afirmare empirică a unui fapt să fie, în raport cu cerinţele sceptice, la fel de puternică precum şi cel mai sofisticat tip de argument. Lecţia epistemologică a acestui mod de a pune problema constă în a considera unitatea empiric-teoretic din punctul de vedere al întemeierii *a priori* a pretenţiilor cu privire la enunţurile despre experienţă ca fiind una total greşit pusă. Aceste două domenii sunt, din punctul de vedere al cerinţelor scepticismului radical, ireconciliabile, aşa încât cei ce au propus diferite „soluţii" (printre care în primul rând structuri de tipul argumentelor transcendentale) pentru a depăşi această prăpastie („gap"), au eşuat din start.

Ceea ce face Stroud numai ca demers de a aborda modurile de a pune probleme în filosofie şi în teoria cunoaşterii, autori precum Patricia Kitcher, Karl Ameriks, dar şi alţii ca Sellars ori Mc Dowell – ultimul considerat de unii ca fiind printre cei mai mari kantieni contemporani – afirmă explicit teza (nouă) după care pe Kant nu l-ar fi interesat problema cunoaşterii, aşa cum era văzută de empiriştii clasici sau, mai nou, de epistemologia analitică contemporană. Şi din cauza terminologiei total străine (cuplul analitic-sintetic, a priori-aposteriori, etc.), empirismul respinge *de jure* eventuala contribuţie a lui Kant pe tărâmul epistemologiei, lucru de înţeles în măsura în care stabilim o distincţie fundamentală între demersurile epistemologice (fie ele clasice sau nu) şi teoria primei *Critici* a lui Kant. Problema lui Kant ţine în esenţă de modul „cum anume trebuie să aibă condiţiile subiective ale gândirii validitate obiectivă, să ofere condiţii ale posibilităţii întregii cunoaşteri a obiectelor", spre deosebire de scopul epistemologiei empiriste care vizează în primul rând întemeierea cunoaşterii şi respingerea scepticismului (P. Kitcher).

Deşi lucrări ale sale se înscriu în receptarea kantianismului de pe poziţii cognitiviste[8], Patricia Kitcher consideră fundamental ca în abordarea lui Kant, chestiuni ce ţin de „jargonul" kantian să nu fie îndepărtate ori „abstractizate" în încercarea de a-l „esenţializa". Este o poziţie promovată şi de Ameriks, demersurile

[8] De pildă, *Kant's Transcendental Psychology*, la Oxford, Oxford University Press.

acestuia concentrându-se inclusiv asupra cercetării structurii argumentative a *Criticii*, însă într-o manieră care nu implică „traducerea" analitică a argumentelor, ci încearcă mai degrabă să vadă – pe cât posibil – prin ochii lui Kant problema deducției transcendentale.

Ameriks consideră interpretarea deducției transcendentale ca argument *regresiv* capabilă, nu numai de a da sens pentru prima parte a deducției *Esteticii*, ci oferind în acelaşi timp şi un mod de a citi argumentele transcendentale kantiene: ceea ce în primă instanță părea a fi prezentat ca un argument (non-trivial) ce demonstrează că simplele presupoziții ale reprezentării sunt logic condiții suficiente pentru cunoaştere este mai bine înțeles sub forma unui argument esențial regresiv. Mai mult, autorul vede o legătură de dependență „materială" a deducției categoriilor de doctrina kantiană a idealismului transcendental, spre deosebire de reprezentanți ai epistemologiei actuale care văd o separație între cele două. De asemenea, deducția transcendentală din *Analitică* ar confirma această interpretare demonstrând o corespondență formală cu argumentul (regresiv) al idealismului transcendental.

În consecință, legătura cu Hume este una mult mai problematică decât a fost percepută de epistemologii contemporani, neânțelegerea genuină – pe cât posibil – a structurii fundamentale a *Criticii Rațiunii Pure* a lui Kant conducând la o apreciere a filosofiei kantiene din perspectiva în care ea poate răspunde scepticismului radical de orice tip.

Nu insistăm asupra resorturilor poziției lui Ameriks, semnalăm faptul că, deşi filosofia americană este percepută în esență ca fiind – prin raportare la chestiuni clasice ale teoriei cunoaşterii sau la problematica kantiană – o perspectivă analitică ce lucrează cu instrumentele logicii procedând la o analiză conceptuală, şi deci conectată fiind la probleme ca raportul coerentism – fundamentism, distingerea între perspectivele externaliste – internaliste, problema inducției, justificarea necesară a lumii externe, etc., această direcție în gândirea americană a kantianismului este doar una dintre receptările operei lui Kant. Ca atare, menționăm o altă poziție în care se înscriu autori precum Paul Guyer[9], Henry Allison dar şi autoarea Lisa Shabel[10], ultima având ca punct comun cu cei doi mari reprezentați ai exegezei kantiene de peste ocean studii erudite de înaltă ținută academică în texte originare kantiene, din punctul însă de vedere al filosofiei matematicii.

Dacă Paul Guyer s-a consacrat drept un critic sever în special al primei *Critici* a lui Kant, având contribuții şi în discuția cu privire la paralogismele rațiunii pure[11] dintr-un unghi neutru față cu pozițiile empirismului clasic legat de problema justificării *a priori* a lumii exterioare, Henry Allison s-a remarcat în primul rând prin travaliul susținut în a ajunge la o înțelegere coerentă şi cât mai epurată de diferitele „interese" disciplinare, în funcție de care studiile scrise despre Kant capătă un conținut sau altul. Allison atacă principalele puncte nevralgice ale *CRP*,

---

[9] Este celebră lucrarea: *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1987.

[10] Cu studii recente precum: "Kant on the 'Symbolic Construction' of Mathematical Concept" în: *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 29, 404, 1998; „Reflections on Kant's concept (and intuition) of space", în: *Studies in History and Philosophy of Science*, 34, 2003; „Kant's Argument from Geometry" în: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 42, no. 2, 2004.

[11] Avem în vedere: „Plaicing Myself in Time: Kant's Third Paralogism", în: *Internationaler Kant – Kongress, Bouvier Verlag Herbert Grundmann*. Bonn, Mainz, 1984.

în special statutul deducției metafizice și chestiunea idealismului transcendental în relație cu teoria ca întreg a *Criticii*.

În deducția metafizică este expusă originea *a priori* a categoriilor în genere, prin acordul lor deplin cu funcțiile logice universale ale gândirii și aceasta pentru a avea o justificare în ceea ce privește cerințele tabelei categoriilor intelectului – în primul rând exactitatea identității lor dar și numărul exhaustiv al acestor elemente prime (completitudinea categoriilor). Nu insistăm critic pe punctele de vedere exprimate dinspre poziții disciplinare diverse față cu natura surselor și limitelor deducției metafizice, ci ne vom axa în principal pe o discuție legată de așa-zisa sursă logică a tabelului categoriilor dată de „..funcția logică a intelectului în judecăți", în perspectiva lui Allison.

Scopul deducției metafizice ar fi, după Allison, de a determina – așa cum anunță și titlul capitolului 6 al cărții autorului britanic – „condițiile intelectuale ale cunoașterii umane"[12]. Acest capitol este divizat în 3 părți: în prima este tratată problema completitudinii, în a doua și a treia problema derivării propriu-zise a categoriilor. Ultima problemă este la rândul ei împărțită în două trepte: prima vizează §9 al deducției metafizice și arată că, pentru Kant, „orice formă a judecății implică necesar un mod de conceptualizare (funcție logică)"[13], în timp ce a doua treaptă constă în discuția în jurul argumentului „dens", al aceleiași funcții. Argumentul „identității funcției", prezent în §10 al deducției metafizice, ar arăta că, „..distincte de categorii, aceste funcții oferă firul conducător cerut în descoperirea acestora din urmă, pentru că ambele sunt expresii izomorfe ale unei singure forme de înțelegere operațională în două domenii (discursiv în judecată și pre-discursiv cu referire la intuiție)"[14].

Autorul ia la rându-i în serios necesitatea exprimată de Kant ca aceste categorii să fie determinate în conformitate cu un principiu, și anume „natura judecării". Allison își concentrează intepretarea deducției metafizice pe considerarea judecății ca expresie a necesității conceptelor pure ale intelectului. Cu alte cuvinte, judecarea (și nu judecata logicii) este o acțiune a intelectului – prin funcțiile de care am vorbit – în care conceptele de asemenea au un rol fundamental: ele unifică reprezentările determinând în acest fel gândirea. Conlucrarea între concepte și judecată (judecare) este fundată în considerarea eminamente funcțională a intelectului și conferă o înțelegere coerentă a ambelor registre în care funcționează acesta.

Așadar, alături de Allison doar pe această observație suntem de acord că, ceea ce este considerat ca fiind „sursă" pentru firul conducător în descoperirea categoriilor, nu este tabla logică a judecăților propriu-zis, ci activitatea de judecare, „funcția intelectului în judecare (s.n.)" – cum se exprimă în corectă traducere însuși Kant în titlul paragrafului 9, deși „începutul" este dat – după cum vom vedea și în continuare – de „rezultatele logicienilor". Se observă că cercetarea este axată acum nu pe forma strict logică a argumentării deducției - cum este la Strawson - ci pe activitatea numită „judecare". În acest sens putem considera cu R. P. Wolff că aceste concepte generale (pure) sunt „concepte de ordinul doi sau

---

[12] Observăm că, deși autorul își exprimă explicit neangajarea disciplinară, apelul la "condițiile .. cunoașterii" situează punctul de vedere al filosofului britanic în spațiul descris de teoria cunoașterii.

[13] H. Allison, op. cit., 2004, p. 135; traducerea din engleză îmi aparține.

[14] Ibidem.

reguli pentru generarea altor reguli."[15] În înțelegerea lui Allison, prin teoria judecății poate fi explicat un posibil demers, în ceea ce privește obținerea tabelei categoriilor, în sensul următor: conceptualizarea este un mod prin care mai multe reprezentări sunt unificate sub un concept; judecata e o funcție a judecării care presupune un anumit mod de a aduce sub un concept divese reprezentări. Așadar judecata se sprijină pe tipuri specifice de conceptualizare, căci funcția generală a judecării este aceea de a unifica reprezentările date, în anumite moduri.

Vedem în poziția lui Allison o receptare cu totul diferită de filosofia analitică a lui Strawson, un punct de vedere și mai aparte fiind dat de Lisa Shabel, a autoare recentă cu studii solide în filosofie și matematică (inclusiv filosofia matematicii). Intrerpretarea Lisei țintește mai degrabă structura *Esteticii transcendentale*, comparația celor două ediții ale *Criticii Rațiunii Pure* din perspectiva unei filosofii a matematicii pe care Kant ar fi intenționat-o odată cu proiectul primei sale *Critici*. Deși discursul acestei autoare de peste ocean poate fi ușor recuperat de unul dintre domeniile disciplinare – istoria și filosofia matematicii de pildă – conținutul numeroaselor studii ale acesteia citate de noi mai sus și care se raportează la *Critica* lui Kant, constituie un excelent izvor pentru exegeza kantiană pe de-o parte, dar și pentru abordarea erudită interesată de conexiunea celor două domenii.

În debutul studiului[16] pe care îl abordăm acum, Lisa Shabel prezintă sumar problematizarea relației kantiene între idealismul transcendental și geometria euclidiană, dar și tipul de metodă folosită de Kant în *Prolegomene* și respectiv *CRP*. Dacă în prima lucrare metoda este analitică (regresivă), în ultima este fundamental sintetică (progresivă). Noutatea interpretării autoarei constă însă în relația specială prezentată mai sus și discutată în primul studiu: dacă în *Expunerea metafizică a conceptului de spațiu* avem o determinare a spațiului ca intuiție pură *a priori* (Shabel), în *Expunerea trasncendentală a conceptului de spațiu* am avea de-a face cu un argument de asemenea de natură sintetică (progresiv) și care „..pornește progresiv de la teoria spațiului ca intuiție pură oferită în *Expunerea metafizică*.., spre o teorie a geometriei și, în final, către idealismul transcendental".[17] Încă de aici putem vedea că, dacă la început tipul de argument este cel într-adevăr sintetic, în urma stabilirii teoriei geometriei (euclidiene) aceasta din urmă funcționează ca argument *analitic* (regresiv), în demonstrarea, de data aceasta a idealismului transcendental. Un prim element pe care se bazează studiul în a arăta că geometria (euclidiană) ca știință a spațiului este demonstrată sintetic prin fundarea ei în teoria *Expunerii metafizice a conceptului de spațiu* ca teorie a spațiului doar ca intuiție pură, este o afirmație care aparține lui Kant însuși conform căreia intuiția pură a spațiului oferă posibilitatea pentru cogniția primelor principii ale geometriei. Așadar, dacă în prima lucrare avem o abordare independentă a idealismului transcendental (parțial – cu stabilirea spațiului doar ca intuiție pură) de posibilitatea unei științe a spațiului (geometria), în sensul că dependența este dinspre teoria spațiului ca intuiție pură spre această posibilitate, în cea de-a doua lucrare a Lisei Shabel este invers, idealismul transcendental, ca teorie fundamentală completă a *CRP*, este în dependență de „argumentul geometriei" (*analitic*) din

[15] R.P. Wolff în: I. Pîrvu, *Posibilitatea experienței*.., op. cit., p. 344.
[16] Lisa Shabel, „Kant's 'Argument from Geometry"...,op. cit.
[17] L. Shabel, „Kant's 'Argument...", op. cit., p. 3.

Expunerea trasncendentală a conceptului de spațiu. Prin urmare, edificiul teoretic al *Esteticii* ca întreg este dependent şi dedus din posibilitatea geometriei euclidiene care dă şi evidența, contrar spuselor lui Kant din *Prolegomene* (şi nu numai) că argumentația *Criticii* dezvoltă „posibilitatea cunoaşterii din sursele sale originale nerelaționând cu nici un fapt".

Un alt autor[18] care activează în spațiul saxon are un punct de vedere foarte interesant legat de chestiunea de mai sus, şi care nu rămâne în raportarea strictă la tipul de argument al *Esteticii*, intepretarea sa având în vedere şi deducția transcendentală a categoriilor. Ameriks e de părere că, la Kant avem a face cu un argument mai degrabă regresiv ce pleacă de la faptul că avem o cunoaştere empirică (experiența), iar țelul deducției vizează justificarea validității obiective a categoriilor răspunzând întrebării *cum* este posibilă o atare cunoaştere empirică (experiența), atâta timp cât aceasta din urmă, pentru a fi experiență, are nevoie de aportul unității transcendentale a apercepției furnizată de categorii. Arătând că aceste categorii au validitate obiectivă, se răspunde în egală măsură şi în legătură cu posibilitatea experienței. Implicațiile acestui punct de vedere sunt utile cu atât mai mult cu cât fac legătura între ceea ce se întâmplă în expunerea din *Estetică* şi desfăşurarea argumentării din *Analitica conceptelor*, cu scopul şi rolul deducției transcendentale de aici. Acest accent pus pe *Estetică* constituie o „trecere" către deducția metafizică a categoriilor, moment iarăşi fundamental – credem – în demersul kantian al *Criticii*.

În ceea ce priveşte perspectiva filosofiei ştiinței, aceasta porneşte de la chestiunea legată de posibilitatea judecăților sintetice *a priori*. După cum se ştie, Kant formulează în *Prolegomene* pentru prima dată sub forma întrebării *Cum sunt posibile a priori judecățile sintetice?* ceea ce filosoful german a numit „problema generală a rațiunii pure". Însă, pentru a putea răspunde la această întrebare este necesar să încercăm un răspuns la alte două întrebări (oarecum subordonate acesteia): *Cum e posibilă matematica pură?*, respectiv *Cum e posibilă fizica pură?* Această punere în relație este uşor de înțeles, prima întrebare însăşi trimițând la rezultatele din ştiințele pure *a priori* – cum le mai numeşte Kant pe cele două. Din această perspectivă disciplinară poate fi înțeleasă desfăşurarea întreagii *Critici* cu mențiunea de a apela la ceea ce Kant numeşte metoda *analitică*: aceasta porneşte de la un „dat" cert al unui domeniu şi încearcă să determine condițiile de posibilitate ale acelui „dat" (*das Faktum*). De specificat aici e faptul că există accepțiuni diverse ale acestei metode, între care în logică sau în logica transcendentală a primei *Critici* kantiene. Din acest ultim punct de vedere, metoda *analitică* nu se rezumă la a configura sau analiza pur şi simplu presupozițiile respectivei paradigme (rezultate fundamentale structurate în modele reprezentative pentru anumite domenii), ci vizează o unitate cu o perspectivă complementară, *sintetică*, în care se porneşte „de sus în jos", „din principii" descompunându-se facultatea însăşi de raportare la obiecte în genere – cum se exprimă însuşi Kant. Abia împreună, aceşti versanți furnizează metoda transcendentală, în care fiecare în parte trebuie să fi ajuns la acelaşi rezultat, pentru decretarea reuşitei experimentului transcendental al rațiunii pure.

---

[18] Karl Ameriks cu studiul: "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument" [1983] în: *Interpreting Kant's Critiques*, p. 50–68, Oxford Scholarship Online.

Plecând de la aceasta au fost formulate diferite perspective de „acomodare" a teoriei kantiene cu realitatea ştiinţifică a secolului XX. Rezultatul este unul în care se relativizează teza *a priorităţii* din cauza faptului că fizica (clasică) la care s-ar fi raportat Kant a fost depăşită şi înglobată ca un caz particular de către fizica actuală (în special mecanica cuantică şi teoria relativităţii); sau se reconsideră nucleul teoretic din *CRP* în sensul înţelegerii la un alt palier (metateoretic). Pe acest model interpretativ se axează Michael Friedman, însă după prima considerare a teoriei lui Kant din prima *Critică*, expusă într-o carte de mare ecou internaţional. Autor american recunoscut în lume în primul rând prin acest volum[19] care reprezintă o primă raportare globală[20] a acestuia la Kant, în care prima *Critică* a filosofului german este pusă în legătură de determinare cu ştiinţele (pure *a priori*) ale secolului XVIII. Din acest punct de vedere, *Estetica transcendentală* este menită să justifice - prin teoriile despre spaţiu şi timp - geometria euclidiană, respectiv fizica newtoniană.

Într-o înţelegere diferită, Friedman[21] reconsideră *CRP* din unghiul unei viziuni în mişcare cu privire la cunoaştere: sub o teorie despre cunoştere stratificată pe trei nivele, autorul american recuperează opera kantiană pe un ultim nivel – cel al metateoreticului, spaţiul de formalizare-abstractizare independent de teoriile specifice, aflate între ele în competiţie, şi care deci nu se modifică odată cu modificarea de paradigmă ştiinţifică. Nivelul întâi ar fi cel dat de primele principii ale ştiinţelor ca atare, de aparatul conceptual şi de definiţiile cu raportare empirică ce se modifică sub rezultatele coroborate ale experimentelor. Cel de-al doilea se referă la statutul *a priori* specific principiilor ce stau la baza paradigmei teoretice, căreia i se subordonează primul nivel. Aşadar, acest al treilea nivel presupune o direcţionare „meta" faţă cu diferitele paradigme, fără deci a depinde de acestea. Ca o trăsătură ce ţine de relaţia cu obiectul, în perspectiva meta-disciplinară asupra *Criticii* avem situaţia – aşa cum observă profesorul Pârvu – că filosofiei transcendentale dezvoltată de *CRP* „i se răpeşte pretenţia de a avea un obiect propriu"[22]. De altfel, în studiul din 2001, Friedman chiar afirmă că filosofia, spre deosebire de orice ştiinţă de prim nivel care are propriile ei obiecte, ca o meta-disciplină nu poate avea atare obiecte proprii, ci mai degrabă vizează „natura şi posibilitatea *reprezentărilor* noastre asupra acestor obiecte de nivelul întâi".[23] Punctul de sprijin pentru această înţelegere este chiar ceea ce s-a numit „definiţia nominală" a cunoaşterii transcendentale, adică acea cunoaştere „care nu se ocupă în genere atât cu obiectele cât cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât

---

[19] *Kant and the Exact Sciences*, Harvard, Harvard Univ. Press.

[20] Mai există, firește, şi studii anterioare acestui volum despre Kant, precum: *The Metaphysical Foundations of Newtonian Science*, în Butts, R.E. (ed.) 1986, sau *Kant on Space, The Understanding and the Law of Gravitation: Prolegomena #38*, în The Monist 72:236-284.

[21] În: *Transcendental Philosophy and the A Priori Knowledge: A Neokantian Perspective*, din: P. Bogossian, C. Peacocke (ED.), 2000.

[22] I. Pârvu, *Posibilitatea experienţei – o reconstrucţie teoretică a Criticii raţiunii pure*, Ed. Politeia-Snspa, Buc. 2004, pg. 45.

[23] M. Friedman, *Dynamics of Reason*, Standford, CSLI Publications, în: I. Pârvu, op. cit., p. 45.

acesta este posibil a priori"[24]. Nu este locul să insistăm asupra diferențelor între definițiile formulate cunoașterii transcendentale specifice celor două ediții ale *Criticii*, luăm în considerare această ultimă poziție a lui Kant – prezentă cu ediția B în *Introducere*, în care raportarea nu se mai face la „conceptele noastra a priori despre obiecte" (A), ci la „modul nostru de a cunoaşte, întrucât este posibil *a priori*" (B). Este interesantă din acest punct de vedere poziția exprimată de S. Nieman într-un volum[25] dedicat cercetării *Criticii Rațiunii Pure*. După această autoare, obiectul *Criticii* lui Kant este dat într-adevăr de „modul nostru de cunoaştere a obiectelor", însă acesta este circumscris de rațiune ca şi competență, ca „facultate" de a cunoaşte în genere în ce priveşte posibilitatea însăşi de raportare a noastră la obiecte. Această nuanțare face distinct acest punct de vedere de cel al lui Friedman, justificând şi din acest punct de vedere perspectiva cognitivistă în cercetarea *Criticii.*

Patricia Kitcher - o cunoscută autoare de peste ocean - este cea care a reuşit să îmbine cercetările din epistemologie cu teoria cogniției şi semantica cognitivistă. Considerând la rându-i că obiectul primei *Critici* a lui Kant urmăreşte raportul cogniției noastre a priori cu obiectul în constituirea validității obiective a reprezentărilor noastre, P. Kitcher reinterpretează raportarea epistemologică la programul din *Critică*. Vizibil distinctă față cu linia critic-analitică ce avea în vedere – după cum am arătat – problema certitudinii cunoaşterii şi respingerea scepticismului, autoarea defineşte propria poziție validând maniera transcendentală în termenii unei cercetări de tip fundamental care nu reconsideră teme şi probleme tradiționale dezvoltate în istoria cercetării cunoaşterii. Din acest punct de vedere are sens disputa obiectiv-subiectiv, unde sensul şi semnificația termenilor este complet diferită de cele ale perspectivei empirist-raționaliste tradiționale.

Dincolo deci de o apreciere „aproximativă" a filosofiei americane, care se face de cele mai multe ori „în general", în ceea ce priveşte considerațiile de mai sus apreciem că vom fi arătat complexitatea şi semnificația reperelor programatice ale perspectivelor actuale ale filosofiei kantiene din acest spațiu de gândire. Ca o concluzie, de observat e faptul că, oarecum contrar identificării (superficiale) a filosofiei americane cu pragmatismul şi derivațiile acestuia, cel puțin în ce priveşte receptarea *CRP* a lui Kant, nu numai că întâlnim reevaluări şi reconstrucții din perspective care acoperă aproape toate interesele teoretice filosofice – de nelăsat la o parte exegeza – ; dar lucrul care abia probează validitatea acestor perspective este că regăsim aci soluții şi încercări de soluționare a chestiunilor „grave" ale filosofiei kantiene în general şi ale *CRP* în special care, nu în puține cazuri, „dau tonul" cercetării filosofiei kantiene din toate spațiile culturale.

---

[24] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar, Ed. IRI, Buc., 1994, p. 67, (B25).
[25] Nieman, S., 1994, *The Unity of Reason*, New York: Oxford University Press.

Capitolul 5
POSTMODERNISM ŞI HERMENEUTICĂ

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DUPĂ POST-MODERNISM : SCOPUL HERMENEUTICII ÎN ŞTIINŢELE NATURII

PATRICK A. HEELAN*

Abstract. Hermeneutics or interpretation is concerned with the generation, transmission, and acceptance of meaning within the lifeworld and was the original method of the human sciences stemming from F. Schleiermacher and W. Dilthey. Hermeneutic philosophy refers mostly to M. Heidegger's. This paper addresses natural science from the perspective of Heidegger's analysis of meaning and interpretation. Its purpose is to incorporate into the philosophy of science those aspects of historicality, culture, and tradition that are absent from the traditional analysis of theory and explanation, to re-orient the current discussion about scientific realism around the hermeneutics of meaning and truth in science, and to eslablish some relationship between the current philosophy of natural science and hermeneutical philosophy. The paper has particular relevance to the history and social studies of science and technology.

INTRODUCERE

Titlul monumentalului articol al lui Heisenberg din 1925 care prezenta lumii mecanica cuantică era „Despre reinterpretarea cuantică teoretică a relaţiilor cinematice şi mecanice" (Heisenberg, 1925). Titlul reflecta punctul de vedere al lui Heisenberg potrivit căruia mecanica cuantică nu era o soluţie nouă în cadrul mecanicii clasice, ci o nouă mecanică, sensibilă la dependenţa intrinsecă a obiectului cuantic de interacţiunile măsurării şi în care instrumentele de măsură, spre deosebire de obiectul cuantic pe care îl măsoară, urmau mai degrabă „fizica clasică" decât noua fizică cuantică. Aceasta, spunea el, era o *re-interpretare* inspirată de modul în care Einstein soluţiona, în 1905, problema lui Lorenz şi Fitzgerald a contracţiei aparente a lungimii şi a dilatării aparente a timpului prin aparent simplul expedient a reinterpretării spaţiului şi timpului luând lungimile şi intervalele *aparente* drept lungimi şi intervale *reale*.[1] Nu am de gând să iau apărarea noţiunii de interpretare a lui Heisenberg sau Einstein, ci să explorez la nivel filosofic sensul în care interpretarea lucrează în orice tip de fizică sau ştiinţă experimentală şi să contribui la deschiderea unei noi perspective filosofice şi

---

* Patrick A. Heelan este profesor de filosofie William A. Gaston, la Georgetown University. El a fost mai întâi fizician în domeniul fizicii energiilor înalte şi seismologie. Copyright: bazat pe următorul articol din *Studii de istoria şi filosofia ştiinţei* (Cambridge). Traducere de Lorena Păvălan Stuparu

[1] Vezi Heisenberg (1925, 1977); cf. de asemenea Heelan (1965, 1975 a).

metafizice asupra fizicii, prevestită de Einstein şi Heisenberg în încercarea lor de a da sens descoperirilor pe care le-au făcut.[2]

Interpretarea – alternativ, *hermeneutica* – aparţine metodei şi concepţiei celorlalte ştiinţe: ale ştiinţelor umane, printre care trebuie luate în consideraţie istoria, limbile şi literaturile clasice, filologia, lingvistica, antropologia, psihologia, sociologia, teologia biblică, jurisprudenţa şi filosofia. Cele mai multe dintre aceste ştiinţe s-au diversificat de-a lungul timpului, dar le înţeleg în special ca discipline care s-au focalizat pe transmiterea culturală a sensului originar, mai degrabă decât pe explicaţia fizică, pe predicţie şi control. În Europa ştiinţele umane au fost tratate cu acelaşi respect ca şi ştiinţele naturii şi au fost incluse pe listele ştiinţelor; în germană, ele erau *„Geisteswissenschaften"* („ştiinţe ale spiritului"), în franceză *„les sciences humaines"* („ştiinţele umane"). Aceasta descrie tradiţia unei învăţături orientate spre „spaţiul" împărtăşirii şi transmiterii sensului împreună cu lumea social-istorică în care a apărut, metoda sa caracteristică fiind aceea a (aşa-numitului) cerc hermeneutic (sau spirală hermeneutică) ce are multiple focalizări: 1. pe descoperirea, articularea şi împlinirea sensului în lumea vieţii; 2. pe transmiterea istorică a sensului şi 3. pe transformarea sensului subordonat condiţiilor istorice ale transmiterii sale.[3] Scopul meu este acela de a privi ştiinţele naturii din perspectiva filosofică a gândirii dezvoltate original, pentru a le corobora cu ştiinţele umane.

Orientarea *hermeneutică* este opusă tradiţiei *explicative*, care în spaţiul de limbă engleză este numită pur şi simplu „ştiinţă". Metoda explicativă are ca ţintă finală construcţia unui model matematic cuprinzând variabile (teoretice) măsurabile, pentru a fi acceptat sau respins în virtutea capacităţii sale de predicţie şi control al rezultatelor cauzale ale condiţiilor iniţial stabilite. Astfel arată în general profilul metodologic al ştiinţelor naturii.

Ştiinţele umane nu trebuie să fie exclusiv interpretative, nici ştiinţele naturii exclusiv explicative. De fapt, în ultimii cincizeci de ani, ştiinţele umane au făcut o notabilă întorsătură către orientarea explicativă sub denumirea de ştiinţe sociale „empirice" sau „cliometrice", cu toate că realizarea a fost dezamăgitoare la nivelul întregului din perspectiva unei eventuale puteri predictive. În ceea ce priveşte ştiinţele naturii, cercetarea unui sens cultural inerent a devenit predominantă (dar

---

[2] Polaritatea dintre metodele ştiinţelor naturale şi umane, care este aceea dintre metoda hermeneutică (*Verstehen*) şi metoda explicativă (*Verklaren*) a fost subiectul multor studii de la Dilthey la Gadamer. Pentru a menţiona doar cîţiva: Dilthey (1989), Follesdal (1979), Gadamer (1975, 1988), Margolis (1987, 1996). Concepţia acestui eseu, şi anume aceea de a se adresa metodei explicative a ştiinţelor naturii din perspectiva filosofică a filosofiei hermeneutice este împărtăşită, printre alţii, cu Babich (1994), Bubner (1975), Crease (1995), Eger (1993), Feleppa (1981), Fjelland (1991), Gadamer (1982), Hubner (1983), Kockelmans (1985, 1993), Markus (1987), Ricoeur (1978, 1981), Rouse (1987), Scharff (1995) şi scriitorul de faţă, şi anume Heelan (1965, 1975 b, 1983 a/1988, 1987 a, 1987 b). Mulţi scriitori importanţi, inclusiv Gadamer, Apel şi Habermas – sunt prea îmbibaţi de viziunea clasică a ştiinţelor naturii ca singură explicaţie care - din raţiuni istorice şi, probabil de asemenea, practice – caracterizează cultura cercetării empirice ca fiind deschisă exponenţilor filosofiei hermeneutice a ştiinţelor naturii. Acest eseu se va schiţa pornind mai mult de la Heidegger şi comentatorii săi.

[3] Cf. Dilthey (1989); şi, printre alte lucrări, Bleicher (1980, 1982), Heelan (1991, 1994).

nu exclusivă) din afara ştiinţelor, în particular al interesului religios privitor la urmele acţiunii divine în lumea mare şi mică.

Oricum, în ultimii ani, savanţii au început să folosească atât metodele ştiinţei sociale empirice, cât şi hermeneutice pentru a studia profilurile istorice şi actuale ale activităţii comunităţilor cercetătorilor ştiinţifici. Unul dintre rezultate a fost acela al impunerii faptului că evoluţia ştiinţei nu este continuă, ci mai degrabă caracterizată de discontinuităţi teoretice abrupte sau „revoluţii ştiinţifice" (aşa cum le-a numit T. S. Kuhn). S-a arătat că există discontinuităţi similare chiar şi printre teoriile explicative coexistente.[4] Alte studii au descoperit în mod convingător o diversitate de finalităţi culturale interne şi externe pentru cercetarea ştiinţifică.[5] Rezultatul acestei cercetări i-a condus pe filosofii ştiinţei într-un punct critic al reflecţiei asupra identităţii şi scopurilor ştiinţei explicative.

Această „perplexitate" a afectat statutul ştiinţelor naturii într-un mod special, mai ales că, datorită succesului lor, acestea au fost considerate la un moment dat capabile să ofere o cale privilegiată pentru cunoaştere, o cale care a devenit exemplară pentru celelalte ştiinţe şi chiar pentru filosofia ştiinţei înseşi.

Tradiţia moştenită de filosofia ştiinţei este o filosofie ale cărei origini moderne îşi au rădăcinile în filosofia clasică a lui Platon şi Aristotel. Printre distinşii ei strămoşi moderni se numără Descartes, Bacon, Hume, Leibniz şi Kant. În acest secol, ea a devenit o ramură specializată a filosofiei, sub influenţa lui Russell, a pozitivismului logic şi a empirismului logic promovate de cercurile de la Viena şi Berlin, iar astăzi este reprezentată de o galaxie de nume onorabile, printre care orice selecţie ar fi părtinitoare.[6] Aceasta este tradiţia care se prezintă acum profund divizată între modalităţile de a reacţiona în faţa tabloului culturii ştiinţifice expuse mai nou de către cei mai buni dintre savanţii ştiinţelor istorice şi social-empirice.[7] Povestea pe care o spun ei despre ştiinţele naturii poate fi cu greu reconciliată cu nobilul ideal al cunoaşterii şi realităţii născute din tradiţia filosofică pe care am menţionat-o. De aici, o încâlcitură dilemă: *fie ştiinţa naturii nu merită numele de „cuoaştere" şi nu merită nimic mai mult decât numele de „opinie utilă", fie analiza filosofică a cunoaşterii şi realităţii are nevoie de reconsiderare şi revizuire.*

Presupun că cei mai mulţi dintre filosofii ştiinţei cred că vor găsi o eventuală cale de ieşire din această dilemă care să rezerve ştiinţelor naturii şi altor ştiinţe teoretic-empirice un statut ontologic şi gnoseologic privilegiat. O mare parte din enormul prestigiu cultural al ştiinţelor naturii în societăţile moderne a provenit din forţa ei faustică, dar o parte încă şi mai mare din aceasta derivă din nobila, poate, credinţă mitică potrivit căreia, ştiinţa ne ajută să vedem Natura aşa cum o vede Dumnezeu, într-un mod necontaminat de eroarea umană, de construct sau de superstiţie. Dacă dilema va putea fi rezolvată, cu siguranţă aceasta se va face cu toată strălucirea şi talentul posibil.

---

[4] Vezi Kuhn (1970, 1977), Fleck (1935/1979), Crombie (1994) şi alţii.

[5] Vezi, de exemplu, lucrările lui B. Barnes, D. Bloor, H. Collins, M. Jacob, B. Latour, A. Pickering şi S. Shapin, ca şi monumentala lucrare a lui Crombie (1994).

[6] Printre gânditorii domeniului la care mă refer implicit în această lucrare, se află: N. Cartwright, I. Hacking, M. Hesse, K. Popper, H. Putnam, W. Quine, W. Sellars, van Fraassen şi J. Ziman.

[7] Vezi, de exemplu, cum Cartwright (1983) şi Earman (1992) formulează câteva dintre aceste întrebări.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

Scopul meu, oricum, în acest text este acela de a reconsidera şi revedea ştiinţele naturii din perspectiva hermeneuticii filosofice pentru a dobândi o evaluare mai clară sau cel puţin diferită a statutului cunoaşterii explicative teoretice şi a relaţiei acesteia cu lumea vieţii şi, dacă este posibil, să găsesc o raţiune a felului în care empirismul logic şi tradiţia hermeneutică se leagă între ele, cu tot respectul pentru obiectivele explicative pe termen scurt ale ştiinţei, cât şi pentru acelea pe durate lungi ale cunoaşterii.

Aşa cum filosofia ştiinţei îşi are propriul corpus literar fundamental, la rândul ei filosofia hermeneutică sau interpretativă îşi are propriile fundamente. Acestea sunt cuprinse în lucrările lui F. Schleiermacher, E. Husserl, M. Heidegger, W. Dilthey, M. Merleau-Ponty, H.- G. Gadamer, P. Ricoeur, şi numai în parte, în acelea ale succesorilor lor structuralişti, post-structuralişti şi teoreticieni critici, care rămân puternic ancoraţi în tradiţia teoretic-empirică.[8] Principalul autor folosit în acest eseu este Heidegger. Includ aici o bibliografie de lucru, deoarece Heidegger nu este prea des citat în filosofia ştiinţei.[9] Cu toate că aceşti scriitori ar putea fi relativ nefamiliari filosofilor fizicii, abordările şi punctele lor de vedere au format de-a lungul timpului obiectul ştiinţelor umane. Oricum, ei au devenit recent relevanţi pentru filosofia ştiinţei datorită dilemei menţionate mai sus.

Cunoaşterea ştiinţifică, asemenea oricărei alte cunoaşteri specializate, este un domeniu al înţelesului comun, care îşi găseşte desăvârşirea în experienţa comunităţilor locale de cercetători ce împărtăşesc o cultură ştiinţifică comună. O astfel de cunoaştere este transmisă sincronic de la o comunitate locală la alta şi, de asemenea, diacronic în lanţul istoric al transmiterii şi receptării. Ceea ce se transmite nu este – pentru a folosi un termen al lui J. Dewey – o piesă de muzeu, ci produsul înţelegerii umane în acţiune, re-creând şi re-construind înţelesuri din sursele sensului care este transmis. Acest proces este numit „interpretare" şi, în afara lui, este inevitabilă diversitatea înţelegerii comunităţilor de experţi din locuri diferite şi, bineînţeles, printre generaţii diferite de cercetători.

Întorcându-ne în particular la transmiterea istorică, ceea ce pun la dispoziţia succesorilor lor cercetătorii din trecut nu reprezintă întotdeauna ceea ce este primit de aceşti succesori, căci schimbările survin atât în transmiterea înţelesului comun, cât şi în matricea culturală în care înţelesurle receptate sunt duse la împlinire. Noi, oamenii de ştiinţă, suntem astăzi galileeni într-un mod în care Galileo însuşi nu era galileean. Nu mă refer la episodicele schimbări de paradigmă (spus khunian), ci la condiţiile generale în care orice tradiţie de cunoaştere este istoric transmisă.[10] Nu numai că se întâmplă să survină astfel de schimbări, dar ele trebuie să se producă în orice serie a transmiterii cunoaşterii, în orice program de cercetare progresiv. Caracterul interpretativ al ştiinţei se arată el însuşi istoric în două moduri: 1. în

[8] Pentru o trecere în revistă a tradiţiei, vezi, de exemplu, Bleicher (1980, 1982), Heelan (1983 a/1988), Kockelmans (1993). Tradiţia germană este acoperită de lucrarea lui Mueller-Vollmer (1994), care conţine scurte bibliografii. Câteva dintre aceste lucrări fundamentale ale acestor autori menţionaţi se află printre referinţe.

[9] Printre excelenţii comentatori ai lui Heidegger şi ai tradiţiei hermeneutice, se află Bernasconi (1993), Buckley (1992), Dreyfus (1991), Grondin (1994, 1995), Guignon (1983), Gurwitsch (1966), Kisiel (1993), Kockelmans (1985, 1993), Mueller-Vollmer (1994), Okrent (1988), Poggeller (1987) şi Richardson (1963).

[10] Lucrările lui Crombie şi Shapin ilustrează această abordare.

modul în care *câmpul înțelesului* lumii vieții este continuu rafinat, înlocuit sau transformat de teoretizarea științifică – o întreprindere care poate fi cu ușurință greșit interpretată, dacă rolul interpretării este greșit înțeles; și 2. în modul în care *împlinirea sensului* în lumea vieții se schimbă pe măsură ce lumea vieții este transformată printr-o succesiune de practici tehnologice noi, încorporând teorii științifice noi sau revăzute. De aici, (1) centrarea pe descoperirea, dezvoltarea și *transmiterea sensului*; și (2) pe *împlinirea sensului* în experiență, cultură și percepție. Continua dialectică istorică între acestea două transcende orice monism și toate dualismele mai vechi.[11]

Discuția următoare se va concretiza în câteva teme filosofice specifice și va stabili o legătură între acestea. Pentru scopurile acestui text, este suficientă semnificația lor, motiv pentru care literatura hermeneutică este bine reprezentată, în timp ce partea care se referă explicit la știința naturii este mică și are nevoie de dezvoltare.

I. LUMEA VIEȚII

Lumea vieții este „câmpul" („spațiul" sau „domeniul") filosofic *al* înțelegerii umane și *pentru* aceasta, caracterizată prin acțiunea de încorporare a întrebărilor umane în comunicarea umană și cu mediul înconjurător, strâns legat de contextul unei rețele culturale active.[12] Ființele umane „întrebătoare", printr-o reflexie filosofică specială, se descoperă pe ele însele a fi într-un mod contingent „localizate" într-un anumit loc și într-un anumit timp în istoria umană, nu prin propria lor alegere, ci ca și cum ar fi fost „aruncate" în lumea vieții, conștiente că nu au altceva mai mult de parcurs decât o porțiune de viață finită (Heidegger, 1996, 63-114, 236-263). Fiecare individ moștenește un limbaj, o cultură, o comunitate, un set de griji – unii poate mai mult decât alții - care dau o structură cu sens și scop lumii vieții, din care el sau ea se împărtășesc, și cu toate acestea, lumea vieții nu este alegerea sau creația proprie a indivizilor, deși pătrunde la nivelele conștiente și inconștiente ale experienței de viață individuale.

Noțiunea filosofică de „lume a vieții" este derivată dintr-o atitudine reflexivă specială în fața lumii cotidiene a activităților sociale inteligent-semnificative prin intermediul cărora oamenii comunică în baza unei înțelegeri mutuale, își dirijează afacerile cu inteligență și atenție, rezolvă problemele cu pricepere teoretică și practică, toate cu mai mult sau mai puțin succes. Ar fi greșit să gândim lumea vieții ca o explicație a cotidianului, căci aceasta nu este nici un model și nici o teorie a cotidianului, nu este nici o descriere a lumii de zi cu zi, căci datele sale nu se reduc

[11] Recunoașterea ar putea fi dată la P. Feyerabend prin îndreptarea atenției către dificultățile *Rațiunii* – Rațiunea fiind știința teoretică și filosofia științei – în tentativa de a da sens bogăției și varietății de circumstanțe istorice ale vieții reale în mijlocul căreia se dezvoltă teoria științifică și, de la care pornind, știința a căutat să-și exercite hegemonia asupra gândirii. Vezi, de exemplu, Feyerabend (1987). Multe dintre aceste materiale trebuie să fie reașezate într-un cadru filosofic diferit, unul mai hermeneutic decât acela cu care a fost familiarizat.

[12] Noțiunea de *lume a vieții* a fost utilizată de Heidegger (1996), Husserl (1970), Merleau-Ponty (1962), Schutz (1973), Heelan (1983 a/1988) și alții; ei joacă un rol important în tradiția filosofiei hermeneutice.

la o listă categorială de conținuturi ale unor genuri abstracte. Lumea vieții este mai degrabă o tentativă de a reprezenta înțelegerea umană sau Ființa istorică la lucru în realitatea practică a cotidianului prin direcționarea atenției noastre reflexive către activitatea pre-teoretică, pre-predictivă, pre-conceptuală, care este anterioară în gândirea noastră (nu temporal, ci ca o condiție întemeietoare) oricărei categorii de lucruri și instituții, oricăror teorii ale minții. Ceea ce se revelează astfel este Ființa ca dimensiune *ontologică* a experienței umane, Ființa ca lume a vieții, în afara căreia nimic nu există și îl arată pe fiecare om ca fiind *acolo*-în-Ființă sau *Da-sein*, așa cum spunea Heidegger.[13]

II. INTERPRETARE ȘI SENS

Înțelegerea umană funcționează prin *interpretare* și rezultatul acesteia este *sensul*. Sensul nu este ceva fizic; el nu este un text, un comportament, o rețea de neuroni, un calcul, nici chiar un semn sau un mijlocitor, nici o relație între lucruri, deși toate acestea pot fi generate de/și producătoare de sens. Nu este nici un „domeniu" privat accesibil numai printr-un anumit fel de introspecție. Sensul este mai degrabă un „domeniu" public în care oamenii își împărtășesc rezultatele înțelegerii umane, mai întâi prin obiceiuri de acțiune comune (în care sunt recunoscute diferite rețele) și apoi prin uzul limbajului și al altor media asemănătoare limbajului. Sensul este „domeniul" în care oamenii se înțeleg unul cu altul, prin care își argumentează unul altuia, își dau motive, își stabilesc finalități, norme, definesc categorii etc. – mai mult sau mai puțin în acord cu scopul, inteligența, priceperea și educația părților implicate. Sensul este istoric, pentru că limbajul este constitutiv istoriei; el este, de asemenea, profund afectat de temporalitatea umană[14] și de o proastă memorie istorică, deoarece mediul lumii vieții comunității în care este transmis, a câștigat și a pierdut de-a lungul timpului; el este local și social, deoarece este rezultatul intereselor locale active și al comunităților sociale și constitutiv pentru interesele lor; și apoi, el nu este niciodată fixat pentru totdeauna, nici perfect sau de neschimbat vreodată. Finalmente, deși subiect al schimbării prin transmitere, el nu este, din această pricină, lipsit de adevăr, ci mai degrabă sensul este instrumentul prin care adevărul își face apariția în lume.

III. TRADIȚII ȘTIINȚIFICE SAU TRANSMITEREA ISTORICĂ A SENSURILOR ȘTIINȚIFICE

Sensul este articulat și transmis numai prin intermediul limbajului, acțiunilor și al altor semne expresive publice. Acestea servesc drept „conductă" a sensului,

[13] Cf., de asemenea, Heidegger (1996, 354-364).

[14] De asemenea, influențați de temporalitatea umană sunt, de exemplu, C. Hooker, R. Neville, A. Shimony, M. Wartofsky și alții care lucrează dintr-o perspectivă evolutivă; vezi Hahlweg și Hooker (1989). Ca și în tradiția filosofiei pragmatice, a cărei extensiune este aceasta, energia descoperirii vine din acțiunea care, ca și hermeneutica, presupune o reală prioritate a Binelui.

dar nu constituie sensul, căci sensul nu este o substanță transportabilă ca pietrele sau apa. Sensul trebuie să fie re-creat din sursele sale de transmitere de cititorii comunităților receptoare și nu există nici o garanție că sensul derivat din aceste surse de către cititorii dintr-o comunitate va fi același cu sensul derivat din aceeași sursă de cititorii dintr-o comunitate diferită, separată de cea dintâi prin istorie și mediul cultural. După cum istoricii științei o știu bine, acest lucru este la fel de adevărat pentru științele naturii, ca și pentru literatură și politică.

Sensurile sunt adoptate prin tradițiile interpretării - fie construite, fie re-construite – ținând cont de responsabilitățile, constrângerile și prezumțiile proprii metodei hermeneutice raționale (a se vedea mai jos).[15] Una dintre aceste responsabilități constă în necesitatea ca fiecare sens legitim să fie deplin însușit în experiența sau imaginația cititorului. Una dintre constrângeri constă în relativa bogăție sau sărăcie a resurselor culturale și lingvistice aflate la dispoziția cititorului.[16] Una dintre prezumții este aceea că nu există un singur sens legitim relevant pentru toți cititorii – să spunem – unui text (sau ai unui material similar), căci sensurile depind de utilizare.[17] Un mod de utilizare la care servește un text sau o propoziție constă în proprietatea acestuia de a fi afirmat ca adevăr într-un context schimbat de un utilizator. Contextele și utilizările sunt multiple. Și apoi, un text este ca orice piesă a unui echipament - să zicem, un ciocan (pentru a folosi exemplul lui Heidegger)[18] – putând fi folosit cu succes pentru mai multe scopuri având sens cultural. Utilizările nu sunt arbitrare, căci numai non-sensul ar putea fi utilizat arbitrar, dar aceasta nu implică faptul că există o dată pentru totdeauna doar o singură utilizare deplină, legitimă a sensului. Dar, ca și în cazul ciocanului, pentru fiecare scop de întrebuințare, există criterii ale lumii vieții privind felul în care un text își îndeplinește scopurile. Tot ca în cazul ciocanului, poate exista o prioritate convențională a utilizărilor cu un set de proprietăți stabilite prin tradiția culturală – ciocanele sunt folosite în construcții, rezultatele științifice în comunitățile de cercetare științifică – dar nici o utilizare sau „proprietate" nu trebuie în mod necesar să rămână nepusă în discuție – fie de logică, fie de experiență – și nici o utilizare nu trebuie în mod necesar să devină proprietate doar a unui grup interesat.[19]

Hermeneutica rațională solicită recunoașterea existenței unei *tradiții de interpretare* care le oferă cititorilor și cercetătorilor de azi o versiune culturală privilegiată a surselor din trecut, modelată întotdeauna în direcția scopului

---

[15] Cf., de exemplu, Heidegger (1996, 150-151, despre cercul hermeneutic), Dilthey (1989), Gadamer (1975) și – să spunem ca exemplificare – Toulmin (1992).

[16] De exemplu, actualele noastre resurse pot fi mai sărace decât acelea din trecut în capacitatea de a înțelege – să zicem – termenul „magic", în timp ce pentru termenul „boală" resursele noastre actuale pot fi mai bogate sau cel puțin diferite.

[17] Vezi Heelan (1991, 1994) pentru dependența sensului de un presupus corpus de resurse literare fundamental, cum ar fi – de exemplu – un raft de cărți într-o bibliotecă.

[18] Vezi Heidegger (1996, 357–364).

[19] Există o literatură interdisciplinară copioasă și răsunătoare despre înțelesurile istorice, religioase, etice, politice și alte sensuri culturale ale temelor inspirate de Cosmologia Big Bang-ului, privind aspectele etice ale științei. Printre oamenii de știință care au contribuit la această discuție se află Stephen Hawking, Steven Weinberg, Paul Davies și Richard Dawkins. Printre cei din alte domenii, se află eticieni, istorici, sociologi, antropologi culturali ai științei și feministe.

mediului cultural şi lingvistic al comunităţii, cu drepturi speciale de „proprietate" în materie.[20] În cadrul ştiinţelor, astfel de tradiţii interpretative aproximează ceea ce Kuhn numea „paradigme".

Pe lângă sensurile construite pe baza unei tradiţii comune de interpretare (cu prezumţiile ei de continuitate istorică), legitimitatea poate fi câştigată de alte sensuri, independent de vreo presupunere potrivit căreia acolo ar exista o continuitate istorică a sensului avându-şi sursa într-o tradiţie comună de viaţă, acţiune şi interpretare. Astfel de *discontinuităţi ale sensului* în cadrul ştiinţelor se află în centrul a ceea ce Kuhn numea „revoluţii", în care vechile „paradigme" sunt înlocuite de altele noi.[21] Oricum, în munca de interpretare nu este nevoie ca un sens radical nou să îl elimine pe cel vechi, pentru că fiecare - fie şi diferit – poate oferi o perspectivă istorică şi culturală validă. Într-adevăr, în ciuda unui oarecare sentiment de disconfort, adesea găsim în ştiinţe vechiul înflorind alături de noutatea radicală - mecanica cuantică împreună cu mecanica newtoniană, termodinamica statistică împreună cu termodinamica fenomenologică – cu toate că în privinţa modelelor formale sunt mutual incompatibile ş. a. m. d. fiecare act în cadrul orizontului propriu al scopurilor cercetării este în dialog cu date relevante de la un capăt la altul al propriului proces de testare şi măsurare.

Modul de abordare filosofic potrivit cu metoda sau procesul de interpretare este „cercul hemeneutic". Pe scurt, urmându-l pe Heidegger (Heidegger, 1996, 150-151), orice întrebare este iniţiată de o îngrijorare şi începe prin iscodirea structurii profunde a înţelegerii pre-categoriale, pre-teoretice[22] a Fiinţei, care se află în lumea vieţii (*Vorhabe*). Denumirea heideggeriană pentru fiinţa umană care investighează este „*Da-sein*"; *Da-sein* este „existenţa", înţelegerea întrupată a Fiinţei, a lui „*a fi acolo*" (*Da*) în domeniul Fiinţei (*Sein*).[23] Întrebarea este conştientizată atunci când *Da-sein* pune o întrebare direcţionată (*Vorsicht*), care, ca orice întrebare direcţionată conţine deja, implicit schiţa unei strategii de cercetare şi descoperire ţintind la descoperirea unei soluţii. Întrebarea astfel construită în acest caz nu există încă într-o formă articulată; doar mai târziu va căpăta o expresie adecvată în cadrul a ceea ce filosofii ştiinţei numesc „explicaţie". Urmează un dialog activ între *Vorsicht* şi *Vorhabe*, însoţit de acţiuni care urmăresc împlinirea practică în conştientizarea că înţelegerea căutată (*die Sache selbst*) capătă ea însăşi prezenţă şi devine ea însăşi manifestă pentru întrebător (*Vorgriff*). Dacă, la prima

[20] Astfel de tradiţii de interpretare au tendinţa de a se ocupa din perspectiva termenului scurt de o calitate statică ce, din perspectiva termenului lung demască drept inautentice frământările şi eforturile făcute de dragul sporirii cunoaşterii.

[21] Pentru studiul revoluţiilor ştiinţifice, vezi Kuhn (1970) şi vasta literatură care a urmat publicării acestei lucrări; în particular, Lakatos/Musgrave (1970), Gutting (1980), Hoyningen/Huene (1993). Revoluţiile paradigmelor sunt de asemenea asociate cu temporalitatea cunoscătorului uman şi a comunităţilor de cunoscători, cf. Heidegger (1996, 372-373).

[22] Cititorii se pot confrunta cu unele dificultăţi în înţelegerea acestui limbaj. Acesta încearcă să direcţioneze gândirea către bazele fiecărei articulaţii a experienţei umane în înţelegerea activă a lumii vieţii, antecedentă (în principiu) formării modurilor perceptuale (ale lucrurilor, evenimentelor etc.) şi ale reprezentării lor în limbaj sau în limbajul ca semn. Am tradus *Vorhabe* prin *fundament al lumii vieţii*; *Vorsicht* ca *teorie propusă*; şi *Vorgriff* prin *căutare a împlinirii în experienţă* sau *experiment*.

[23] Acestea pot fi exprimate în principiul hermeneutic: Fiinţa înţelesului este înţelesul Fiinţei. Obiectul înţelesului – „*die Sache selbst*" – aparţine *cu necesitate* Fiinţei.

supunere la probă, înțelegerea căutată este absentă, ceva oricum s-a învățat, și cercetarea se reia, cufundându-se din nou în resursele disponibile reprezentate de *Vorhabe*, de *Vorsicht* și de *Vorgriff*. Acest cerc hermeneutic se repetă până când o soluție apare într-un nou praxis cultural în lumea vieții. Numai în acel moment se poate da soluției o expresie lingvistică în forma unei explicații.

Pe scurt, metoda hermeneutică este un proces – și poate fi o muncă foarte dificilă – desfășurat de un investigator obișnuit, care – să zicem – este provocat să construiască un înțeles contemporan pentru un eveniment-sursă, cum ar fi - de exemplu – observația lui Galileo asupra fazelor planetei Venus, avându-și originea într-un mediu cultural și lingvistic diferit și posibil oriunde altundeva într-un timp anterior. Aceasta este *metoda cercului hermeneutic*. Munca interpretativă de acest fel este în mod cert istorică, culturală și antropologică, multidisciplinară în caracter și în nevoia unei întemeieri filosofice pe care filosofia hermeneutică încearcă să o ofere. În această muncă constă semnificația și puterea metodei și filosofiei hermeneutice pentru istoria și filosofia științei. Și nu numai pentru acestea, dar de asemenea și pentru înțelegerea modului în care metodele empirice cantitative dau sens conținuturilor empirice, a modului în care datele încărcate teoretic depind de autoprezentarea publică a entității măsurate ca entitate culturală publică și, în particular, a modului în care „echipamentul de măsură" joacă un dublu rol, creând și rafinând atât sensurile culturale cât și pe cele filosofice. Acestea sunt chestiunile care vor fi discutate mai jos.

IV. ACCESORIILE LUMII VIEȚII

Lumea vieții are un [set de accesorii] care cuprinde acele obiecte fizice și întrupate cultural - atât „naturale" (cum ar fi copacii), cât și „culturale" (precum instituțiile sau tehnologiile) - care au nume sau descrieri în limbaj; printre ele, se află obiecte perceptuale. Toate acestea sunt (pentru a folosi termenul lui Heidegger) *ființe ontice*.

V. HERMENEUTICA ÎNCĂRCĂTURII TEORETICE; ÎNȚELEGEREA TEORETICĂ DREPT EXPLICAȚIE

Încă din cele mai vechi timpuri, începând cu tradiția aristotelică, ținta caracteristică oricărei cunoașteri științifice sau a cercetărilor savanților este înțelegerea teoretică, drept pentru care este important de văzut ce rol îndeplinește teoria în știința modernă. O teorie explică de ce un eveniment oarecare se produce (sau nu se produce) furnizând un model al cauzelor sau al condițiilor care îi controlează producerea (sau neproducerea); ținta sa este predicția experimentală și controlul. Alternativ, o teorie poate explica o regularitate legică printre evenimentele empirice, furnizând un model al cauzelor sau al condițiilor care, dacă sunt îndeplinite, necesită împlinirea legii cu regularitate printre aceste evenimente.

Pentru a dovedi ceea ce implică acest sens al teoriei, îl voi urma pe Heidegger (1996, 357-364). El începe cu un ciocan de spart și cu un proiect de construcție. Un

ciocan este o unealtă folosită într-un proiect de construcție; un lucrător nu se întreabă ce este un ciocan până în momentul în care se întâmplă să aibă nevoie de un înlocuitor. Numai atunci întreabă care sunt caracteristicile specifice unui ciocan (astfel încât proiectul în care s-a angajat să poată fi terminat). Răspunsul va fi o teorie (despre ciocane) care explică abilitățile unui ciocan de a face o operațiune în dulgherie sau construcții. În termenii lui Carnap: *explicandum*-ul este „abilitatea de a face operațiunea unui ciocan", iar *explicans*-ul potrivit este o teorie (a ciocanului) care va aduce explicații fizice specifice pentru un ciocan.

Să considerăm acum întrebarea: Ce sens poate atașa un vorbitor unui ciocan? Fără o specificare a contextului, întrebarea este indeterminată, dar, în ordinea cercetării noastre, putem distinge două întrebări și două răspunsuri. În contextul unui proiect de construcție, un ciocan este o entitate culturală, posedând un sens cultural legat de nevoile practice ale meseriei de dulgher sau constructor. În contextul unui proiectul explicativ al științei, ciocanul este o entitate fizică, specificată de o teorie, care lasă în afară condițiile prin care el poate primi un sens cultural. Primul sens este unul *cultural cu încărcătură practică*, al doilea este unul cu *încărcătură teoretică*[24], și ele nu sunt independente de acea *încărcătură teoretică* ce are sens numai dacă referentul „ciocan" este în situația faptului contingent local încărcat practic în cadrul proiectului de construcție – fie prin rațiunea utilizării curente, fie prin desemnare socială.

Și atunci, în ciuda faptului că teoria (ciocanului) „explică" practica (ciocănitului), limbajul teoriei și limbajul practicii aparțin unor perspective diferite, dar coordonate. Coordonarea nu implică oricum și izomorfismul între cele două perspective[25], căci ciocanul ar putea să fie desemnat alternativ pentru a servi drept spărgător de nuci, iar lucrătorul la proiectul de construcție s-ar putea probabil servi într-o anumită ocazie de o cizmă veche, ori de altceva care să nu aibă semnificația unui ciocan teoretic. Teoria, după cum știm, nu este determinată de practică, ci viceversa.[26] Din moment ce teoria și practica sunt cel mult coordonate, dar nu izomorfe, ele pot fi luate drept axe ale unui mod al unei faze culturale a spațiului în care pot surveni schimbări revoluționare avându-și originea fie în teorie, fie în practică. Exemple pentru astfel de revoluții, putem găsi din abundență. Perspective teoretice noi pot genera practici culturale noi, cum ar fi – de exemplu – cazul cercetării teoretice de bază a bacteriei care a transformat o multitudine de practici culturale, începând cu prepararea hranei, igiena personală, sistemele de alimentare cu apă, mediul înconjurător, și tratamentul bolilor infecțioase bacteriene. Practicile

[24] Termenul „încărcătură teoretică" a fost pentru prima dată întrebuințat de N. R. Hanson împotriva punctului de vedere empirist al observației științifice; el argumenta că observația științifică este încărcată teoretic; vezi Hanson (1961) – și mai multe despre aceasta mai jos.

[25] Prin *izomorfism* se înțelege o traductibilitate unu la unu a oricărei propoziții dintr-un limbaj într-o unică propoziție în alt limbaj. Cele două limbaje dependente de context se referă la aceleași lucruri, dar din perspective diferite adesea interferente și care adesea interacționează mutual. Am argumentat că aceste limbaje sunt legate între ele prin intermediul unei structuri elastice care include cea mai mică legătură superioară și cea mai mare legătură inferioară ca fiind complementare. Această teză este prezentă în Heelan (1983 a/1988), capitolele 10 și următoarele.

[26] Aceasta este teza lui Duhem sau a lui Quine-Duhem, transmisă prin intermediul altei surse; cf. Duhem (1914/1954).

culturale noi pot de asemenea să genereze teorii noi, cum ar fi, de exemplu, momentul în care motorul cu aburi a inaugurat schimbări revoluționare în teoria calorică, conducând la dezvoltarea termodinamicii. Atunci survine o tensiune istorică creatoare în lumea vieții, odată cu schimbările concomitente la nivelul condițiilor pentru împlinirea sensului în lumea vieții. Observând astfel de schimbări, putem face de asemenea câteva observații despre istoricitatea adevărului hermeneutic.

Reîntorcându-ne într-un punct anterior, „acest ciocan are încărcărcătură teoretică" și are întotdeauna o ipotetică implicație culturală, „dovedind că acest ciocan a fost desemnat social pentru un rol de ciocănire în construcții." Să notăm că o astfel de încărcătură teoretică a ciocanului omite să includă explicit referința la această condiție locală și contingentă, dar referința este, oricum, asumată implicit de logica teoriei ca explicație. Să luăm în considerare cazul în care această condiție locală și contingentă ar fi absentă. Atunci, „acesta" nu ar fi ciocan, „aceasta" nu ar fi o încărcătură teoretică, „aceasta" ar deveni (în cuvintele lui Heidegger) „o simplă resursă posibilă", și „acesta" nu ar mai avea calitatea de a fi trecut pe listă în categoria ciocanelor, printre accesoriile lumii vieții mai mult decât cizmele vechi.[27] Atunci, ce fel de entitate este un ciocan ca resursă consacrată social? Despre el se poate spune că este o realitate culturală publică, o realitate fizică constituită printr-un sens socio-cultural.[28] Acum, pentru a generaliza faptul că nici un lucru individual – sau, aproape nici unul – din experiența noastră nu este lipsit de finalitate umană, orice din experiența noastră, inclusiv entitățile științifice, prezintă câteva asemănări cu un ciocan, sau altă unealtă sau echipament. Există așadar (cel puțin) două perspective asupra (cel mult) câtorva lucruri individuale din lumea vieții: o perspectivă culturală cu încărcătură practică și (dat fiind succesul explicației teoretice) o perspectivă încărcată teoretic.

Se poate argumenta că schema explicativă a lui Carnap îndeplinește un rol mai important decât specificarea sensurilor fizice pentru finalități culturale și are ca scop, dincolo de aceasta, să specifice realitatea independentă de cultură, fundamentând și controlând viața culturală. Dacă explicația poate sau nu să meargă dincolo de cultură și istorie, este o presupunere separată, a cărei bază se găsește în metafizică, iar nu în știința explicativă. Cu certitudine, examinarea teoriei explicative în sens modern nu este același lucru cu cercetarea teoriei realiste în sens metafizic, în ciuda vechii presupoziții clasice că a deține cunoașterea teoretică *este* cunoașterea realului. Dezbaterea despre *realism* și *anti-realism* este adesea confuză în legătură cu ceea ce este perceput a fi în pus în joc în cercetarea științifică teoretică.

VI. MASURARE ȘI DATE

Aceste concluzii au consecințe importante pentru înțelegerea măsurării de când ele au clarificat valența binară a „faptelor" empirice, ceva care nu este dat de

[27] „Acest" ciocan de pe vremuri ar putea fi acum o piesă de muzeu, dar mult mai probabil el nu este altceva decât o rămășiță a trecutului.

[28] Atunci sensul socio-cultural nu este ceva care poate fi aruncat, precum zgura din minereu atunci când este rafinat un metal, ci mai degrabă esențial pentru inteligibilitatea sensului. Pentru înțelegerea sensului cultural, vezi Geertz (1973, 1983).

calculele empirice uzuale.[29] Procesul de măsurare în știință îndeplinește două funcții diferite, dar coordonate. El prezintă *obiectul-ca-măsurabil*, aceasta este funcția culturală cu încărcătură practică. Și își ia datele din obiectul prezentat, aceasta este funcția de culegere a datelor cu încărcătură teoretică.[30] Acestea sunt valențele binare ale datelor științifice. Culegerea datelor este, de obicei, numită „observație"; dar nu există observație fără pregătirea anterioară și prezentarea obiectului ca măsurabil.[31] Un proces de măsurare bine definit îndeplinește ambele sarcini, prezentând obiectul și înregistrând datele. Acestea implică două perspective epistemologice diferite: una culturală cu încărcătură practică (care aparține strategiei culturii experimentale în cadrul laboratoarelor) și una cu încărcătură teoretică (sau explicativă). Aceste două perspective pot și trebuie distinse din punct de vedere logic, semantic și pragmatic (vezi Heidegger, 1996, 358-359). Să luăm în considerare ceea ce revelează aceste două perspective despre procesul de măsurare, entitățile științifice și date.

Să considerăm perspectiva încărcăturii teoretice.[32] De vreme ce ea este o funcție a teoriei de a supraveghea proiectul, ce va face lucrarea de prezentare a obiectului-ca-măsurabil? Referentul ontic al teoriei ca atare este procesul de măsurare privit din punct de vedere al construcției, ingineresc sau tehnic. Să ne gândim la teoria ciocanului în relație cu practica culturală a ciocănitului! În cadrul vieții științifice, teoria se referă direct la structura internă a proceselor (în particular la prezentarea măsurării) prin intermediul cărora activitățile teoretice intră în domeniul cultural public al științei în care ele, apoi, furnizează date observatorilor. *Aceasta duce la o primă concluzie: ceea ce este din punct de vedere formal încărcat teoretic este proiect experimental.*

În perspectiva culturală încărcată practic, prezentarea obiectului ca măsurabil este un eveniment cultural public încărcat practic în cultura științifică a laboratorului, derivând sensul nu din observarea evenimentelor în sine, ci dintr-un program de cercetare. Obiectul ca măsurabil este recognoscibil ca atare pentru că el vine „îmbrăcat" în „haine" sensibile furnizate de strategiile experimentale folosite. Dacă astfel de „haine" fac perceptibile entitățile științifice se va discuta mai jos. *Aceasta conduce la o a doua concluzie: observarea evenimentelor nu ar putea fi numită semantic „încărcată teoretic" – acest apelativ ar putea fi rezervat pentru*

---

[29] Calculele empiriste ale măsurării sunt numeroase; multe dintre acestea nu își propun să fie strict filosofice, ci metodologice. Filosofii științei au scris de asemenea despre măsurare, dar ar mai mult din punctul de vedere potrivit căruia MAsurările empirice sunt bazate pe valori ideale, obiective, pe scurt unice și realiste. Pentru o viziune hermeneutică a *măsurătorilor* și *datelor* vezi Heelan (1989 a). Pentru întemeierea sa în Heidegger, vezi (1996), 357-364.

[30] În fizică, acestea sunt uneori numite „preparate" sau „măsurători de primul fel" și „observație" sau, respectiv, „măsurători de al doilea fel". Vezi Heelan (1983 a/1988), cap. 11 și Heelan (1983 b, 1989 a, 1992).

[31] Acesta este un punct de vedere vehiculat de asemenea de Hacking (1983), dar dintr-o perspectivă diferită.

[32] Ceea ce urmează vine dintr-o explorare anterioară și o corecție a „încărcăturii teoretice" a lui Hanson, și este în parte o critică a lui Fjiland (1991).

planul experimental[33] *– ci mai curând semantic încărcată practic ca toate obiectele consacrate sau desemnate cultural ale lumii vieții prezentate ca experiență împlinită.*

Sensul datelor este de asemenea bivalent și, ca și înțelesul „ciocanului", motiv de ambiguitate. Datele aparțin *în mod ipotetic* perspectivei teoretice a măsurării, dar *în mod afirmativ* aparțin perspectivei culturale a strategiei de cercetare științifică din forul lumii vieții; cercetarea „narează" ceea ce Rouse[34] spune despre cele care țin de caz de față. Acesta este mediul special al cercetătorilor experți și, chiar dacă public, este de regulă închis înțelegerii cetățeanului de rând. Așa-numitele „entități teoretice", cum ar fi – de exemplu – *electronii* și *datele electronice* sunt încărcate teoretic, dar – pentru motivele arătate mai sus – nu se poate spune despre ele că există decât dacă sunt de localizat într-un for public, forul public primar fiind acela al unui program de cercetare științifică experimentală în care, ca entități culturale publice, ele sunt în mod explicit încărcate practic din punctul de vedere al câtorva configurații standard ale echipamentelor de laborator. Chiar dacă teoria electronilor se poate schimba, nu este niciodată cazul ca ceea ce numim „electron" să înceteze a mai avea în principiu o relație cu mediul cultural practic local contingent.

VII. ENTITĂȚI TEORETICE CA ENTITĂȚI CULTURALE

Pe lângă forul public al cercetării științifice, există alte foruri publice în care „entitățile teoretice" individuale și datele despre ele pot deveni entități culturale.[35] Acestea sunt, de exemplu, forurile publice în care sunt prezentate tehnologia, finanțele, puterea politică, religia, arta, media ș.a.m.d. Toate acestea – ca și forul cercetării științifice însuși – sunt foruri locale, în care o entitate științifică, uzuală într-un context tehnologic, poate juca rolul unei resurse consacrate cultural (pentru viața finanțelor, a politicii, religiei, artei, mediei etc.) și prin aceste sensuri ele devin parte a accesoriilor locale ale lumii vieții. De exemplu, alegerea televiziunii ca un astfel de for tehnologic local sau a electronilor – sau măcar a fascicolului de electroni – pot fi desemnate chiar și pentru copii sau alți analfabeți în fizică drept entități culturale în acel for datorită rolului lor de a „picta" imaginea TV. În toate aceste foruri locale, entitățile științifice și datele lor au semnificație bivalentă și rivalizează cu relația dintre teorie și practică din studiul ciocanului. Îndepărtate de

[33] Cum se aplică această analiză la „sistemul închis", și anume unul care nu interacționează cu mediul său, necesită studierea pe mai departe. Studiul sistemelor „închise" sau „deschise" în cadrul acestui context implică de asemenea un studiu al noțiunilor de spațiu/timp al „corpului", și anume al „limitelor spațiale" ale corpului, al „mărimii", „masei", „cantității" sale etc. și cum se aplică noțiunile de „macroscopic" și „microscopic". Unele dintre aceste aspecte au fost parțial discutate în literatura recentă, vezi de exemplu Needham (1996) și referințele pe care le-a dat, dar aceste studii sunt împotriva unei întemeieri filosofice orientată conceptual. Nici una dintre aceste analize nu arată în mod satisfăcător cum se leagă înțelesul acestor termeni cu o situare a corpului în lumea vieții, să spunem în cadrul măsurătorii.

[34] Rouse (1996), p. 27 și în cap. 9.

[35] Pentru noțiunea de „cultură", cf. Geertz (1973, 1983).

astfel de foruri locale, „datele" presupuse nu sunt date în deplinul înțeles al cuvântului[36], de vreme ce ele nu fac manifestă în lumea vieții o altă prezență decât pe aceea „a lor însele" – dar, dacă nu au ele însele un înțeles determinat al lumii vieții, nu sunt altceva decât bruiaj.

Când noile tehnologii fundamentate teoretic se adaugă lumii vieții, termenii științifici teoretici pot fi introduși în limbajul descriptiv cotidian cu noi sensuri culturale non-teoretice. De exemplu, *temperatura* ca entitate culturală este investită cu sensuri ale lumii vieții care pot fi folosite pentru a crea, desemna, întrebuința și controla noi clase de echipament în lumea vieții, de exemplu, termostate. Cu ajutorul acestor noi resurse, mediul cultural vechi poate fi schimbat, în mod revoluționar chiar. Spațiul public, de exemplu, a fost revoluționat în renașterea italiană, în *quatrocento*, anterior revoluției copernicane și dezvoltării științei moderne, care avea să devină subiect al măsurării universale și al analizelor principiilor perspectivei din noile descoperiri matematice. El a fost transformat de acest proces dintr-unul variat cu diverse geometrii locale, într-unul cu o singură măsură bazată pe geometria euclidiană. Pentru aceia care caută o cosmologie unificată, calea a fost pregătită de revoluțiile galileană și copernicană.[37]

Al doilea exemplu este din medicină și ilustrează modul în care bivalența descripțiilor științifice poate crea noi perplexități morale în lumea vieții. Dudon[38] se întreabă: Este „foetusul" numai o descriere științifică a entității „copil" din lumea vieții? – sau este înlocuirea unei entități „copil" din lumea vieții printr-o entitate științifică nouă, „foetusul"? Termenii sunt, bineînțeles, corelativi (fiecare în contextul său propriu revelează ceva despre lucrul la care se referă celălalt termen), dar nu sunt izomorfi (nu există traseu unic de la unul la celălalt). Dar un foetus este ceva pe care numai profesia medicală îl poate discerne și controla, îl poate separa de mamă cu sonografe și alte tehnici, iar un copil este ceea ce mama știe prin ceea ce a simțit în ea însăși, definindu-l în termenii propriului ei răspuns familial. Dudon se întreabă apoi: Ar putea etica și legislația sarcinii să fie scrise exclusiv în termeni de „foetus", cum se întâmplă din ce în ce mai des în practica curentă din Vest? Sau s-ar putea ca diferența dintre cele două perspective să fie recunoscută și, să fie acceptată printr-un compromis, în funcție de rolul cultural special al mamei în luarea deciziei cu privire la propriul copil?

Dincolo de viața științei, „entitățile teoretice" sunt recunoscute ca entități culturale publice prin intermediul tehnologiilor care le încorporează și prin datele publice care monitorizează la rândul lor modul în care funcționează aceste tehnologii. Și apoi, entitățile teoretice nu sunt entități extraculturale, extraistorice, ci, din contră, încărcătura lor teoretică le leagă implicit nu numai de cultura tainică a cercetării științifice, ci și de lumea vieții istoric-culturală mai largă, oriunde prezența lor este recunoscută în experiența publică. Îndepărtate (în principiu) de lumea vieții, ele sunt simple non-entități.

---

[36] Bineînțeles, există întotdeauna o strategie alternativă, cercetătorul poate reevalua contextul interpretativ al experimentului și poate urmări un alt scop. Pentru un studiu mai detaliat al *datelor*, vezi Heelan (1989 a, 1992), de asemenea (1983/1988).

[37] Vezi Heelan (1983 a/1988), cap. 11.

[38] Exemplul care urmează a fost luat din Dudon (1993).

VIII. ADEVĂR ŞI SENS

Adevărul, în sensul clasic, concentra inteligibilitatea internă a obiectului, lăsând la o parte ceea ce era material neregulat şi neinteligibil; el era posesia imaterială (mentală, spirituală, intenţională) a unui obiect material lăsat deoparte. Oricum, adevărul era neschimbat. Reprezentarea mentală formată astfel se conforma cu obiectul, „oglindea" Natura în Minte. Limbajul şi viaţa nu intră în concepţia a ceea ce este astfel prezentat ca adevăr. Dar şi pentru acest semnificant istoric puternic, care este noţiunea de „adevăr", a venit un timp când funcţia limbajului nu mai putea fi ignorată. Tarski, de exemplu, propunea definirea adevărului ca proprietate a propoziţiilor. De exemplu, dacă luăm „p" („zăpada este albă") ca propoziţie, atunci: „p" („zăpada este albă") este adevărată dacă şi numai dacă „p" ("zăpada este albă"). Din perspectivă hermeneutică, o astfel de judecată cere întrebări [suplimentare], ori este vidă de sens. Să luăm în considerare întrebarea: Cum se ajunge la sensul propoziţiei „p" („zăpada este albă")? Pentru a avea sens, cuvintele au nevoie de un context de utilizare şi de o comunitate de utilizatori, dar există o varietate infinită de contexte de utilizare şi de comunităţi de utilizatori care dau propoziţiei „p" sensuri diferite, ceea ce nu se specifică în definiţia lui Tarski. Întorcându-ne la cealaltă jumătate a definiţiei, cum este determinat p ("zăpada este albă")? Prin experienţă! Dar, fie că experienţa presupune o abilitate de a folosi limbajul corect care necesită întrebări [suplimentare], fie limbajul este nedeterminat, şi atunci nu poate funcţiona ca un criteriu. Definiţia logică al lui Tarski a fost propusă într-un cadru filosofic diferit de acela utilizat în acest text, şi acel cadru nu a fost pus la îndoială până de curând.

În perspectiva hermeneutică, adevărul este produsul unei înţelegeri umane care lucrează prin interpretare. Interpretarea funcţionează prin construirea sensului în teorie, limbaj şi acţiunea comună. Sensurile teoretice contribuie cu componenta abstractă, iar acţiunea comună contribuie cu componenta culturală sau practică.

Heidegger încorporează această dualitate a sensului în alegerea termenului grec *aletheia* (literal, „dezvăluire", „ieşire din ascundere", „ieşire din uitare") pentru „adevăr" (Heidegger, 1996, 213-214). Aceasta semnalează o schimbare în noţiunea de „adevăr" de la modelul clasic al transparenţei depline pentru înţelegerea umană, către una a transparenţei doar parţiale, istorice, locale, practice sau contextuale (vezi, de exemplu, Heidegger, 1996, 34-39).[39] Ca şi cazul ciocanului, setul parametrilor teoretici se referă doar la un aspect al exemplarelor individuale alese pentru explicare (*explicandum*-ul). Alte aspecte ale exemplarelor faţă de acelea alese pentru explicare sunt în afara întrebării [puse].

Mai mult decât atât, în cercetare, pentru a explica *explicandum*-ul, procesul de teoretizare descoperă deîndată proporţia în care funcţia culturală a *explicandum*-ului poate fi transferată de la exemplarele originare studiate la diferite arte facte. O cizmă veche poate ocazional să execute operaţia unui ciocan! Aceasta conduce la următoarea (surprinzătoare?) concluzie: *ceea ce face ca acest (sau oricare) ciocan*

[39] Polanyi pare a spune acelaşi lucru în termeni diferiţi: *sensul vizibil* ascunde un *sens tacit*; vezi Polanyi (1964).

individual să fie un ciocan; sau ceea ce face ca acest (sau oricare) lucru individual din experienţa umană să fie ceea ce este perceput a fi, nu este o esenţă permanentă definitivă, ci un set de proprietăţi contextuale, oricare dintre acestea putând fi găsită la acel lucru sau readaptată pentru o varietate de „gazde" fizic diferite.

Şi atunci adevărul despre lucruri în lumea vieţii nu este o conformitate clasică între o reprezentare mentală si obiectul reprezentat, ci o proprietate a sensurilor complexe cu utilizări istorice si locale.[40] Sensurile lucrurilor pe care le deţinem sunt dezvăluite de practici care sunt în mod implicit încărcate teoretic. Aceste sensuri nu sunt definitive, ci istorice, locale şi aflate în schimbare. Ele sunt locale, deoarece comunităţile de experţi ai utilizării sunt închise. Ele sunt în schimbare, deoarece se întâmplă ca, atunci când încărcătura teoretică particulară a unei practici devine explicit nouă, mai bună sau cel puţin diferită, practica să poată fi adesea organizată cu nişte consecinţe transformatoare ale sensului cultural. Se poate întâmpla, să spunem, ca funcţionarea unei cizme vechi pe post de ciocan, sau eventual acest ciocan să dispară definitiv într-o lume a tehnicilor înalte a materialelor plastice. O astfel de spirală a sensului se întoarce în final la istoricitatea Fiinţei (vezi Heidegger, 1996, 9), aşa cum arată aceste exemple triviale. Un astfel de proces al schimbării culturale direcţionate teoretic aduce în joc perspective istorice noi, iar prin uitarea inevitabilă situează vechiul în afara jocului. Marea greşeală a modernităţii a fost aceea de a fi adoptat o noţiune clasică a adevărului drept conformitate statică, noţiune care ar fi putut fi reţinută numai presupunând că teoria ştiinţifică poate fi separată logic sau ontologic de temporalitate şi cultură. Este ceea ce reflecţia hermeneutică arată a fi contrar experienţei.[41]

IX. TEHNOLOGII ŞTIINŢIFICE

Heidegger se temea că, pe măsură ce succesul cercetării ştiinţifice va câştiga teren în construcţia teoriilor explicative, obiectivul cercetării filosofice ar reveni - de la „gândirea meditativă" despre lumea vieţii, ca arenă culturală a vieţii umane împlinite, de la sens şi schimbarea sensului – către (ceea ce Aristotel numea) „gândirea planificată", orientată către conducere şi control; lucrurile sunt tratate ca sensuri, pentru a sfârşi mai târziu în *Gestell*, cadrul „obiectiv" al „realităţii obiective" (Heidegger, 1968, pp. 3-35; 1966, pagina 46).

În acest caz, nu se intenţionează nici o minimalizare a marilor beneficii care pot apărea şi decurg din „gândirea planificată" a cercetării ştiinţifice. Totuşi, Heidegger prevedea că astfel de beneficii ar putea avea un cost uman, căci ele afectează calea culturală a vieţii, care îi învaţă pe oameni să fie umani şi să-şi comunice unul altuia sensul totalităţii, integrităţii şi bunătăţii lumii ca lume şi al

[40] Radder (1996), care a ajuns la o concluzie similară.

[41] Aceste concluzii pregătesc terenul pentru lectura lui Babich a filosofiei nietzscheene a ştiinţei (Babich 1994), în care se explorează cu eleganţă perspectivismul nietzschean sau „concinitatea" muzicală în relaţie cu adevărul, moralitatea şi critica ştiinţei.

comunităților umane. Aceasta este și poziția lui Dudon (în exemplul citat mai sus) în investigarea implicațiilor utilizării termenului științific „foetus" exclusiv în locul vocabularului matern tradițional. Schimbând vehiculele tradiționale de transmitere a acestor sensuri adânci se schimbă în mod inevitabil modul în care oamenii se privesc pe ei înșiși, destinele lor personale, pe semenii lor și lumea înconjurătoare, cu consecințe riscante de instabilitate culturală în toate aceste orizonturi.[42]

X. „ENTITĂȚI TEORETICE" CA ENTITĂȚI PERCEPTUALE

S-a argumentat mai sus că „entitățile științifice teoretice" sunt entități culturale publice. Printre cele din urmă, se află entitățile perceptuale. Este posibil ca astfel de „entități teoretice" să fie și entități perceptuale?

Multe depind de ceea ce sunt considerate a fi obiectele perceptuale. În tradiția empiristă, obiectele perceptuale sunt explicate ca organizări de senzații, și din acest punct de vedere se poate argumenta că senzațiile primite de la un instrument de măsură pot fi numai niște componente ale percepției oamenilor de știință asupra stării schimbate a instrumentului, și nu ale „entității teoretice" care cauzează această schimbare. Într-o versiune mai dezvoltată a empirismului, un argument poate fi uneori furnizat de calitatea „entității teoretice" de a fi observabilă.[43] Această orientare a gândirii derivă dintr-o teorie sau dintr-un model al percepției – una incidentală, a cărei evidență are puține elemente de susținere – și atunci când este aplicată obiectului perceptual însuși ca fenomen cultural, ea este cu desăvârșire lipsită de sens. Obiectul perceptual este *explicandum*-ul, și nu ar putea fi confundat cu *explicans*-ul empirist.[44] Totuși, teoria empiristă a percepției exercită o influență care îi depășește importanța în discuția despre statutul ontologic al „entităților teoretice".

Și atunci ce sunt obiectele perceptuale ca fenomene în lumea vieții? O sumară schiță a unui răspuns ar arăta ca aceasta: ele sunt obiecte culturale substanțiale, individual localizate în lumea vieții, care le apar receptorilor umani locali în experiența senzorială, și înțelese prin caracterul, multiplicitatea și

---

[42] În contrast cu viziunea lui Bly (1996) și Vattimo (1992) despre efectele postmoderne ale demontării culturii iluministe. Așa cum scria David Bromwich - într-o trecere în revistă a venerabilei *The New Republic*, 9 și 23 septembrie 1996 – „progresul (pentru americani) înseamnă aproape în exclusivitate progres tehnologic. Dar un popor instruit care nu poate mînui cu pricepere toate uneltele noi nu poate asigura generoasa lor întrebuințare. Tehnologia merge pe o rută diferită de stabilitatea politică, binele moral sau desăvîrșirea estetică" (p. 34). Vezi de asemenea Dudon (1993), dintr-o perspectivă feministă. De asemenea, Heelan (1983 a/88), cap. 15.

[43] Ca acela făcut, de exemplu, de Fraassen (1980).

[44] Această confuzie poate să apară din concepția comună, dar greșită, că valoarea unei variabile teoretice trebuie identificată cu valoarea ideală sau limită obținută la fiecare măsurătoare mai precisă. O astfel de concepție nu se susține, așa cum a indicat Kant, căci orice valoare teoretică singulară trebuie să fie postulată apriori. Nici nu poate fi derivată inductiv, numai din serii empirice. Mai mult decât atât, așa cum arată argumentul de mai sus, datele empirice aparțin obiectului manifestat cultural (*explicandum*-ul), în timp ce valorile teoretice modelului matematic al procesului măsurării (*explicans*-ul).

sistematicitatea aparenței lor sau a modului cum se profilează.[45] Dat fiind că (pe baza argumentului adus mai sus) o „entitate teoretică" științifică – să spunem, un electron – este o entitate culturală substanțială în lumea vieții, întrebăm: poate avea el aparența unui obiect perceptual? Răspunsul pe care îl dădeam într-o lucrare mai veche era: Da! – și acest răspuns ține încă.[46] Dați-mi voie să rezum pe scurt chestiunea.

În secțiunea VII, mă refeream la istorica influență în *quattrocento* a două tehnologii, măsurarea distanței și perspectiva matematică, asupra transformării spațiului public de la o diversitate de spații publice locale și, în cea mai mare parte euclidiene, către un spațiu public euclidian universal unic. Astfel de tehnologii ca acelea menționate mai sus, le numeam „tehnologii lizibile", pentru că ele îi făceau posibilă alcătuirea, urmărind cu atenție indicatorii mediului care permiteau aplicarea viziunii euclidiene. În general, tehnologiile lizibile sunt tehnologii capabile să transforme percepția.[47] Câteva dispozitive ale măsurătorii de laborator standardizate au capacitatea de a prezenta o entitate culturală - cum ar fi, de exemplu, un electron sau o moleculă, localizate în lumea vieții și „îmbrăcate" cu profile senzoriale sistematice, care pot fi considerate în context ca „semnătură" recognoscibilă a electronului. Astfel de tehnologii sunt „lizibile" și conferă perceptibilitate entităților științifice în chestiune.

XI. LOGICĂ CONTEXTUALĂ ȘI SENSURI BIVALENTE ȘI MULTIVALENTE

Uneltele - cum ar fi, de exemplu, ciocanele (și, practic, orice din lumea vieții, inclusiv „entitățile teoretice") – au sensuri multivalente. Prin „sensuri multivalente", înțelegem un minimum de două sensuri sincronice în perspective diferite - coordonate, dar nu izomorfice – care sunt descriptive pentru o entitate culturală publică. Astfel de multivalențe perspectivale ridică următoarea întrebare: Există condiții rezonabile logic articulate (în sfera filosofiei hermeneutice) care ar putea da coerență unor astfel de perspective?

Răspunsul pe care l-am dat într-o lucrare mai veche este același pe care l-aș da astăzi, totuși cu câteva glose corective.[48] Esența soluției constă în aceea că cele

---

[45] Pentru o apreciere mai tehnică, influențată de Gileson (1979) și Husserl (1948/1973, 1970), a ceea ce costituie o entitate perceptuală fenomenologică, vezi Heelan (1983 a/1988, 1985, 1986, 1987 b).

[46] Heelan (1983 a/1988, 1986, 1997 b).

[47] Pentru transformarea spațiului public în Italia renascentistă, vezi Heelan (1983 a/1988), capitolul 6; pentru alte comentarii relevante, vezi capitolul 11. Punând accentul pe transformarea percepției efectuată de instrumente, această filosofie este „realism orizontal"; punând accentul pe caracterul hermeneutic al procesului descoperirii și recunoașterii în fizică, filosofia este „realism hermeneutic". Am folosit ambele desemnări. Pentru aspectul hermeneutic al experimentului, vezi Heelan (1975 b, 1983 a/1988, 1983 b, 1989 a/1992).

[48] Vezi Heelan (1983 a/1988) cap. 10 și 13, care se bazează pe Heelan (1970). Comentariile ar corecta interpretarea elasticității limbajului în lumina unei doctrine mai dezvoltate a acestui studiu. Autorul intenționează să revadă acest subiect într-o altă lucrare.

două limbaje perspectival complementare – cel al încărcăturii teoretice şi cel al încărcăturii practice – trebuie să fie parţial sistematizate prin includerea propoziţiilor într-o îngrădire non-distributivă complementară (sau *context logic*).[49]

XII. SCOPUL FILOSOFIEI HERMENEUTICE PENTRU FILOSOFIA ŞTIINŢEI

Întoarcerea către hermeneutică a filosofiei ştiinţei este necesară pentru a studia aspectele ştiinţei în faţa cărora filosofia tradiţională a ştiinţei nu este bine echipată. Acestea sunt aspectele ştiinţei dinamice, narative, istorice din lumea vieţii. În această lumină, filosofia tradiţională a ştiinţei pare a fi o variantă urmărind împlinirea scopului cultural al cercetării teoretice de bază cu un interes puternic în conducere şi control, iar ca filosofie ea este cultivată pe multe dintre parcelele sale în viaţa şi istoria umană în modalităţi relevante pentru un termen mai lung sau mai scurt.[50]

Din ceea ce s-a spus mai sus, filosofia hermeneutică a ştiinţelor naturii se poate adresa cu folos - şi în câteva cazuri a început să o facă – în privinţa următoarelor proiecte şi teme.

1. *Descoperirea ştiinţifică – sau, cum încep tradiţiile* – trebuie să fie studiate în cazuri exemplare individuale, precum observaţiile telescopice ale lui Galileo ale planetei Venus, sau explicaţia din mecanica cuantică a lui Heisenberg a atomului de hidrogen. Abordarea filosofico-metodică potrivită este aceea a „cercului hermeneutic", aşa cum s-a schiţat mai sus.

2. *Persistenţa sau schimbarea sensului* trebuie să fie studiată în procesul transmiterii în cadrul tradiţiei ştiinţifice în condiţii obişnuite şi extraordinare ale intereselor teoretice şi culturale diverse aflate în schimbare.[51]

3. *Rolul metaforei*[52] trebuie studiat; metafora este fundamentală pentru perspectiva hermeneutică, aşa cum este literalitatea pentru filosofia ştiinţei tradiţionale. Din moment ce teoria este matematică, iar lumea vieţii este empirică, este lipsită de sens predicarea unor proprietăţi abstracte şi matematic-teoretice literale ale lumii vieţii; în cel mai bun caz, cele două merg împreună într-un mod lipsit de ambiguitate de contexte autoritare, fiecare cuprinzând experţi ghidaţi de

---

[49] Autorul a utilizat contextul logic pentru a articula sensul *complementarităţii* în teoria cuantică. Datele în ştiinţele sociale empirice sunt de asemenea subiect pentru condiţiile complementarităţii, care sugerează că teoriile de tip cuantic şi contextul logic ar putea fi utile în domeniul ştiinţelor sociale. Vezi Heelan (1995, 1997 a).

[50] Aceasta este substanţa criticii lui Feyerabend a culturii ştiinţei, în Feyerabend (1987).

[51] Această istorie recentă a ştiinţei conţine o bogăţie de materiale la îndemâna acestui studiu. Printre publicaţiile recente, ar putea fi notată lucrarea magistrală a lui Crombie (1994). În privinţa istoricităţii sensului, vezi Fiumara (1995).

[52] Pentru o discuţie profundă a metaforei şi modelului, vezi Fiumara (1995); de asemenea, Hesse şi Arbib (1986). Cât priveşte latura analizelor lingvistice şi discursive, vezi Lakoff şi Johnson (1980) şi Johnson (1987).

(ceea ce Aristotel numea) *„phronesis"* şi cu conştiinţa că ei caută un consens pentru un set de soluţii relevante posibile. Printre aceste contexte autoritare, disciplina ştiinţifică are un anumit privilegiu al „proprietăţii"; el ar putea fi numit „producătorul proprietar", în contrast cu acesta fiind „utilizatorul proprietar", cu toate că noţiunile de „proprietar intelectual" şi „utilizare", privite în legătura lor cu ştiinţa, schiţează o problemă care nu va fi soluţionată aici. Un ultim comentariu important: subiacent punctului de vedere literal se află o serie de înţelesuri dobândite (neînţelesuri?) despre natura şi rolul modelelor matematice. De exemplu, despre modul în care teoriile se leagă cu lumea empirică, despre natura adevărului şi - în particular - a cunoaşterii instantanee, însă cauzal-obiective pe termen scurt, în contrast cu aceea pe termen lung, apreciată ca dinamică, istorică şi socială, ce funcţionează cu necesitate în mediul cultural care, fiind încărcat practic, nu are nevoie şi nu susţine univocitatea, precizia sau cauzalitatea nelimitate.[53]

4. *Rolul metaforei în istoria ştiinţei* se dezvăluie ca o sursă puternică de modelare, şi trebuie să fie studiat. Imagini ale bilelor perfect şlefuite, ale benzilor elastice perfecte, ale eterelor imponderabile, ale invenţiilor mecanice fără fricţiune, ale modelelor de bănci moleculare, ale simulărilor ideale pe computer, ale pendulelor auto-oscilante, ale spaţiilor deca-dimensionale şi ale Ochiului lui Dumnezeu în Natură – toate au ajutat la modelarea teoriilor ştiinţifice. Nimic nu poate ajunge la înţeles – spune fizica modernă sau biologia – fără să fi trecut prin stadiile metaforei în procesul învăţării. Ca şi în cercetarea teoriei, în aplicarea sa, instrumentele teoretice corespund situaţiilor reale în moduri negociate social, utilizând metafore.

5. *Cum se încheie tradiţiile ştiinţifice* trebuie studiat din perspectivă hermeneutică. Kuhn şi alţii argumentează că abandonarea unei tradiţii nu este doar o funcţie lipsită de provocarea unor anomalii, ci o decizie a acelora a căror principală tradiţie „proprie" este aceea de a face tradiţia vulnerabilă la provocări. Rezistenţa la o asemenea mişcare este puternică, pentru că ceea ce păstrează viu o tradiţie este de obicei un bun transcendental, care oferă o oarecare speranţă, dincolo de soluţiile de utilizare parţială pe care le-a generat. Acest „bine" poate fi mitic sau estetic. Un „bine" mitic este de natură religioasă, conectat cu noţiunea de teorie ca o împărtăşire din cunoaşterea divină sau transcendentală[54]; acesta este „binele" spiritual, pe care Galileo, Newton şi Einstein l-au văzut în ştiinţa lor. Alternativ, ar

[53] Câteva scurte reflecţii despre limitele preciziei: situaţia haotică din fizică este un fenomen anti-cartezian, care survine atunci când precizia nelimitată a teoriei în input-uri şi output-uri stabilite cade în relaţie cu scopurile cultural-ştiinţifice ale controlului, ca şi atunci când schimbări mici în practică produc mari şi incontrolabile ieşiri. Probabil un fenomen precum acela anti-cartezisan are loc în discursul dialectal atunci când claritatea nelimitată este urmărită pînă într-un moment în care punctul de vedere de ansamblu al discursului nu mai este de susţinut. În privinţa laturii studiilor sociale ale ştiinţei, Latour (1987) pare a fi mai conştient de acest impas. Cf., de exemplu, Heelan (1965, 1970, 1975 a, 1975 b, 1987 b).

[54] Kuhn (1970) face aluzie la acest punct de vedere. Mitul este o forţă animată la nivelul celei mai adânci credinţe omeneşti, prezenţa sa într-o tradiţie ştiinţifică i-ar conferi un mai mare grad de noblete decât aprecierea pe care ar obţine-o dacă teoria ar fi doar explicativă.

fi un „bine" estetic - precum stilul artelor, muzicii şi al artei culinare – care este legat de activitatea umană întrupată în lume; acesta este un „bine" asociat mai curând cu virtuozitatea de laborator, decât cu spiritualitatea necorporală[55]; ne putem gândi la câţiva mari experimentatori – un Pasteur sau un Fermi - în legătură cu aceasta.

6. *Cum mitul - ca o mare naraţiune înţeleasă ca fiind normativă, metaforică şi metafizică*[56]– operează în transmiterea tradiţiilor ştiinţifice, trebuie studiat în cazuri particulare. De exemplu, Galileo cel istoric şi fizicienii de azi împărtăşesc ceva asociat cu termenul „galilean", dar fizicienii de azi sunt „galileeni" mai mult într-un sens mitic decât istoric.

7. În timp ce noi nu pretindem o filosofie care să contribuie la succesul practic al ştiinţei, ştiinţa totuşi se ridică continuu deasupra întrebărilor filosofice care divid comunitatea ştiinţifică, o constrâng sau îi limitează energiile într-o lume a resurselor finite. O trecere în revistă a literaturii recente[57] sugerează că multe frustrări curente şi subiecte discutabile ar putea fi privite prin optica filosofiei hermeneutice. Unele dintre acestea sunt teme din cadrul epistemologiei sau metafizicii – cum ar fi, de exemplu, *realismul, relativismul, constructivismul, adevărul, obiectivitatea, cauzalitatea, scopul* şi *istoria* – unele fiind probleme care necesită legătura cu lumea vieţii - cum ar fi, de exemplu, *spaţiul, localizarea, timpul, măsura, datele, explicaţia, macroscopicul şi microscopicul, particulele elementare, multivalenţa revendicărilor ştiinţifice, indeterminarea şi paradoxurile fizicii cuantice*.[58]

8. În timp ce tehnologiile bazate teoretic pot schimba lumea vieţii şi limita sensurilor posibile folositoare pentru viaţa şi acţiunea umană, filosofia hermeneutică s-ar putea întreba: *În ce mod o lume a vieţii schimbată schimbă câmpul de acţiune pentru ştiinţa nouă sau veche?*

9. Ştiinţa, de asemenea, se ridică deasupra întrebărilor epistemologice privind studiul *interdisciplinar al ştiinţei*; comunităţile de istorici, filosofi, sociologi, antropologi culturali etc. sunt profund tulburate de inabilitatea lor de a comunica bine între ele.[59] O platformă comună în cadrul unei filosofii hermeneutice a ştiinţei ar putea uşura această situaţie prin dezvăluirea diferitelor agende şi a diferitelor resurse fundamentale (în texte, tehnologii, obiceiuri culturale etc.), care definesc aceste discipline în relaţie cu perspectivele diferite în care se situează în lumea vieţii post-moderne.

10. Un important punct fierbinte al interesului pentru hermeneutica filosofică îl reprezintă ştiinţele empirice sociale, cognitive, psihologice, neuro-biologice şi medicale, unde o abundenţă de modele teoretice rivalizează unele cu altele şi intră

---

[55] Punctul de vedere este susţinut de Heelan (1989 a) şi Crease (1995).

[56] Vezi Fiumara (1995), pp. 52, 61, 75).

[57] Cât de frustrante pot fi aceste teme se poate citi în literatură, de exemplu Earman (1992), Hesse şi Arbib (1986), Cartwright (1983) şi scriitoarele feministe în critica ştiinţei.

[58] Vezi, de exemplu, Bell (1987), Cartwright (1983).

[59] Vezi Nickles (1995).

BCU "SEBASTIAN MANGIURA" LIBRARY

în conflict cu modul în care oamenii se înțeleg pe ei înșiși în practicile lor culturale proprii.[60]

11. Pe frontul etic, întrebări precum: „Cum poate fi pusă în legătură teoria științifică – să spunem, știința medicală – cu lumea vieții, a experienței culturale – să spunem, graviditatea unei femei?"[61] trebuie tratate hermeneutic. Se afirmă adesea că teoria științifică ar putea înlocui „înțelepciunea populară" a culturii umane; dar acesta este un non-sens evident.

12. Pe fronturile religios și politic, acolo unde metoda hermeneutică este mai puternică, este nevoie de o creștere a rolului public al științelor ca principal agent al cunoașterii teoretice în cadrul unei culturi care se află în mare nevoie de o astfel de cunoaștere, are un atât de mare respect pentru ea, dar este chinuită adesea de o profundă neliniște în privința agendei ei culturale implicite.[62]

13. În final, reîntorcându-ne la descrierea lui Heisenberg a mecanicii cuantice ca o reinterpretare a mecanicii clasice, scriitorul mărturisește că o analiză hermeneutică în spiritul acestui text ar ajunge departe în lumina „misterelor" esențiale ale teoriei cuantice.[63]

BIBLIOGRAFIE

1. Babich, B.E., *Nietzsche's Philosophy of Science*, Albany, SUNY Press,1994.
2. Barnes, B. and Shapin, S. (eds.), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, London, Sage, 1979.
3. Bernasconi, R., *Heidegger in Question: The Art of Existing*, Atlantic Highlands, N J, Humanities Press, 1993.
4. Bleicher, J., *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, London, Boston, Routledge and Kegan Paul,1980.
5. Bleicher, J., *The Hermeneutic Imagination*, London, Boston, Routledge and Kegan Paul,1982.
6. Bloor D., *Knowledge and Social Imagery* London, Routledge and Kegan Paul, 1976.
7. Biv. R., *The Sibling Society*, Reading, MA: Addison-Wesley, 1996.
8. Bubner, R., "Theory and practice in the light of the hermeneutic-criticist controversy", *Cultural Hermeneutics* 2, 1975, p. 337–352.
9. Bubner, R., *Modern German Philosophy*, London and New York, Cambridge University Press,1981.

---

[60] Câteva dintre domeniile cheie se află în modelarea teoretică a inteligenței, percepției și luarea deciziei. Există o bogată literatură care abordează această chestiune dintr-o varietate de perspective filosofice, dar numai o mică parte se bazează pe filosofia hermeneutică. Pentru studiul hermeneutic al percepției, vezi Heelan (1983 a/1988, 1983 c, 1985, 1986).

[61] Vezi Dudon (1993).

[62] Ca dovadă, curentele „războaie ale științei" și lamentabilele neînțelegeri pe toate laturile. În ceea ce privește latura științei, vezi Horgan (1996), Gross și Levitt (1994); pentru partea legată de studiile științei, vezi *Social Text*, primăvară-vară 1996, și *Lingua franca*, mai-iunie și iulie-august 1996. Pentru o apreciere a tensiunilor subînțelese, vezi D. Nelkin (1996) și vezi de asemenea răspunsurile pe care le-a generat.

[63] Printre acestea se află *Uncertainity Principle* și problemele despre *localizare, cauzalitate, rolul observatorilor în măsurare* și *paradoxurile fenomenului cuantic macroscopic* așa cum sunt ilustrate – să zicem – de *Schrodinger's Cat, E. P. R. Paradox și Bell's Inequality.*

10. Buckley, R. P., *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht and Boston, Kiuwer, 1992.
11. Cartwright, N., *How the Laws of Physics Lie*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
12. Collins, H., *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice,* 2nd ed., Chicago, Chicago University Press,1992.
13. Crease, R., *The Play of Nature,* Bloomington, University of Indiana Press,1995.
14. Crombie, A. C., *Styles of Scienlific Thinking in the European Tradition: A History of Argument and Explanation in the Mathematical and Biomedical Sciences and the Arts,* Vols. I - III., London, Duckworth, 1994.
15. Dillhcy, W., *Introduction to the Human Sciences,* trad. by R. Makkreel Princeton, Princeton University Press, 1989.
16. Dreyfus, H., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
17. Dudon, B., *Disembodying Women: Perspectives on Pregnancy and the Unborn*, Cambridge, MA: Harvard University Press,1993.
18. Duhem, P., *The Aim and Structure of Physical Theory,* Princeton, Princeton University Press,1914/1954.
19. Barman, J. (ed)., *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, Berkeley, University of California Press, 1992.
20. Eger, M., "Hermeneutics as an Approach to Science": Part II," *Science and Education,* 2, 1993, p. 303–328.
21. Feleppa, R., "Hermeneutic interpretation and scientific truth," *Phil. Soc. Sci.,* 11, 1981, p. 53–63.
22. Feyerabend, P., *Farewell to Reason,* London, Verso,1987.
23. Fiumara. G. C., *The Metaphoric Process: Connection between Language and Life*, London and New York, Routledge,1995.
24. Fjelland, R., „The Theory-ladenness of Observations, the Role of Scientific Instruments, and the Kantian *A Priori*" *Internet. Studies in the Philosophy of Science,* 5, 1991, p. 269–280.
25. Fleck, L. , *The Genesis and Development of a Scientific Fact,* Trans. F. Bradley and T. Trenn, Chicago, University of Chicago Press, 1935/1979.
26. Follesdai, D., „Hermeneutics and the hypothetico-deductive method", *Dialectica,* 33, 1979, p. 319–336.
27. Fraassen, B. van., *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press,1980.
28. Gadamer, H-G., *Truth and Method,* trad. G. Barden, J. Cumming, New York, Seabury Press, 1975.
29. Gadamer, H-G., *Reason in the Age of Science*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982.
30. Gadamer, H-G., Specht, E.K., and Stegmuller, W. (*Hermeneutics* as *Science? Three German Views*, trad. J. M.Connolly and T. Kentner Nôtre Dame, Nôtre Dame University Press,1988.
31. Geeitz, C., *The Interpretation of Nature*, New York, Basic Books, 1973. Geeitz, C., *Local Knowledge*, New York, Basic Books,1983.
32. Gibson, J. J., *The Ecological Approach to Visual Perception,* Boston, Houghton Muffin,1979. Grondin, J., *Introduction to Philosophical Hermeneutics,* New Haven, Yale University Press, 1994.
33. Grondin, J., *Sources of Hermeneutics,* Albany: SUNY Press, 1995.
34. Gross, P. R. Levitt, N., *Higher Superstitions: The Academic Left and Its Quarrels with Science*, Baltimore, Johns Hopkins University Press,1994.
35. Guignon, C. B., *Heidegger and the Problem of Knowledge,* Indianapolis, Hackett, 1983.
36. Gurwttsch, A., *Studies in Phenomenology and Psychology,* Evanston, Northwestern University Press, 1966.
37. Guting, G. (ed)., *Paradigms and Revolutions,* Nôtre-Dame, University of Nôtre-Dame Press, 1980.
38. Hacking, I., *Representing and Intervening,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
39. Hahlweg, K. and Hooker. C. (eds), *Issues in Evolutionary Epistemology,* Albany, SUNY Press,1989.
40. Hanson, N. R., *Patterns of Discovery,* Cambridge and New York, Cambridge University Press,1961.

41. Heelan, P. A., *Quantum Mechanics and Objectivity: The Physical Philosophy of Werner Heisenberg* (The Hague: Nijhoff, 1965.
42. Heelan, P. A., "Quantum Logic and Classical Logic: Their Respective Roles," *Synthèse,* 22, 1970, p. 3–33.
43. Heelan, P. A., "Heisenberg and Radical Theoretic Change", *Zeit allgemeine Wissenchaftstheorie,* vi, 1975a, p. 113–138.
44. Heelan, P. A., "Hermeneutics of experimental science in the context of the Life World," în D. Ihde and R. Zaner (eds),
45. *Interdisciplinary Phenomenology,*The Hague, Nijhoff, 1975b, p. 7–50.
46. Heelan, P. A., *Space-Perception and the Philosophy of Science,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, Paperback, 1983a/1988.
47. Heelan, P. A., "Natural science as a hermeneutic of instrumentation," *The Philosophy of Science,* 50, 1983b, p. 181–204.
48. Heelan, P. A., "Perception as a hermeneutical act," în H. Silverman and D. Ihde (eds), *Hermeneutics and Deconstruction,* Albany, SUNY Press, 1983c, p. 43–54.
49. Heelan, P. A., 1985, "Machine Perception," în C. Mitcham (ed), *Philosophy and Technology: Information Technology and Computers in Theory and Practice,* Dordrecht and Boston: Kluwer, p. 131–156.
50. Heelan, P. A., "Interpretation and the Structure of Space in Scientific Theory and in Perception," în *Research in*
51. *Phenomenology XVI,* ed. J. Sallis (Atlantic Heights, NJ: Humanities Press, 1986, pp. 187–199.
52. Heelan, P. A., "Husserl, Hilbert, and the Critique of Galilean Science," în R. Sokolowski (ed), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition* (Washington, D.C.: The Catholic University Press), 1987a, p. 157-173.
53. Heelan, P. A., "Husserl's Later Philosophy of Science," *Philosophy of Science,* 54, 1987b, p. 368–390.
54. Heelan, P. A., "After Experiment: Research and Reality," *Amer. Philos. Qrtly.*, 26, 1989a, p.297–308.
55. Heelan, P. A., "Yes! There Is a Hermeneutics of Natural Science: Rejoinderto Markus", *Science in Context,* 3. 1989b, p. 477-48S.
56. Heelan, P. A., "Hermeneutical *Festschrift*", Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1991, p. 23–36.
57. Heelan, P. A., "Experiment as Fulfillment of Theory." în D.P. Chattopadhyaha, J.N. Mohanty (ed.), *Phenomenology and Indian Philosophy*, New Delhi, Council for Philosophical Research, 1992, p. 169–184.
58. Heelan, P. A., "Galileo, Luther, and the Hermeneutics of Natural Science," in T. Stapeton (ed), *The Question of Hermeneutics: Festschrift for Joseph Kockelmans,* Dordrecht/Boston, Kluwer, 1994, p. 363–375.
59. Heelan, P. A., "An Anti-episternological or Ontological Interpretation of the Quantum Theory and Theories Like it", în B. Babich, D. Bergoffen, S. Glynn (editori), *Continental and Postmodern Perspectives in the Philosophy of Science,* Aldershot/Brookfield, VT: Avebury Press, 1995, p. 55–68.
60. Heelan, P. A., *"Hermeneutique de la Science Experimentale: La Mecanique Quantique et les Sciences Sociales"* în F. Rastier, J-M. Salanskis, R. Scheps (editori), *Hermeneutique: sciences et textes,* Paris: *Presses Universitaires de France,* 1997a, în curs de apariţie.
61. Heelan, P. A., "Why a hermeneutical philosophy of natural sciences?", *Man and World,* 30, 1997b, în curs de apariţie.
62. Heidegger, M. *Being and Time,* trad. Joan Stambaugh, Albany, NY, SUNY Press,1996.
63. Heidegger, M., *Discourse on Thinking: Translation of Gelassenheit,* trad. John Anderson, E. Hans Freund, New York, Harper and Row, 1966.
64. Heidegger, M., *What is a Thing?,* trad. W.B. Barton, Jr. şi V. Deutsch Chicago, Regnery, 1967.
65. Heidegger, M., „Phenomenology and the History of Science," în D. Dahlstrom (ed), *Nalure and Scientific Method: William A. Wallace*, 1967.
66. Heidegger, M., *What Is Called Thinking,* trad. J.G. Gray, New York, Harper and Row, 1968.
67. Heidegger, M., *The Question Concerning Technology and Other Essays,* trad. W. Lovitt, New York, Harper Colophon, 1977.

68. Heisenberg, W., *"Über quantentheoretischer Vnideutung kinemalischer u. mechanischer Beziehungen", Zeit. f. Physik,* xxx, 1925, p. 879–893.
69. Heisenberg, W., *The Uncertainty Principile and Foundation of Quantum Mechanics: A Fifty Year Survey,* London, New York, Wiley, 1977.
70. Hesse, M., Arbib, M., *The Construction of Reality,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
71. Horgan, J., *The End of Science,* Reading, MA, Addison-Wesley, 1996.
72. Hoyningen-Huene, P., *Reconstructing Scientific Revolution: Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science,* Chicago, Chicago University Press, 1993.
73. Hubner, K.,) *Critique of Scientific Reason,* trad. Paul R. Dixon şi Hollis M. Dixon, Chicago, Chicago University Press, 1983.
74. Husserl, E., *The Crisis of European Science and Transcendental Philosophy,* trad. D. Carl, Evanston, Northwestern University Press, 1970.
75. Husserl, E., *Experience and Judgment.* ed. Ludwig Landgrebe, trad. J.S. Churchill, K. Ameriks, Evanston, Northwestern University Press, 1948/1973.
76. Jacob, M., *The Newtoniam and the English Revolution 1689-1720,* Ithaca, NY, Cornell University Press, 1976.
77. Johnson, M., *The Body in the Mind,* Chicago, University of Chicago Press, 1987.
78. Kisie L T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time,* Berkeley, University of California Press, 1993.
79. Kockelmans, J. J., *Idea for a Hermeneutic of the Natural Sciences,* Dordrecht/Boston, Kluwer, 1993.
80. Kockelmans, J. J., *Heidegger and Science,* Washington, D.C. CARP, University Press of America, 1985.
81. Kockelmans, J. J., Kisiel, T., *Phenomenoiogy and the Natural Sciences: Essays and Translations,* Evanston, Northwestern University Press, 1970.
82. Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions,* ediţia a 2a, Chicago, Chicago University Press, 1970.
83. Kockelmans, J. J., *The Essential Tension,* Chicago, University of Chicago Press, 1977.
84. Lakatos, L and Musgrave, A. (editori), *Criticism and the Growth of Knowledge* London, Cambridge University Press, 1970.
85. Lakoff, G. Johnson, M., *Metaphors We Live By,* Chicago, University of Chicago Press, 1980.
86. Latour, B., *Science in Action,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.
87. Latour, B., Woogar, S., *Laboratory Life,* London, Beverly Hills, Sage Publications, 1979.
88. Margolis, J., *Science Without Unity: Reconciling the Human and the Natural Sciences,* Oxford, New York, Blackwell, 1987.
89. Margolis, J., *Life Without Principles: Reconciling Theory and Practice* Cambridge, MA, Blackwell, 1996.
90. Markus, G., "Why Is There No Hermeneutics of Natural Science? Some Preliminary Theses", *Science in Context,* 1, 1987, p. 5–51.
91. Merleau-Ponty, M., *The Phenomenology of Perception,* London, Routledge and Kegan Paul, 1962.
92. Mueller-Vollmer, K. (ed.), *The Hermeneutical Reader,* New York, Continuam,1994.
93. Needham, P., "Macroscopic Objects: An Exercise in Durhemian Ontology," *Philosophy of Science,* 63, 1996, p. 205–224.
94. Nelkin, D. (ed) "What are the science wars all about?", *Chronicle of Higher Education,* July 26, p. 152, Sept. 6, 1996, p. 86–7.
95. Nickles, T., "Philosophy of Science and History of Science," *Osiris,* 10, *Constructing Knowledge in the History of Science,* 1995, p.139-163.
96. Okrent, M., *Heidegger's Pragmatism,* Ithaca, Cornell University Press, 1988.
97. Pickering, A., *The Mangle of Truth: Time, Agency, and Science,* Chicago, University of Chicago Press, 1995.
98. Poggeler, O., *Martin Heidegger's Path of Thinking,* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press,1987.

BCU CLUJ-NAPOCA UNIVERSITY LIBRARY

99. Polanyi, M., *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy,* Chicago, University of Chicago Press, 1958.
100. Putnam, H., *Realism and Reason. Collected Papers, Vol. 3.,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
101. Radder, H., *In and About the World,* Albany, NY, SUNY Press,1996.
102. Richardson, W. J., *Heidegger: Through Phenomenology in Thought,* The Hague, Nijhoff, 1963.
103. Ricoeur, P., *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work,* Boston, MA, Beacon,1978.
104. Ricoeur, P., *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation,* ed. şi trad. J. B. Thompson, Cambridge, Cambridge University Press,1981.
105. Rouse, J., *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science,* Ithaca, N Y, Cornell University Press, 1987.
106. Rouse, J., *Engaging Science,* Ithaca, London, Cornell University Press, 1996.
107. Senarii, R., *Comte After Positivism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Shapin, S., *Scientific Revolution,* Chicago, Chicago University Press,1996.
108. Shapin, S., *Social History of Truth,* Chicago, Chicago University Press, 1994.
109. Shapin, S., Schaffer, S., *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life,* Princeton, Princeton University Press,1985.
110. Schutz, A., *The Problem of Social Reality, Colected Papers Vol I,* The Hague, Martinus Nijhoff,1973.
111. Sellars, W., *Science, Perception, and Reality,* London, Routledge,1963.
112. Toulmin, S., *Cosmopolit: The Hidden Agenda of Modernity,* Chicago, University of Chicago Press, 1992.
113. Vattimo, G., *The Transparent Society,* Baltimore, Johns Hopkins University Press,1992.
114. Wachterhauser, B. R. (editor), *Hermeneutics and Truth,* Evanston, Northwestern University Press,1994.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEORIA FEMINISTĂ ŞI CONCEPTUL DE SPAŢIU PUBLIC LA HANNAH ARENDT*

SEYLA BENHABIB

Abstract. Seyla Benhabib maintains that a post-Enlightenment defense of what she calls interactive universalism, without the trappings of metaphysics is still possible and politically beneficial. Such a new form of universalism that recognizes gender difference and contextual relevance sheds the hidden privileging of the legislative, indifferent and patriarchal ego that lies behind the traditional claim to being gender blind.

The essay included in this volume discusses the possibility of a critical exchange between Hannah Arendt's political philosophy and contemporary feminist theory that can be illuminating for both sides. In this essay she pursues a strategy of questioning which she describes as "thinking with Arendt against Arendt". This method of philosophizing is present throughout Seyla Benhabib's work.

Seyla Benhabib s-a impus ca unul dintre cei mai importanţi gânditori pe terenul filosofiei sociale şi politice. Ea face parte dintre cei care au introdus teoria critică, îndeosebi opera lui Jürgen Habermas, în dezbaterea americană privind principiile dreptăţii şi modelul iluminist de raţionare. Scrierile ei sunt adesea la intersecţia dintre reconstrucţie şi critică, extrăgând din tradiţie elemente fundamentale care să servească la deplasarea discuţiei privind viaţa politică într-o direcţie nouă şi originală. În spectrul filosofiei continentale şi anglo-americane, intuiţia ei este recunoscută ca fiind una ce îngăduie diferitelor voci intelectuale contemporane – feminismul, postmodernismul, comunitarismul şi universalismul – să intre în dialog unele cu altele. Ca profesor la Harvard, opera ei filosofică a devenit din ce în ce mai preocupată de teoria morală şi politică liberală, precum şi de legăturile acesteia cu filosofia practică a lui Kant.

În lucrările ei, Benhabib caută să reconstruiască, fără să demonteze întru totul, anumite idealuri ale universalismului politic, precum respectul pentru fiinţa umană, autonomia şi libertatea individuală, egalitatea ca fundament pentru principiile dreptăţii sociale şi economice, comunitatea democratică. Ea susţine că o apărare post-iluministă a ceea ce numeşte „universalism interactiv", eliberat de capcanele metafizicii, este încă posibil şi rentabil din punct de vedere politic. O atare formă nouă a universalismului, care recunoaşte diferenţa dintre sexe şi relevanţa contextuală, renunţă la privilegierea mascată a eu-lui patriarhal, legislator, nepăsător, care se află în spatele pretenţiei tradiţionale de indiferenţă la

---

* Traducere de Mona Mamulea după "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space", în *American Continental Philosophy*, ed. Walter Brogan şi James Risser, Indiana University Press, 2000, p. 372–391.

deosebirile dintre sexe. În cartea *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, dar şi în alte părţi, Benhabib a dezvoltat o teorie a spaţiului public sensibilă la vieţile individuale şi la nevoia de acţiuni şi judecăţi morale specifice, nevoie care se află în centrul experienţei noastre comunitare.

Eseul inclus în acest volum discută posibilitatea unui dialog critic între filosofia politică a Hannei Arendt şi teoria feministă contemporană, o întâlnire care ar putea fi lămuritoare pentru ambele părţi. În eseul de faţă, autoarea urmăreşte o strategie a problematizării pe care o descrie ca „gândind cu Arendt împotriva lui Arendt". Această manieră de filosofare este prezentă în întreaga operă a Seylei Benhabib.

Pentru teoria feministă contemporană, gândirea Hannei Arendt rămâne năucitoare, provocatoare şi, uneori, supărătoare. Senzaţia de dezamăgire şi de mânie pe care o experimentează un teoretician al feminismului când se confruntă cu unele dintre distincţiile specifice ale lui Arendt, cum ar fi cea dintre libertate şi necesitate, dintre public şi privat, dintre bărbat şi femeie, a fost cel mai bine exprimată de Hanna Pitkin, în cuvintele tăioase pe care le reproducem mai jos:

> Este cu putinţă ca Arendt să susţină o doctrină atât de vrednică de dispreţ – una care neagă posibilitatea unei vieţi umane adevărate, care neagă libertatea şi chiar realitatea pentru toată lumea, mai puţin pentru o mână de masculi care îi domină pe toţi ceilalţi şi care foloseşte violenţa ca să-i excludă din drepturi? Iar atunci când cei excluşi şi nenorociţi reuşesc să intre în istorie, este posibil ca Arendt să-i condamne pentru mânia lor, pentru că nu reuşesc să respecte „imparţialitatea dreptăţii şi a legilor"? Imparţialitate! Dreptate! Unde erau aceste principii când marea majoritate a fost coborâtă în ruşine şi mizerie?[1]

Continuând acest comentariu devastator, Pitkin însăşi dă glas celei de-a doua dintre reacţiile frecvente pe care teoriile feministe le experimentează în confruntarea cu lucrările lui Arendt, anume perplexitatea: „Dar aici este mai multă incorectitudine decât nedreptate. În acest caz, sugerez eu, nici măcar nu putem înţelege politica însăşi".[2] Remarcând că ceva este în neregulă cu această viziune atribuită lui Arendt, în restul eseului ei, Pitkin trece la o relatare mai subtilă a conceptului de politic la Arendt şi a relaţiei dintre public şi privat: „Şi totuşi, este ceea ce Arendt vrea să spună cu adevărat?", scrie ea. „De ce şi-ar submina propriul demers pentru a salva viaţa politică publică?".[3]

Nu există un răspuns simplu la această întrebare. Să ne oprim la unele dintre primele pasaje ale cărţii *The Human Condition*:

> Faptul că epoca modernă a emancipat clasa muncitoare şi femeile în aproape acelaşi moment istoric trebuie, fără îndoială, să fie inclus printre caracteristicile unei epoci care nu mai crede că funcţiile organismului şi preocupările materiale trebuie ascunse. Este cu atât mai simptomatic pentru natura acestor fenomene că puţinele rămăşiţe ale unei intimităţi riguroase, chiar şi în propria noastră civilizaţie, se referă la „necesităţi" cu sensul original conform căruia a avea un trup este o necesitate.[4]

---

[1] Hanna Pitkin, „Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory* 9.3 (1981): 336.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 338.
[4] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1973 [1958]), p. 73.

Este ca şi cum, pentru Arendt, epoca modernă se bazează pe o greşeală categorială, mai degrabă decât pe o serie de greşeli, printre care aceea de a asuma că „funcţiile organismului" şi „preocupările materiale" pot deveni „chestiuni publice". Care sunt pentru femei implicaţiile acestei înţelegeri? Înseamnă că emanciparea lor este chiar mai problematică decât emanciparea muncitorilor pentru că ele par a fi „reprezentante ale sectorului trupesc" – deşi nu ni se spune de ce? Pătrunzând în tărâmul public, femeile par să fi adus cu ele un principiu al realităţii în această sferă, anume necesităţile care îşi au originea în posesiunea unui trup şi care, din punctul de vedere al lui Arendt, în mod cert nu au ce căuta în spaţiul public. Mai exact, emanciparea femeilor subminează arhitectonica filosofiei politice propuse de Arendt şi pretenţia ei că „fiecare activitate umană îşi are propriul loc în lume".[5] Prin urmare, este greu de evitat impresia că în aceste prime pasaje din *The Human Condition* Arendt conferă un statut ontologic diviziunii sexuale a muncii şi acelor presupoziţii biologice care, în istorie, au limitat femeile la munca în gospodărie şi la sectorul reproducerii.[6]

Dacă acest lucru ar fi tot ce se poate spune despre semnificaţia filosofiei politice elaborate de Hannah Arendt pentru teoria feministă contemporană, atunci am reduce-o pur şi simplu pe autoare la categoria acelor câtorva femei care, fiind în mod cu totul excepţional dăruite cu talent şi inteligenţă, sunt, ca să folosim expresia lui Arendt, „paria", în afara societăţii. Deşi, ca paria, aceste femei nu aparţineau predominantei comunităţi de şcolarizare şi gândire a bărbaţilor, nici nu-şi converteau statutul de paria într-o provocare în public sau într-o chestionare a „proprietăţii intelectuale pe care li s-a cerut s-o administreze".[7] De ce să nu admitem pur şi simplu că Arendt a fost o ante-feministă sau poate chiar o anti-feministă care, potrivit biografei sale Elisabeth Young-Bruehl, „era suspicioasă la adresa femeilor «care dau ordine», sceptică privind măsura în care femeile ar trebui să fie lideri politici şi cu totul împotriva dimensiunii sociale a Eliberării Femeilor".[8]

---

[5] *Ibid.*

[6] Într-un articol recent, Mary Dietz a oferit o lectură feministă a „subtextului sexual" al analizei lui Arendt, aparent neutră din punctul de vedere al genului, analiză a unor activităţi „umane" precum munca, munca fizică şi acţiunea. Dietz arată destul de convingător că deşi aceste activităţi nu sunt asociate de Arendt cu nici o organizare pe sexe, femeile sunt, desigur, cele care îndeplinesc activităţile cele mai esenţiale pentru înţelegerea pe care Arendt o dă muncii fizice: gătitul, curăţatul, cusutul, cârpitul, ordinea – acele activităţi necesare pentru viaţa de zi cu zi şi pentru regenerarea trupului; şi, desigur, acele activităţi reproductive şi de hrănire, precum purtatul şi îngrijirea copiilor, dar şi a celor în vârstă, a bolnavilor, a celor în suferinţă (vezi Arendt, *Human Condition*, pp. 96ff.; Mary Dietz, „Hannah Arendt and Feminist Politics", în *Feminist Interpretations and Political Theory*, ed. Mary Shanley & Carole Pateman [London: Polity Press, 1990], pp. 232–53).

[7] Aceasta este fraza pe care Arendt însăşi o citează din Morris Goldstein în contextul în care discută dificultatea cu care s-au confruntat evreii germani în administrarea unei „proprietăţi", adică a tradiţiei intelectuale germane, care nu le aparţinea şi care îi excludea. Vezi Moritz Goldstein, „Deutsch-Jiidischer Parnass", citat în Hannah Arendt, „Walter Benjamin", în *Men in Dark Times* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1968 [1955]), pp. 18–34. Citatul exact din Goldstein este: „Noi, evreii, administrăm proprietatea intelectuală a unui popor care ne neagă dreptul şi capacitatea de-a o face".

[8] Elisabeth Young-Bruehl, *For Love of the World* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1982), p. 238.

Cu toate acestea, un dialog critic între filosofia politică a Hannei Arendt şi teoria feministă contemporană ar putea fi lămuritor pentru ambele tabere. De vreme ce al doilea val al mişcării feministe a făcut din motoul „personal înseamnă politic" unul dintre puţinele şi persistentele sale repere de coeziune, există o provocatoare problemă politică şi conceptuală cu care feministele trebuie să se confrunte atunci când o citesc pe Arendt. Poate că nu gândirea lui Arendt, ci feminismul însuşi se sprijină pe o eroare categorială, iar tentativa de a „politiza" spaţiul privat duce nu la emanciparea femeilor, ci la eliminarea ultimelor vestigii ale libertăţii umane în lumea modernă? De la Theodor Adorno şi Christopher Lasch, în partea stângă, la Gertrud Himmelfarb şi Irving Kristol, în partea dreaptă, cu liberali precum Ronald Dworkin, John Rawls şi Bruce Ackerman la mijloc, există un important raţionament în gândirea politică occidentală conform căruia menţinerea unei anumite graniţe între sfera publică şi cea privată este esenţială pentru păstrarea libertăţii individuale. Ne-au spus teoreticienii feminismului unde trebuie trasată această linie de frontieră, sau expresia „personal înseamnă politic" este o invitaţie la o altă versiune a politicii autoritare?

Pentru teoria feministă contemporană, gândirea Hannei Arendt este provocatoare şi pentru că în opera ei găsim nişte portrete feminine fascinante. De la cartea ei din tinereţe despre *Rahel Vernhagen* (1957), la eseul ei despre Rosa Luxemburg (1955) şi la portretul pe care i l-a făcut lui Isak Dinesen (1955), profilurile feminine şi consideraţiile iscusite privind vieţile lor constituie o temă recurentă, chiar dacă nu una majoră, în corpusul arendtian.[9] A integra, în structura categorială a gândirii politice aparţinând lui Arendt, aceste femei, vieţile şi aspiraţiile lor, împreună cu perspectiva autoarei asupra acestora este o sarcină hermeneutică ce rămâne de asumat. În cele din urmă, există şi feministe contemporane care argumentează nu numai că, în ciuda antagonismului şi ostilităţii aparente dintre ţelurile feministe şi gândirea politică a lui Arendt, o lectură mai adâncă a operei sale va furniza categorii care să stea la baza unei adevărate afinităţi între aceasta şi pretenţiile radicale ale feminismului contemporan, ci şi că în experienţa mişcării feministe s-au redescoperit acele aspecte fenomenologice ale politicii revoluţionare pe care Arendt le-a analizat atât de strălucitor. Prima argumentare a fost înaintată de Nancy C.M. Hartsock, iar cea de-a doua de Ann M. Lane.

În cartea *Monney, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Nancy Hartsock scrie:

> Argumentaţia lui Arendt privind relaţia strânsă dintre putere, comunitate şi acţiune poate fi considerată idiosincretică. Modificările pe care le face tind, peste tot, să reducă tensiunea şi opoziţia şi să furnizeze o viziune a comunităţii politice ca lume comună şi împărtăşită în care individul se amestecă cu ceilalţi rămânând în acelaşi timp el însuşi. Problemele privind exercitarea puterii asupra celorlalţi sunt definite în termeni de „împuternicire", iar exerciţiul puterii devine în schimb potenţialitate şi

[9] Vezi Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974 [1957]). Pentru eseul despre Rosa Luxemburg, vezi Arendt, *Men in Dark Times*, p. 33–57; iar pentru portretul lui Isak Dinesen, vezi *ibid.*, p. 95–111.

capacitate. Dar aceste modificări ale modelului agresiv al politicii şi puterii împărtăşesc importante caracteristici cu ideile multor altor teoreticieni ai puterii.[10]

În continuare, Hartsock analizează perspectivele lui Dorothy Emmet, Hanna Pitkin şi Berenice Caroll, descoperind în operele lor schimbarea deja iniţiată de Arendt în consideraţiile asupra puterii în contextul filosofiei politice.[11] Ceea ce este comun acestor autoare este o schimbare a viziunii de la concepţia instrumentală asupra puterii, atât de caracteristică gândirii tradiţionale – de la Thomas Hobbes la Max Weber –, la una colaborativă; în loc să vadă puterea ca divizantă, ele o văd ca integrativă; în loc să considere că este dominare, ele o văd ca „împuternicire", ca activitate eliberatoare.

Tocmai aceste aspecte ale gândirii politice aparţinând lui Arendt sunt accentuate şi de Ann M. Lane, în încercarea ei de a arăta că „fenomenologia oprimării şi eliberării" (expresia îmi aparţine) elaborată de Arendt continuă să arunce lumină asupra strădaniilor feministe. Îndemnându-ne să ne concentrăm din nou atenţia asupra primelor lucrări ale lui Arendt şi, în special, asupra întâlnirii ei din anii 1930 cu sionismul[12], Ann Lane scrie:

> Chiar dacă nu este feministă, teoria politică a lui Arendt are foarte multe în comun cu acele teorii care sunt... Chiar dacă s-a îndepărtat de Arendt, Rich [Lane se referă la Adrienne Rich] identifică aceleaşi probleme ale feminismului pe care Arendt le pusese în evidenţă în legătură cu sionismul: viaţa de outsider; implicita tradiţie a identităţii la cei marginalizaţi, care furnizează resurse pentru re-crearea colectivităţii; experimentele sociale care constituie modele pentru întreaga comunitate.[13]

În acest eseu, urmăresc o strategie a problematizării pe care o descriu ca „gândind cu Arendt împotriva lui Arendt". Simpatizez în mare măsură cu anumite autoare precum Pitkin, Hartsock, Lane şi, cel mai recent, Mary Dietz[14], care încearcă să recupereze din gândirea politică a lui Arendt acei germeni ai intuiţiei care încă mai pot arunca o lumină edificatoare asupra eforturilor noastre contemporane. Aşa cum Arendt însăşi şi-a apropriat tradiţia politică occidentală, nu în spiritul unui exerciţiu scolastic, ci în spiritul unei problematizări şi al unui dialog care să orienteze cercetările actuale, şi noi ne putem angaja astăzi în studierea operei ei pentru a lămuri unele dintre cele mai profunde dificultăţi politice ale vremurilor noastre. Una dintre aceste dificultăţi care ne nedumeresc este schimbarea graniţelor politicului în societăţile noastre[15] şi, odată cu aceasta,

---

[10] Nancy C. M. Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (Boston: Northeastern University Press, 1985), p. 222.

[11] *Ibid.*, p. 222–30.

[12] Unele dintre aspectele mai puţin cunoscute ale interesului de o viaţă pe care Arendt l-a acordat identităţii şi politicii evreieşti au fost relatate documentat de Dagmar Barnouw în *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990).

[13] Ann M. Lane, „The Feminism of Hannah Arend", *Democracy* 3.3 (1983): 111.

[14] Dietz, „Hannah Arendt and Feminist Politics", pp. 232–53.

[15] Vezi Charles S. Maier, ed., *Changing Boundaries of the Political* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 12ff., despre statul-prosperitate, problemele femeilor şi schimbarea

schimbarea graniței dintre public și privat. Argumentez că angajarea într-o „conversație dialectică" cu Hannah Arendt despre conceptele de public și privat este crucială în această conjunctură istorică. Și nu numai pentru că aceste concepte sunt atât de esențiale în viața noastră politică, încât orice răsturnare aparent simplistă a lor ne va determina pe noi, ca feministe, să pierdem aliați politici și, în cazul cel mai rău, ne va ancora în utopii autoritariste, ci și pentru că această sarcină este importantă din punct de vedere teoretic. Teoria feministă contemporană are nevoie de un concept de spațiu public dacă vrem să articulăm o viziune eliberatoare asupra relațiilor umane. În această conversație dialectică, partenerii nu rămân neschimbați; în timp ce modific conceptul lui Arendt de spațiu public în direcția unui dialog și a unui model procedural, sugerez că teoria feministă contemporană, în refuzul ei de a articula o concepție pozitivă asupra spațiului privat, își subminează unele dintre propriile sale eforturi de emancipare.

Pe parcursul acestui eseu folosesc termenul de „teorie feministă" la singular. Această întrebuințare nu reflectă o presupoziție conform căreia există o singură tradiție, autoritară și definitorie, a teoriei feministe. În momentul de față, teoria feministă reflectă toate fracturile și fracțiunile disputei actuale pe terenul științelor umane, de la postmodernism la neopragmatism, de la liberalism la feminismul psihoanalitic. Totuși, în contextul actual, este mai precaut să asumăm că există o presupoziție comună care unește teoretizările feministe și care distinge acest corp de lucrări de teoriile indiferente la diferențele dintre sexe, așa cum este cea a lui Arendt. Categoria de „sex", adică studiul construcției sociale și culturale, interpretarea, interiorizarea și reproducerea diferenței sexuale/este *differentia specifica* a teoriei feministe, deși feministele se deosebesc în explicarea și interpretarea acestor procese.

DOUĂ MODELE ALE SPAȚIULUI PUBLIC

Hannah Arendt este, fără îndoială, gânditorul politic central al acestui secol, a cărui operă ne-a amintit cu mare acuitate de „comoara pierdută" a gândirii politice tradiționale, în special de „pierderea" spațiului public, a acelui *öffentliche Raum*, sub semnul modernității.[16] Opera teoretică majoră a Hannei Arendt, *The Human Condition*, este de obicei – și nu în întregime justificat – tratată ca o lucrare politică antimodernistă. Prin „naşterea socialului", Hannah Arendt înțelege diferențierea instituțională a societăților moderne în tărâmul strict politic, pe de o parte, în familie și piață economică, pe de altă parte. Ca urmare a acestor transformări, procesele economice care până acum au fost restrânse la „teritoriul abscons al gospodăriei familiale" se eliberează și devin probleme publice. Aceleași procese istorice care au dus mai departe statul constituțional modern duc mai departe și „societatea",

---

granițelor politicului; vezi și Lauro Balbo, „Family, Women and the State: Notes toward a Typology of Family Roles and Public Intervention", în *ibid.*, p. 201–21.

[16] Vezi Seyla Benhabib, „Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", *Social Research* 57.1 (1990): 167–96.

acel teren al interacțiunii sociale care se interpune între „gospodărie", pe de o parte, și statul politic, pe de alta.[17] Arendt vede în acest proces blocarea politicului de către „social" și transformarea spațiului public al politicii într-un pseudospațiu al interacțiunii în care indivizii nu mai „acționează", ci „doar se comportă" ca producători în economie, consumatori și locuitori ai spațiului urban.

Relatarea dură și negativă privind „nașterea socialului" și declinul tărâmului public a fost identificată ca fiind esența nostalgiei antimoderniste a lui Arendt.[18] Cu toate acestea, ar fi o eroare grosieră s-o interpretăm pe Arendt doar – sau chiar în primul rând – ca gânditor nostalgic. În lucrările ei, a consacrat tot atât de mult spațiu pentru analiza dilemelor și perspectivelor politicii în contextul modernității, cât și pentru declinul spațiului public în epoca modernă. Dacă nu citim ca pe o *Verfallsgeschichte* (o istorie a declinului) relatarea ei privind dispariția tărâmului public, atunci cum să i-o interpretăm?[19] Dacă plasăm conceptul lui Arendt de „spațiu public" în contextul teoriei totalitarismului pe care a elaborat-o, termenul dobândește o serie de semnificații oarecum diferite de cele din *The Human Condition*. Această figură topografică este sugerată în opera ei din tinerețe, la sfârșitul lucrării *The Origins of Totalitarianism* (1950), prin compararea diferitelor

---

[17] Arendt, *Human Condition*, p. 38–49.

[18] Vezi Christopher Lasch, „Introduction", *Salmagundi* 60 (1983); Jürgen Habermas, „Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research* 44, Hannah Arendt Memorial Issue (1977).

[19] Am argumentat în altă parte că, aici, cheia este metodologia bizară a lui Arendt, care concepe gândirea politică ca pe o povestire. Văzută în această lumină, „povestea" ei despre transformarea spațiului public este un „exercițiu" al gândirii. Astfel de exerciții ale gândirii sapă prin gunoaiele istoriei pentru a descoperi acele „perle" ale experienței trecute, cu straturile lor ascunse și sedimentate de înțelesuri, din care să se poată pune cap la cap o istorie ce poate orienta mintea în viitor. Vocația de povestitor a teoreticianului este firul unificator al analizelor politice și filosofice ale lui Arendt, de la originile totalitarismului, la reflecțiile ei privind revoluția franceză și americană, la teoria asupra spațiului public și la ultimele cuvinte din primul ei volum din *The Life of the Mind*, despre „Cugetare" (1971). Citită în lumina aceasta, relatarea lui Arendt privind „nașterea socialului" și declinul spațiului public în contextul modernității nu poate fi considerată o *Verfallsgeschkhte* nostalgică; ea trebuie înțeleasă ca fiind o încercare de a gândi istoria umană prin straturile sedimentate ale limbajului. Trebuie să învățăm să identificăm acele momente de ruptură, de deplasare și de dislocare în istorie. În astfel de momente, limba este martorul celor mai profunde transformări care au loc în viața umană. Cu toate acestea, Arendt nu este în afara presupozițiilor derivate dintr-o *Ursprungsphilosophie*, care postulează o stare originară sau un moment temporal, în calitate de sursă privilegiată, până la care trebuie să urmărim fenomenele pentru a le capta „adevărata" semnificație. Opusă rupturii, deplasării și dislocării, această perspectivă accentuează continuitatea dintre originile trecutului și condiția prezentă, căutând să dezvăluie, la nivelul originii, esența pierdută și ascunsă a fenomenelor. Există, într-adevăr, două surse în gândirea Hannei Arendt, una corespunzătoare metodei istoriografiei fragmentare, inspirată de Walter Benjamin; cealaltă, inspirată de fenomenologia lui Husserl și a lui Heidegger, potrivit căreia memoria este amintirea mimetică a originilor pierdute ale fenomenelor, așa cum sunt ele conținute de o experiență umană fundamentală.

În spiritul acestui din urmă tip de abordare, *The Human Condition* abundă în aluzii precum „semnificația originară a politicii" sau „pierduta" distincție dintre „privat" și „public". Vezi Benhabib, „Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", pentru o discutare mai pe larg a puzzle-ului metodologic întrebuințat de Arendt în analiza pe care o face totalitarismului.

forme de guvernare politică. Guvernul constituțional este asemuit deplasării într-un spațiu în care legea este precum gardurile vii ridicate între clădiri și cel care își croiește drum prin locurile cunoscute. Tirania este precum un deșert; în condiții de tiranie, individul se deplasează într-un imens și necunoscut spațiu deschis, în care voința tiranului îl ajunge din când în când precum furtuna de nisip care îl surprinde pe călătorul în deșert. Totalitarismul nu are o topologie spațială; este precum o centură metalică ce comprimă progresiv oamenii laolaltă, până când aceștia sunt reduși la unul.[20]

Acest contrast este surprins prin conceptele de spațiu public „agresiv" și (versus) spațiu public „asociativ". Potrivit viziunii „agresive", terenul public reprezintă acel spațiu al manifestărilor în care grandoarea politică și morală, eroismul și superioritatea sunt etalate, expuse și împărtășite cu ceilalți. Este un spațiu competitiv în care individul intră în concurență pentru recunoaștere, întâietate și glorie. Spațiul agresiv se fundamentează mai degrabă pe competiție decât pe colaborare; îi individualizează pe cei care participă la el și îi separă pe aceștia de ceilalți; este selectiv prin aceea că presupune puternice criterii ale apartenenței și loialități din partea celor care participă.

Prin contrast, spațiul public „asociativ" apare ori de câte ori – în cuvintele lui Arendt – „oamenii acționează la unison". Potrivit acestui model, spațiul public este unul în care „se poate ivi libertatea".[21] Nu este un spațiu în sens topografic sau instituțional: o primărie sau o piață în care oamenii nu „acționează la unison" nu este un spațiu public în sens arendtian. Un salon privat în care oamenii se adună ca să asculte un *Samizdat* sau în care disidenții se întâlnesc cu străinii poate deveni un spațiu public; așa cum un câmp sau o pădure pot deveni spațiu public dacă sunt obiectul sau locul unei „acțiuni la unison", al unei demonstrații care se opune construirii unei șosele sau unei baze militare aeriene, de exemplu. Aceste locații topografice diferite se transformă în spații publice prin aceea că devin niște „site-uri" ale puterii, ale acțiunii comune coordonate prin discurs și persuasiune. Pentru Arendt însăși, exemple ale recuperării unor astfel de spații publice, în perioada modernității, au fost prezente în timpul celui de-al doilea război mondial nu numai în rezistența americană, dar și în cea franceză, în 1956 au fost prezente în revolta din Ungaria, iar la sfârșitul anilor 1960 – în mișcările pentru pace și pentru drepturile civile care au avut loc în Statele Unite.

Toate aceste exemple istorice disparate repetă una și aceeași experiență.[22] Violența poate surveni atât în public, cât și în privat, dar limbajul ei este în mod esențial privat, întrucât este limba durerii. Puterea, cum ar fi violența, poate fi identificată în ambele terenuri. Într-un fel, ea nu mai are un limbaj anume, natura rămânând sursa ei esențială. Se propagă fără a mai fi nevoie să convingă sau să rănească. Însă puterea este unica forță care rezultă din acțiune, ea survenind din

[20] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1967), p. 466.
[21] Arendt, *Men in Dark Times*, p. 4.
[22] Arendt, *Human Condition*, p. 26.

acțiunea reciprocă a unui grup de ființe umane: odată ce a intrat în acțiune, individul poate determina mersul lucrurilor, devenind astfel sursa unui tip diferit de „putere".

CRITICA FEMINISTĂ A CONCEPTULUI DE SPAȚIU PUBLIC LA HANNAH ARENDT

Așa cum toate raporturile de putere și toate sistemele politice autentice presupun o dimensiune agresivă, în sensul unei concurențe pentru răsplată și superioritate, și politica agresivă presupune o dimensiune asociativă bazată pe forța de persuasiune și pe consens. În acest sens, distincția fermă dintre cele două modele trebuie slăbită. Dar există și un aspect mai puțin nevinovat al spațiului agresiv, unul care le determină pe multe dintre feministe să-l incrimineze pentru faptul că articulează în mod proeminent experiențele masculine ale morții, prin intermediul războiului și al dominării. În subtila ei analiză, Nancy Hartsock pune în evidență următoarele:

> În cazul eroului-războinic, așadar, fiecare dintre aspectele *eros*-ului ia forme negative. Relația cu ceilalți capătă forma unei lupte pentru victorie în bătălie, o luptă pentru dominare care cere supunerea sau chiar moartea celuilalt... Trupul și nevoile lui, chiar cele vitale, sunt considerate irelevante.
> ... În cele din urmă, creativitatea și reproducerea, probleme centrale în viață, sunt înlocuite la eroul-războinic prin fascinația pentru moarte.[23]

Unul dintre aspectele bizare ale relatării lui Arendt privind spațiul agresiv al *polis*-ului este că atenuează și, da, „domesticește" *războinicul-erou* al lui Homer pentru a face din el *cetățeanul deliberativ* al lui Aristotel. Iată ce scrie:

> Gândirea era secundară în raport cu discursul, dar discursul și acțiunea erau considerate ca fiind sincronice și la egalitate, de același rang și de același tip: iar acest lucru însemna inițial nu numai că acțiunea cea mai politică, cât timp se menține în afara violenței, se negociază prin cuvinte, ci, mai important, că a găsi cuvintele potrivite la momentul potrivit, dincolo de informația și comunicarea pe care acestea le-ar exprima, este totuna cu acțiunea. Numai simpla violență este mută.[24]

Respingând violența ca formă de activitate politică și substituind cu *phronesis*-ul din limbaj vijelia războiului, care, la urma urmei, constituia experiența existențială a eroului-războinic din textele homerice (să ne gândim la Achile și furia lui „mută"), Arendt pare să fi asumat în mod discret transformarea feministă a idealului războinic homeric într-un cetățean deliberativ aristotelic, mai „domesticit" și mai „rezonabil".

Modelul agresiv al sferei publice trebuie criticat și dintr-o altă perspectivă, care nu este nici exclusiv, nici specific feministă, de pe o poziție care este mai în acord cu experiența politică a modernității. De vreme ce multe dintre observațiile negative asupra modernității, aparținând lui Arendt, au implicații și în ceea ce

---

[23] Hartsock, *Money, Sex and Power*, p. 189.
[24] Arendt, *Human Condition*, p. 26.

priveşte transformarea vieţii femeilor, susţinerea unei concepţii politice mai moderniste, care poate fi întâlnită în modelul asociativ pe care l-a propus, şi susţinerea pătrunderii femeilor în spaţiul public sunt strâns legate. Spaţiul agresiv al *polis*-ului a fost făcut posibil de o comunitate omogenă, din punct de vedere moral, şi egalitaristă, dar exclusivistă, din punct de vedere politic, în care acţiunea poate fi şi o revelare a sinelui în faţa celorlalţi. În condiţii de omogenitate morală şi politică, de lipsă a anonimatului, se poate ivi dimensiunea „agresivă", rivalitatea pentru superioritate între egali. Pentru moderni, spaţiul public este prin excelenţă neomogen; nici accesul la el, nici agenda lui de dezbateri nu pot fi predefinite în termeni de omogenitate politică şi morală. După revoluţiile franceză şi americană, cu intrarea fiecărui grup nou în spaţiul public al politicii, se extinde şi sfera publică. Emanciparea muncitorilor a transformat relaţiile de proprietate într-o problemă publico-politică; emanciparea femeilor a determinat ca familia şi aşa-numita sferă privată să devină chestiuni politice; obţinerea drepturilor pentru populaţii non-albe şi non-creştine a pus pe agenda „publică" problemele culturale ale sinelui colectiv şi ale reprezentării celuilalt. „Pierduta comoară" a revoluţiilor consta în aceea că până la urmă toţi puteau să participe la ele. Dar atunci când libertatea este o consecinţă a acţiunii la unison, tema conversaţiei publice nu mai poate fi predefinită de nici o agendă. Conflictul privitor la ce anume trebuie inclus în agenda publică este el însuşi o luptă pentru dreptate şi libertate.

În gândirea lui Arendt, episodul care ilustrează cel mai bine acest punct nevralgic este acela al dezagregării şcolii din Little Rock, Arkansas. Arendt face o analogie între revendicările negrilor, care voiau să fie admişi copiii lor în şcolile care aparţinuseră până atunci numai albilor, revendicări susţinute de Curtea Supremă a Statelor Unite, şi dorinţa parvenitului social de a dobândi recunoaştere într-o societate care nu se sinchisea să i-o admită. De data aceasta, Arendt nu reuşeşte să opereze „distincţia fină" pe care, de altminteri, o cultivă în ceea ce priveşte chestiunile politice; în plus, confundă o problemă de dreptate publică – egalitatea accesului la educaţie – cu o problemă de preferinţă socială – cine sunt prietenii mei şi pe cine invit la cină. Este însă în avantajul ei faptul că după intervenţia romancierului de culoare Ralph Elisson, a avut inspiraţia să-şi schimbe poziţia.[25]

La baza oscilaţiilor lui Arendt cu privire la care sunt acele chestiuni ce se pretează la a fi discutate în spaţiul public stă o altă problemă, mai importantă, anume „esenţialismul ei fenomenologic". Prin această sintagmă înţeleg convingerea ei că fiecare tip de activitate umană îşi are „locul" lui cuvenit în lume şi că acest loc este singurul spaţiu autentic în care acest tip de activitate poate fi cu adevărat desfăşurată.[26] Potrivit presupoziţiilor esenţialiste, „spaţiul public" este adesea fie definit ca fiind acel spaţiu în care are loc numai un *tip de activitate*, mai precis acţiunea, ca opusă muncii sau muncii fizice, fie este delimitat de alte „sfere"

---

[25] Vezi Hannah Arendt, „Reflections on Little Rock", *Dissent* 6.1 (1959): 45–56; Ralph Ellison, în *Who Speaks for the Negro?* ed. Robert Penn Warren (New York: Random House, 1965), pp. 342–44; Arendt în scrisoarea către Ralph Ellison din 29 iulie 1965, citată de Young-Bruehl, *For the Love of the World*, p. 316.

[26] Arendt, *Human Condition*, pp. 73ff.

sociale, cu referire la *conținutul substanțial* al dialogului public. După părerea mea, ambele strategii sunt imposibil de justificat și o determină pe Arendt să-și limiteze conceptul de spațiu public în moduri incompatibile cu propriul ei model asociativ.[27] Diferitele tipuri de acțiune, precum munca sau munca fizică, pot deveni locația „spațiului public" dacă sunt provocate reflexiv și puse în discuție din perspectiva relațiilor de putere asimetrice care le guvernează. Să dăm câteva exemple: cotele de productivitate dintr-un atelier de uzină, câte chipsuri trebuie să producă un muncitor pe oră pot deveni chestiuni de „interes public" dacă sunt puse în discuție legitimitatea celor care stabilesc cotele sau dreptul lor de a proceda astfel. De asemenea, așa cum ne-au învățat experiențele anilor 1980, chiar și cele mai complicate probleme de strategie nucleară, numărul de focoase pe o rachetă, timpul necesar pentru a le difuza, – toate aceste chestiuni tehnice copleșitoare – pot fi reclamate de dezbaterile publice în condiții de legitimitate democratică, devenind, astfel, o parte din *res publica*. Prin contrast, Arendt retrogradează la nivelul „social" anumite tipuri de activitate, precum munca sau munca fizică – și, prin extensie, problemele care țin de economie și tehnologie – ignorând că aceste activități și relații, câtă vreme se bazează pe ierarhii ale puterii, pot deveni și ele probleme ale disputei politico-publice.

Totodată, încercarea lui Arendt de a defini „spațiul public" prin fixarea proiectului de dezbatere publică este zadarnică, după părerea mea. Chiar în termenii ei, efectul acțiunii colective la unison va fi că pe agenda publică a dezbaterilor vor fi puse din ce în ce mai multe și mai neașteptate probleme. Astfel, modelul „asociativ" derulează un concept al spațiului public care nu este substanțial, ci *procedural*, și care, de fapt, este compatibil cu această perspectivă. Important aici nu este despre *ce* se vorbește în discursul public, ci *cum* se produce acesta: forța și violența distrug specificitatea discursului public prin introducerea limbajului „mut" al constrângerii și superiorității fizice și prin aducerea la tăcere a glasului persuasiunii și convingerii. Tot ceea ce generează și susține discursul public este puterea. Din perspectiva acestui model procedural, își pierd din relevanță atât distincția dintre social și politic, cât și distincția dintre muncă, muncă fizică și acțiune. În joc este recunoașterea dreptului celor afectați de consecințele previzibile ale unor probleme de a pune în discuție respectivele probleme.

Dacă însă, în virtutea tipului de activitate umană care le susține, nici chestiunile economice, nici cele tehnologice nu țin doar de tărâmul „social", dar pot deveni probleme politico-publice până la gradul în care raporturile de putere care le structurează sunt puse în discuție, de ce n-am putea să spunem același lucru și despre activități tipic feminine precum menajul, grija pentru nevoile emoționale și sexuale ale trupului, purtarea și creșterea copiilor? Dacă esențialismul lui Arendt este neplauzibil pentru celelalte zone, nu este el la fel de neplauzibil atunci când este aplicat activităților specifice gospodăriei, cu excepția situației în care aceste activități sunt într-un anumit sens fundamental „private"? Următorul pasaj vine în sprijinul acestei interpretări:

---

[27] Vezi nota 30 de mai jos pentru o discutare a unora dintre problemele legate de modul în care Arendt folosește acest termen.

Deşi distincţia dintre privat şi public coincide cu opoziţia dintre necesitate şi libertate, dintre zădărnicie şi trăinicie şi, în cele din urmă, dintre ruşine şi cinste, nu este sub nici o formă adevărat că numai necesarul, zadarnicul şi ruşinosul îşi au locul lor propriu în teritoriul privat. Cea mai elementară semnificaţie a celor două spaţii indică faptul că există unele lucruri care trebuie ascunse şi alte lucruri care trebuie făcute publice pentru ca ele să poată exista.[28]

În acest pasaj, dar şi în altele, Arendt pare să propună o oarecare concepţie a echilibrului uman şi a integrităţii psihice, care poate fi menţinută numai dacă între spaţiul public şi cel privat există o anumită relaţie. În acest context, Arendt nu înţelege prin „privat" libertatea religiei şi a conştiinţei, care a fost considerată în istorie ca fiind dreptul individual fundamental în politica liberală; nici nu admite că există un drept individual la prosperitate economică.[29] Prin privat, în citatul de mai sus, – „există unele lucruri care trebuie ascunse şi alte lucruri care trebuie făcute publice" –, Arendt înţelege în primul rând necesitatea ca anumite aspecte ale sferei „intim-domestice" să fie ascunse de privirea ochiului public. Atunci ce aspecte ale acestei sfere „intim-domestice" trebuie să rămână ascunse de ochiul public şi puse la adăpost de acţiunea politică? Putem furniza un răspuns la această întrebare dacă luăm în considerare distincţia dintre „privat" şi „intim", pe care o regăsim în gândirea lui Arendt. Şi aici devine vizibilă întâlnirea surprinzătoare dintre anumite preocupări feministe şi teoria politică a lui Arendt.

„INTIM" VERSUS „PRIVAT" LA HANNAH ARENDT

Hannah Arendt distinge între „intim" şi „privat", între „social" şi „politic" ca modele ale vieţii publice.[30] În apariţia modernităţii în Occident, în secolele XVI şi

---

[28] Arendt, *Human Condition*, p. 73.

[29] Pentru Arendt, proprietatea şi averea sunt distincte. În timp ce proprietatea, cu sensul de loc al meu, acea parte a lumii care-mi susţine bunăstarea zilnică, este privată, averea este publică, iar posesiunea ei este întotdeauna un subiect al acţiunii politice şi al politicii publice. (Arendt, *ibid.*, p. 109ff.)

[30] Deşi Arendt pare să echivaleze adesea „naşterea socialului" cu „declinul sferei publice" ca atare, la o privire mai atentă este mult mai potrivit să remarcăm „transformarea", sub semnul modernităţii, a sferei publice de la publicul politic la publicul social. Viaţa socială, în sensul pe care Arendt îl conferă acestui termen, se produce, şi ea, în public; dar acesta este un tip diferit de caracter public, unul constituit de forţele cumulate ale vieţii însăşi, ca proces, iar nu ale acţiunii politice: „Societatea este forma în care faptul dependenţei reciproce de dragul vieţii şi nimic altceva primeşte semnificaţie publică, în care activităţilor asociate cu simpla supravieţuire le este îngăduit să se producă în public" (Arendt, *ibid.*, p. 46). În acest eseu, nu mă refer la faptul că Arendt, în *The Human Condition*, nu teoretizează nicăieri aspectul naşterii modernităţii, care a fost considerat o trăsătură atât de esenţială a acestei epoci de către diferiţi gânditori precum G. W. F. Hegel, Alexis de Tocqueville, Jürgen Habermas şi Talcott Parsons. Acesta se referă la formarea unei sfere independente a „asocierilor civice şi politice" şi a instituţiilor secundare din cadrul socialului, care au funcţia, printre altele, de a media între statul politic, într-un sens restrâns, pe de o parte, şi societate, în sensul larg de grupuri sociale diferite aflate în competiţie, pe de altă parte. Sociologia modernităţi propusă de Hannah Arendt este trunchiată în mod curios, dar în calitate de istoric al culturii şi al politicului, autoarea operează cu o concepţie mult mai bogată a sferei sociale moderne. În cartea mea, intitulată *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Newbury Park, Calif.: Sage, 1996), argumentez că

XVII, Arendt vede nu numai transformarea publico-politicului într-un publico-social, ci şi transformarea privatului în „intim". Pentru Arendt, interesul pentru intimitate şi interesul pentru subiectivitatea individuală sunt aspecte ale aceluiaşi proces. Izolând indivizii şi înghesuindu-i între limitele unor activităţi publice anonime precum schimbul şi piaţa de bunuri, epoca modernă a fost cea care a înaintat şi cultul individualităţii, interesul şi preocuparea faţă de unicitatea, autenticitatea şi armonia psihică a sinelui. *Confesiunile* lui Rousseau reprezintă punctul culminant al acestei preocupări cu sinele şi cu spaţiul său interior. Pentru Arendt, semnul întoarcerii la individualitate şi intimitate este caracterul „asocial" care însoţeşte aceste relaţii umane. Odată cu apariţia socialului, scriitorii moderni încetează să plaseze în tărâmul public identitatea esenţială sinelui; tărâmul public în forma „socialului", şi mă refer aici în primul rând la piaţa liberului schimb de bunuri, încetează să mai fie sfera în care individualitatea se desfăşoară în modul cel mai autentic. De la Rousseau la Marx, teoreticienii moderni introduc tema „alienării" sinelui de ceilalţi în lumea socială. În cuvintele memorabile ale lui Hegel, „virtutea" şi „mersul lumii" se despart.[31]

Aici, Arendt favorizează o semnificaţie a privatului distinctă de intimitate şi de caracterul ei asocial. Ea scrie după cum urmează:

> Cea de-a doua importantă caracteristică non-privativă a elementului privat este că cei patru pereţi ai unei proprietăţi private oferă singurul refugiu de încredere din spaţiul public comun, nu numai din tot ceea ce se întâmplă în acesta din urmă, dar şi din publicitatea acestuia, din situaţia în care eşti văzut şi auzit. O viaţă petrecută în întregime în public, în prezenţa celorlalţi, devine, am spune, superficială. În vreme ce îşi păstrează vizibilitatea, pierde calitatea de a ieşi la vedere dintr-un teritoriu mai întunecat care trebuie să rămână ascuns pentru a nu-şi pierde adâncimea – într-un sens cât se poate de real şi non-subiectiv. Singurul mod eficient de a garanta întunericul a ceea ce trebuie să rămână ascuns de lumina publicităţii este proprietatea privată, un loc al tău în care să te ascunzi.[32]

În acest pasaj, exigenţa unui „loc al tău în care să te ascunzi" nu este cerinţa de a poseda un apartament într-o vilă sau o casă; din câte ştiu, Arendt a închiriat un apartament în New York şi nu a deţinut niciodată o proprietate. Ca să ne apropiem semnificaţia propusă de Arendt, să ne amintim cartea Virginiei Woolf, *A Room of One's Own*. Sunt izbitoare trăsăturile comune cu această căutare a unui spaţiu care să-i furnizeze sinelui un centru, un adăpost, un loc în care să-şi desfăşoare calităţile, visele şi amintirile, să-şi vindece rănile ego-ului şi să-i împrumute acea adâncime a sentimentului care, după cum scria Arendt, să-i permită să iasă la vedere „dintr-un teritoriu mai întunecat". Acest pasaj este o afirmare a „căminului". Văzută pe fundalul situaţiei de astăzi, în care numărul celor lipsiţi de locuinţă este însemnat, intuiţia lui Arendt este limpede: căminul nu numai că împrumută sinelui adâncimea în lipsa căreia acesta nu ar fi decât o umbră pe străzi, dar el furnizează şi

---

Arendt nu a neglijat această dimensiune a modernităţii în scrierile ei istorice, dar că nu a teoretizat implicaţiile filosofice ale acesteia decât mult mai târziu, către sfârşitul vieţii.

[31] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977 [1807]), p. 71.

[32] Arendt, *Human Condition*, p. 71.

acel spațiu care protejează, hrănește și face individul apt pentru apariția sa în tărâmul public. Sinele fără cămin este individul expus, gata de a fi jefuit de forțele socialului împotriva căruia trebuie să lupte zi de zi pentru a se proteja.

Cu conceptul de cămin al lui Arendt – terminologia îmi aparține – atingem cea mai importantă semnificație a „privatului" în teoria ei, una pe care teoreticienele feministe ar trebui nu numai s-o împărtășească, ci și s-o cultive. Voi distinge însă între o structură specific domestică, familia nucleară monogamă și patriarhală, și „căminul". Aceasta este o distincție pe care Hannah Arendt nu o face și care este rațiunea centrală pentru care afirmația ei cu privire la tărâmul privat este atât de des văzută ca o justificare anistorică a diviziunii sexuale a muncii, care, istoric vorbind, a îngrădit femeile moderne, burgheze, la activitățile casnice. În timp ce feministele au arătat că familia patriarhală nu constituie un „cămin" pentru cele mai multe dintre femei, mișcarea de eliberare a homosexualilor din ultimele două decenii a făcut și ea public faptul că există mai multe căi de a întemeia o familie și de a împărtăși un cămin. Noua legislație aprobată în diferite orașe din Statele Unite, mai ales în New York și Cambridge, Massachusetts, numește acest tip de asociere umană „parteneriat domestic", distingându-se, astfel, între o structură de tip „familial" și genul de relație intimă psihosexuală. Conceptul de „privat", în special așa cum a fost aplicat la „tărâmul domestico-familial", conține câteva principii morale și politice: intimitatea, viața casnică și spațiul individualității. Nu se mai poate impune în termenii categoriilor unei identități sexuale fundamentate biologic care sunt acele forme ale relațiilor sexuale care exprimă cel mai bine intimitatea; atât relațiile umane homosexuale, cât și cele heterosexuale pot la fel de bine izbândi sau rata în crearea unei intimități pentru indivizii implicați. Aranjamentele domestice orientate spre hrănirea corpului uman și spre nevoile lui zilnice, gospodărirea într-un cămin care să-i adăpostească pe cei care locuiesc în el – ca sine și ca trup deopotrivă, creșterea, hrănirea și educarea copiilor pot fi duse la capăt – și chiar, istoric vorbind, au fost duse până la capăt – de mai multe tipuri distincte de aranjamente familiale și de rudenie. Intimitatea și viața casnică contribuie împreună la hrănirea și dezvoltarea individualității. În acest sens, cel dintâi scop cultural și moral al gospodăriei aflate sub semnul modernității este dezvoltarea și prosperarea individualităților autonome. Deși această explicație extinde considerabil categoriile lui Arendt, împingându-le în direcții pe care ea însăși nu le-ar fi putut anticipa, ele sunt compatibile cu reflexiile ei adânci asupra semnificației sferei private. O foarte importantă consecință a reformulării acestui concept de privat nu este numai redefinirea unității familiale, ci și încurajarea legislației de a proteja copiii și pe cei care îi îngrijesc pe bazele dreptului la un cămin, înțeles ca fiind îndreptățirea morală și politică a individului la precondițiile fizice, materiale și spirituale de dezvoltare a personalității.

Conceptul de privat introdus de Hannah Arendt poate fi făcut compatibil cu unele dintre preocupările teoriei feministe contemporane privind „a room of one's own", așa cum s-a sugerat în rândurile de mai sus. Dar ce putem spune despre distincția ei extrem de problematică între „social" și „politic", ca modalități ale vieții publice? Este ea de vreun folos în gândirea care își ia ca obiect luptele femeilor de astăzi?

„SOCIAL" VERSUS „POLITIC": CĂTRE O RECONSIDERARE A DISTINCȚIEI ARENDTIENE

În momentul de față există, printre teoriile feministe, trei curente distincte ale cercetării, care, în moduri diferite, pun într-o lumină nouă și originală conceptul de spațiu public și conceptele înrudite de social și de politic. În primul rând, există un corpus din ce în ce mai bogat de *istoriografii feministe alternative ale genezei spațiului public*. Lucrarea semnată de Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (1988), și cea a Lindei Kerber – *Women of the Republic: Intellect and Ideology in the Revolutionary America* (1986) – sunt printre cele mai notabile lucrări de cercetare în acest domeniu. În pofida anumitor diferențe privind evaluarea unor autori, de exemplu Montesquieu și Rousseau, ambele lucrări atacă o problemă comună: contradicțiile sexuale ale republicilor burgheze timpurii, care, pe de o parte, pledează pentru libertate și egalitate universală, iar, pe de altă parte, lasă ca soția cetățeanului și pretențiile ei la libertate să fie limitate la sfera domestică. Aceste lucrări sugerează (dar nu și răspund la) o problemă provocatoare din punct de vedere conceptual: este un fapt istoric contingent, în cele din urmă corectat, ca să spunem așa, în timpul lupelor democratice și revoluționare care au urmat, faptul că ideologia spațiului public aparținând burgheziei în formare a îngrădit femeile în teritoriul privat?

Sau această constelație istorică de evenimente arată că există o profundă incompatibilitate între modelul însuși al spațiului public burghez și integrarea femeilor? Teoreticienii care au răspuns afirmativ la această a doua întrebare pot fi numiți *apărători ai modelului alternativ de spațiu public.* Opera lor constituie cel de-al doilea semnificativ curent de cercetare printre teoriile feministe care abordează această temă. Iris Young a avansat cele mai provocatoare argumente în această problemă: criticând modelul kantiano-liberal al valorilor imparțialității, obiectivității și detașării în rațiunea practică, Young dezvoltă modelul unui „spațiu civic", care ar fi părtinitor cu interesele până acum excluse și reprimate ale anumitor grupuri, care ar fi perspectivist, angajat, integrat și materializat. Modificarea bazelor normative ale acestui model al imparțialității ar produce un spațiu public pluralist, eterogen, într-o oarecare măsură anonim, dar mult mai erotic și mai carnavalesc decât versiunile mai republicane și mai liniștite imaginate de revoluționarii francezi și americani deopotrivă. Young consideră că spațiul civic al orașului și al cartierelor limitrofe exemplifică acest ideal.[33]

În cele din urmă, există un curent al teoretizărilor feministe inspirat de teoria socială critică la adresa capitalismului târziu, dezvoltată de Jürgen Habermas și de Claus Offe, curent pentru care conceptul de spațiu public este important din

---

[33] Vezi Iris Young, „Impartiality and the Civic Public", în *Feminism as Critique*, în Seyla Benhabib & Drucilla Cornell, ed. (London: Polity Press, 1987), pp. 5–77; Iris Young, „The Ideal of Community and the Politics of Difference", în *Feminism and Postmodernism*, ed. Linda Nicholson (New York: Routledge, 1990), p. 300–24.

perspectiva articulării unei *critici feministe radicale şi democratice a democraţiilor capitaliste târzii ale statului-prosperitate*. Opera lui Nancy Fraser a fost una dintre cele mai semnificative în acest areal.[34]

Deşi aceste trei zone ale cercetării sunt strâns legate şi în mod natural comunică între ele, în contextul de faţă nu pot decât să sugerez modul în care distincţia lui Arendt dintre „social" şi „politic" ar fi semnificativă din perspectiva celei de-a treia poziţii, adică pentru dezvoltarea unei critici feministe a societăţilor capitalismului târziu, ale statului-de-tip-prosperitate, critică în contextul căreia aş situa propria mea încercare de a o reinterpreta pe Hannah Arendt. Fără îndoială, societăţile noastre trec astăzi prin schimbări masive. În democraţiile reale ale Occidentului, sub impactul corporalizării, al mass-mediei şi al extinderii asocierilor politice de tip afacerist, precum comitetele de acţiune politică şi alte grupuri de lobby, sfera publică a legitimităţii democratice s-a diminuat. Cetăţeanul autonom, a cărui participare şi a cărui judecată raţională erau un *sine qua non* al sferei publice, a fost transformat într-un „cetăţean consumator" al imaginilor şi mesajelor de-a gata sau într-o „poştă electronică ţintă" pentru marile organizaţii şi grupuri de lobby. Această slăbire a vieţii publice a fost însoţită, pe de o parte, de dezvoltarea unei societăţi a supravegherii şi a voyeurismului (Foucault) şi, pe de altă parte, de „colonizarea vieţii mondiale" (Habermas). Nu numai viaţa publică a fost transformată, ci şi viaţa privată a trecut prin schimbări masive, dintre care numai unele sunt binevenite, prin aceea că au dus mai departe valorile legitimităţii democratice şi ale formării voinţei discursive. Predicţia Hannei Arendt potrivit căreia societăţile moderne vor fi din ce în ce mai dominate de „social", cu regula paralelă a birocraţiei, pe de o parte, şi cu o preocupare obsesivă pentru intimitate, pe de altă parte, s-a dovedit remarcabil de profetică.

După cum observă sociologul Helga Maria Hernes, din anumite puncte de vedere societăţile cu stat de tip prosperitate sunt acelea în care „reproducerea" se face în public.[35] Când însă probleme precum creşterea unui copil, grija pentru bolnavi, pentru tineri şi pentru bătrâni, libertăţile reproducerii, violenţa domestică, abuzul faţă de copii şi constituirea identităţilor sexuale ajung „publice", cel mai adesea rezultanta nu este o „birocraţie patriarhal-capitalist-disciplinară".[36] Aceste birocraţii au slăbit în mod frecvent influenţa femeilor şi a altor grupuri afectate, fixând proiecte pentru dezbateri şi participare publică. Reflectând asupra acestor probleme, teoriei feministe îi lipseşte *un model critic al spaţiului public şi al discursului public*. Un model critic al spaţiului public este necesar pentru a putea trage o linie între „juridizare" – *Verrechtlichung*, în termenul lui Jürgen Habermas – sau între producerea „socialului" şi administrarea lui, în cuvintele lui Arendt, pe

[34] Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (London: Polity Press, 1990).

[35] Vezi Helga Maria Hernes, *Welfare State and Woman Power: Essays in State Feminism* (London: Norwegian University Press, 1987).

[36] Fraser, *Unruly Practices*; Nancy Fraser, „Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation", *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy 2* (1987): 103–21.

de o parte, şi a face „public", cu sensul de a face accesibile dezbaterea, reflecţia, acţiunea şi transformarea moral-politică, pe de alta. A face publice problemele de interes comun înseamnă, în acest al doilea sens, a le face din ce în ce mai accesibile modelelor asociative ale interacţiunii politice; înseamnă a le democratiza. Ca feministe, ne-a lipsit un model critic care ar putea să distingă între administrarea birocratică a nevoilor şi împuternicirea colectivă şi democratică asupra acestora. Foarte adesea dezbaterile între feministe au fost blocate între alternativele unui reformism liberal legalist (proiectul Organizaţiei Naţionale a Femeilor; poziţia Uniunii Americane pentru Libertăţile Civile) şi un feminism radical care cu greu îşi poate ascunde propriile nuanţe sociale şi politice autoritariste.[37]

În vreme ce modelul agresiv al spaţiului public, despre care vorbea Hannah Arendt, este în dezacord cu realitatea sociologică a modernităţii, ca şi cu luptele politice moderne pentru dreptate, modelul asociativ al spaţiului public pe care l-a conceput poate fi un punct de pornire esenţial în critica feministă a transformării vieţii publice sub semnul capitalismului târziu. Politica feministă, în special în Statele Unite, a fost un complice al procesului prin care sfera publică s-a extins, în timp ce influenţa şi legitimitatea ei au fost diminuate. Spaţiul public a fost mult prea repede şi superficial identificat cu sistemul legal şi cu media. În condiţiile unei naţiuni de voyeuri care stau şi privesc mărturiile abuzurilor la care părinţii îşi supun copiii, ale violenţei domestice şi violurilor maritale, ale molestărilor de minori, în ceea ce mă priveşte, uneori de m-am făcut mică de ruşine văzând ceea ce – în termenii lui Arendt – înseamnă a face public ceea ce ar trebui să fie privat. Nu vreau să fiu prost înţeleasă: câtă vreme drepturile acestor femei, ale acestor copii, ale acestor soţii au fost distruse şi vătămate, legea trebuie să-i protejeze. Deşi legea este uneori un instrument mult prea tocit ca să vindece rănile acelor indivizi al căror „cămin" a fost un „iad" pentru ei. Ca feministe, am văzut transformarea spaţiului public în social, într-o guvernare a nimănui, a unei armate anonime de experţi, judecători, avocaţi, lucrători sociali, psihiatri şi funcţionari de la protecţia socială. Desigur, trebuie să acceptăm aici dialectica inevitabilă a mişcărilor sociale, care, dacă va avea succes, va crea instituţii şi chiar birocraţii pentru a-şi susţine şi împlini cererile în sfera publică; cu alte cuvinte, există o oarecare interdependenţă între birocratizare şi democratizare. Dar există şi o sferă a politicii care nu se epuizează nici în administrarea birocratică a nevoilor, nici într-o clientelistă împingere a cererilor mai departe, în cadrul mecanismelor instituţionale consacrate. Aceasta este dimensiunea politicului care presupune transformarea ruşinii private în cerere publică, întunericul şi orbirea private în lumină publică şi vizibilitate. În această sarcină de recuperare a politicului, se poate şi mai rău decât să gândeşti cu Hannah Arendt împotriva Hannei Arendt.

---

[37] Pentru un exemplu concludent al celei dintâi tendinţe, vezi Rosemarie Tong, *Women, Sex and the Law* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1984). Pentru cea de a doua tendinţă, a se consulta opera Catharinei MacKinnon şi uluitoarea „întoarcere a reprimatei" ortodoxii marxiste a statului şi a legii, în articolul ei din tinereţe, de exemplu: „Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", în *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, ed. N. O. Keohane, M. Z. Rosaldo, B. C. Gelpi (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 1–30; şi cartea ei mai recentă, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

BIBLIOGRAFIE

Cărți

Democracy and Identity: Problems of Political Incorporation in the Global Era. Princeton: Princeton University Press, în curs de apariție.

Democracy and Difference: Contesting Boundaries of the Political. Princeton: Princeton University Press, 1996.

The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996.

Cu Judith Butler, Drucilla Cornell, and Nancy Fraser. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange.* New York: Routledge, 1994.

Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. New York: Routledge, 1992.

Feminism as Critique: On the Politics of Gender. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory. New York: Columbia University Press, 1986.

Capitole în volume colective și studii în reviste

„Democracy and Identity: In Search of the Civic Polity". *Philosophy and Social Criticism* 24. 2–3 (1998).

„The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Jurgen Habermas and Beyond". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 90 (December 1997).

„On Reconciliation and Respect, Justice and the Good Life: Response to Herta Nagl-Docekal and Rainer Forst". *Philosophy and Social Criticism* 23.5 (1997).

„The Local, the Contextual and/or Critical". *Constellations* 3.1 (1996).

„Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's *Eichmann in Jerusalem*". *History and Memory* 8.2 (1996).

„Judith Shklar's Dystopic Liberalism". *Social Research* 61 (1994).

„Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy". *Constellations* 1.1 (1994).

„Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space". *History of the Human Sciences* 6.2 (1993).

„Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance". *Praxis International* 11.2 (1991).

„Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative". *Social Research* 57.1 (1990).

„Critical Theory and Postmodernism: On the Interplay of Ethics, Aesthetics and Utopia in Critical Theory". *Cardozo Law Review* 11.5–6 (1990).

„On Contemporary Feminist Theory". *Dissent* 36.3 (1989).

„The Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy". *Philosophical Forum* 21.1–2 (1989).

„Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought". *Political Theory* 16 (1988).

BCU IAȘI

HERMENEUTICA ÎN CALITATE DE GEST: O REFLECȚIE PE TEMA STUDIULUI LUI HEIDEGGER „LOGOS (HERAKLEITOS B50)"*

DAVID MICHAEL LEVIN

Abstract. The traditional philosophical thinking sustains that human bodies are not able to think. The thinking occurs only in the mind. On the contrary, if one conceives the reason in a larger sense, which also implies technical abilities, one will be justified to say that one can think, for instance, with our hands. The instrumentalization of our milieu and tha world's interpretation as ustensility (*Zuhandensein*) are not to be demonized in the lately Heidegger's works. The intstrumental intelligence could be understood as an ontological form of *Dasein* and as a path through the Being itself that likes to hide.

INTRODUCERE

Legein şi *logos* sunt cuvintele lui Heraclit: doar nişte simple fragmente ale gândirii sale.[1] Sunt cuvinte care se referă, s-o spunem, la articulare – gesturi ale articulării. După Heidegger, aceste cuvinte antice vor fi deschise mai fructuos în acest moment al istoriei, când sunt înțelese, din punct de vedere hermeneutic, să însemne *cuprinderea* şi *fundamentarea*. Aceasta este o înțelegere „ontologică" a gestului de articulare, fiindcă recuperează şi deschide o experiență primordială a Ființei (*Being*). Gândirea lui Heidegger are în acest eseu un centru de interes dublu: mai întâi şi mai întâi, o înțelegere a acestui *Legein* al *Logosului*, acela către care Heraclit ne direcționează ascultarea şi în al doilea rând, un *legein* al propriului nostru *logos* supus morții. În acord cu Heidegger, *homologein* descrie caracterul esențial al propriilor noastre gesturi articulatorii, în măsura în care acestea sunt, sau pot deveni mai „potrivite" din punct de vedere ontologic, mai sensibile la solicitarea primordială fundamentată pentru ele de către *Legein* al *Logosului*. Dar Heidegger este mai ales preocupat să evidențieze caracterul ontologic, mai „formal", al *homologeinului* supus morții. El nu se preocupă să-l *specifice* ca pe o chestiune ontologică (ori ca pe o *Seinsfrage*, ca pe o *întrebare existențială*) determinându-ne să ne referim în mod direct, adică, fenomenologic, la *propria noastră experiență* de ființe (beings) ce recurg la gesturi, ființe născute cu o grație

---

* Traducere de Henrieta Şerban.

[1] Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, trad. de David Farrell Krell şi Frank A. Capuzzi, New York, Harper and Row, 1975, p.59-78.

[2] Martin Heidegger, *What Is Called Thinking?*, trad. De Fred Wieck şi Glenn Gray, New York, Harper and Row, 1968, Part I, Lecture I, p.16.

unică în mişcare. Ceea ce nu a fost gândit până la capăt defineşte sarcina noastră în prezent. Căci trebuie să ne întrebăm: ce este acela *legein* supus morţii, care este „caracterul" său, înţeles ca gest de articulare, atunci când gândirea îl plasează, în virtutea relaţiei numite *homologein*, în dimensiunea ontologică a lui *Legein* al *Logosului* primordial? În acest eseu „Problema Fiinţării „ aduce în discuţie gesturile şi mişcările noastre, în general. Ea motivează şi o schimbare de atenţie şi conştientizare, punându-ne în discuţie motivaţia. Ea poate de asemenea să ne atingă în fiinţa (*being*) noastră cea mai profundă, ne determină să ne examinăm fiinţarea prin gesturi, recuperând dimensionalitatea diferenţei ontologice ca diferenţa dintre gesticulare în onticitatea sa zilnică şi gesticularea deschisă prin conştientizarea autoreflexivă, către către câmpul Fiinţei ca întreg. După cum vom vedea, această chestiune (*Seinsfrage*) ne solicită să luăm în considerare *caracterul* gestului hermeneutic ontologic. Ce este atunci, hermeneutica ontologică, când ia forma întrupată a gestului uman?

2. GÂNDIND CU MÂINILE NOASTRE

Conform tradiţiei noastre metafizice, corpul uman nu este capabil de gândire. Gândirea se petrece numai în „minte". Iar această minte este în mod contingent localizată în regiunea capului – care, de aceea, adesea nu este considerată parte a „corpului" uman. Dacă vrem să ieşim vreodată din zona de influenţă a acestei tradiţii, trebuie în primul rând să realizăm că noi putem gândi (spre exemplu) cu mâinile noastre. Până nu realizăm acest lucru nu va fi posibil să recuperăm pentru viitor experienţa primordială a prezenţei Fiinţei, pe care sensibilitatea noastră de factură tehnologică tinde s-o ascundă după *Zuhandensein* şi *Vorhandensein*. Totuşi, această recuperare se poate dovedi crucială pentru capacitatea noastră de a ne realiza noile posibilităţi istorice. Ceea ce diferenţiază în mod corespunzător ceea ce înţelege Heidegger prin gândire de maniera ceva mai familiară de a înţelege gândirea, încă dominantă în tradiţia noastră este faptul că gândire în acest prim sens – care cu siguranţă nu este „res cogitans" la modul cartezian – ne permite să înţelegem *acest* tip de experienţă. Lipsa noastră de bunăvoinţă de a percepe această minunată inteligenţă încrustată în mâinile noastre însele, ne face, în viaţa zilnică, să fim în mod profund *indiferenţi* la „diferenţa ontologică" şi la ontologicul „potenţial-pentru-fiinţare" de care suntem capabili în virtutea darului pe care-l au mâinile noastre.

Etimologia ne spune că a gesticula înseamnă „a purta", „a scoate la iveală", „a da naştere" şi „a face să apară". Gesturile făcute cu mâinile noastre sunt o *technë*, o îndemânare, înseamnă a realiza posibilitatea unei *dezvoltări* şi asumarea unei *responsabilităţi* pentru acest proces. Şi dacă capacitatea în discuţie e un dar, atunci asumarea acestei responsabilităţi, transformarea fiecărui gest într-o mişcare de exprimare a bucuriei şi de mulţumire, ar constitui un răspuns potrivit, o recepţie potrivită. Atunci ce scot la iveală gesturile noastre? La ce dau ele naştere? Ce fel de

ființe fac ele să apară în lume prin activitatea lor neobosită? Care este caracterul *legein*ului lor? Felul în care mâinile noastre *sunt*, nu atinge, nu trimite, la felul în care ele *ar putea* fi: felul în care ele *ar fi*, dacă este să realizăm „destinul" întipărit al caracterului lor și dacă este să dezvoltăm și să menținem darurile inerente ale capacităților lor. Mâinile noastre dibace sunt un dar foarte prețios. Trebuie să răspundem acestui dar, oferindu-le, în schimb, darul gândirii noastre, al conștienței noastre. [Etimologia cuvântului „awarness", care înseamnă „conștient", „conștientă", etc., e conectată cu următoarele cuvinte din germană: *Wahr* (*adevărat*), *Wahrheit* (*adevăr*), *Wahrnis* (*adeverire*) și *gewähren* (*a adeveri*). Așadar, „awarness" este și *Bergen, a aluneca spre...* .]

Într-o prezentare publicată în *Ce este numit gândire?* (*What Is Called Thinking?*) Heidegger recunoaște această nevoie și susține o meditație asupra mâinilor și a meșteșugului lor. „Întreaga muncă a mâinilor", spune el, „își are rădăcina în gândire".[2] Ar fi un mod de a înțelege această înrădăcinare astfel încât să putem spune de asemenea că este o gândire a Ființei, o menținere a gândului, care este înrădăcinată în munca mâinilor? Există o scrisoare în care Heidegger însuși pare să se pregătească pentru această întrebare, căci își sfătuiește acolo un student: „Menține calea, dintr-o nevoie sinceră și învață meșteșugul gândirii..."[3] Mai există și un pasaj în „The Turning" („Cotitura") unde Heidegger cere gândirii „să-i întindă o mână venirii-întru-prezență a Ființei"[4]. Cuvintele lui Heidegger, întotdeauna alese cu grijă, sugerează că este posibil ca gesticularea mâinilor să devină în mod vădit ceea ce deja este într-un mod ascuns, adică, o manieră de a da gândire Ființei; și cuvintele sale sugerează că atunci când mâinile noastre sunt mișcate de conștientizarea cuprinderii lor ontologice, ele încep să realizeze potențialul pe care îl incumbă.

Această conștientizare gardian, această menținere a elementului Ființei, *nu* este o gândire pură, fără de trup. Ca urmare, aceasta nu va fi direcționată în mod „direct" către gândire ca atare. În cazul mâinilor noastre, spre exemplu, va fi direcționată, mai degrabă, către lucruri variate, care pot fi atinse, manipulate, lucruri care sunt tangibile în Ființă: lucruri ca lemnul pe care-l lucrează ebenistul (tâmplarul artizan de mobilă fină). Căci este o manieră *tactilă* de manevrare și manipulare a lucrurilor, care ia aminte la dimensiunile lor, la întinderea prezenței lor și cuprinde, ține și menține ființele *în incomensurabila dimensiune a Ființei lor*, adică, în dimensiuneea deschisă în mod tangibil a diferenței lor ontologice. Mâinile dau Ființei darul nostru de gândire manevrează lucrurile *oricând*, cu o îndemânare corespunzătoare, cu grijă pentru Ființa lor. Oridecâteori o asemenea îndemânare este în funcțiune și oriunde această rezonabilitate, acest fel de reverență, este încă

---

[3] Vezi scrisoarea lui Heidegger către Dl. Buchner, un „tânăr student", din 18 iunie, 1950, în *Poetry, Language, Thought* (*Poezie, limbaj, gândire*), tradusă de Albert Hofstadter, New York, Harper and Row, 1971, p. 186.

[4] Martin Heidegger, „The Turning" ("Cotitura"), în *The Question Concerning Technology and Other Essays* (*Problema privind tehnologia și alte eseuri*), tradusă și editată de William Lovitt, New York, Harper and Row, 1977, p. 40.

înmânată ca darul unei tradiții străvechi, acolo cred că vom găsi răspunsul *viu* pentru nihilismul epocii noastre tehnologice.

Din moment ce primele concepte ale copilului (*Begriffe*) sunt schema de înțelegere (a lumii – n.trad.) formată în procesul de apucare (*greifen*) și manipulare, este de așteptat ca și experiența noastră de ființe tangibile și a Ființei înseși, vor tinde să fie determinate în moduri care *corespund* caracterului inițial al gestului de investigare, de învățare. Circumstanțele vieții timpurii și gesturile pe care le provoacă stabilesc caracterul predominant al conceptului original. Dacă suntem preocupați de patologiile incluse în natura înțelegerii, trebuie să ne preocupăm de dificultățile cuprinse în natura eforturilor noastre de înțelegere.[5] Din moment ce originea tehnologiei ne trimite înapoi la acea *technë* a mâinilor noastre, o conștientizare mai dezvoltată a caracterului ontologic al gesturilor noastre ar contribui la critica tehnologiei; și ne-ar ajuta de asemenea să recuperăm posibilitățile altfel ascunse pentru a da un răspuns istoric pericolului care acum ne amenință.

Cu această considerație în minte, cred că Heidegger abordează chestiunea „utilizării proprii" (a conceptelor, termenilor, lucrurilor,... - n.trad.). Analiza pe care el o face utilizării scoate în evidență natura esențială a mâinilor noastre și ne ajută să ne definim gesturile în raport cu care, noi, muritori capabili de gândire, suntem meritorii. Atunci, după Heidegger, noi avem grijă (în mod corespunzător), atunci când ne punem în relație „cu lucrul din mână potrivit naturii sale, lăsând acea natură să se manifeste, prin manipularea obiectului".[6] Acest aspect este desigur întruparea lui *Gelassenheit* (*admiterii manifestării*). Cuprinderea caracteristică tehnologiei (*das Ge-stell, așezarea verticală*) nu poate ajunge la natura esențială a lucrurilor pentru că operațiile sale reifică: sunt transgresiuni lipsite de atingere. Atingerea tandră, care *simte* ceea ce atinge, cu o reverență ce este și o apreciere „estetică" activă, ajunge în legătură cu natura esențială a lucrului mai profund și mai intim, decât mâna care apucă și care se agață în mod voluntar de lucruri, mișcată de dorință (adică fie de atracție, fie de aversiune), sau decât mâna care ete indiferentă la frumusețea lucrului care își dezvăluie adevărul, diferența sa ontologică.

Înrădăcinarea gestului în gândire solicită atenție față de corpul perceptiv al senzațiilor. Pentru că a simți în mod corporal, fiind modalitatea înțelegerii noastre *originare*, adică pre-comprehensiune noastră globală a lucrurilor într-o „stare" primordială de deschidere, este *maniera* noastră cea mai tactilă de a pătrunde în deschiderea profundă a lucrurilor. Atingând cu *Gelassenheit*, cu conștiența faptului de a permite manifestarea lucrului, a manevra cu tact în sensul cel mai fizic, lăsăm lucrurile întregi și intacte. Și le lăsăm să realizeze bogăția naturii lor mai puțin tangibile, natura lor mai adâncă și altfel inaccesibilă.

---

[5] În text se folosește cuvântul „prehension", care în limba engleză, la propriu înseamnă „agățare", „apucare cu ghearele", iar la figurat, „înțelegere", „comprehensiune".

[6] Heidegger, *What Is Called Thinking?*, p.195.

Care *este* capacitatea noastră de a fi atinşi, şi mişcaţi, prin care suntem dăruiţi atingerii noastre? Care este *caracterul* atingerii noastre? Prin ce suntem atinşi, de către ce suntem mişcaţi? Atingerea *presupune* capacitatea de a fi atins şi această reciprocitate aduce în discuţie tendinţa noastră înveterată de a polariza câmpul tactil în subiect şi obiectul său şi pierde legătura cu Fiinţa ca întreg.

3. IMPLICITUL *LEGEIN* AL MOTILITĂŢII NOASTRE

Aş vrea să argumentez că interpretarea pe care Heidegger o dă termenului de *legein* este confirmată de motilitatea noastră – căci dacă am cultiva o conştientizare vigilentă din punct de vedere fenomenologic în experimentarea motilităţii, vom întâlni până la urmă acest ontologic *legein* implicit care a fost mereu şi deja definit de caracterul cu adevărat ontic al gesturilor şi mişcărilor noastre. Merleau-Ponty va fi extrem de util în stabilirea dovezilor fenomenologice pentru această demonstraţie.

După Merleau-Ponty , fiinţa umană se bucură de o „cunoaştere corporală globală care îmbrăţişează în mod sistematic toate părţile sale".[7] Această cunoaştere corporală este o „cuprindere". Mai mult, suntem obligaţi să înţelegem că acest „gest" înnăscut de integrare fizionomică, o funcţionare spontană a corpului, care este ascunsă de înţelegerile ontice, deopotrivă ale simţului comun şi ale ştiinţei, atinge şi îmbrăţişează câmpul motilităţii ca întreg.[8] Gestul este, de fapt, o „cuprindere" a câmpului. În critica pe care o face empirismului, Merleau-Ponty observă că gesticularea mâinii mele „nu este inteligibilă ca o colecţie de puncte".[9] Ceea ce înseamnă că o serie de puncte de-a lungul unei traiectorii liniare nu pot reprezenta în mod grafic topologia fie şi a gestului meu celui mai simplu. Fapt este că, aşa cum spune el „fiecare clipă a mişcării îmbrăţişează întreaga întindere a acesteia ...".[10] Este conceptul cuprinderii şi nu cel al punctelor discrete cel care descrie grafic gestul uman. Aşa cum redă autorul observaţiile privind situaţia pacientului Schneider, care suferea de o gravă disfuncţie motorie, ca urmare a unor leziuni pe creier, Merleau-Ponty începe să *vadă* ceea ce le lipseşte gesturilor lui Schneider şi ceea ce au gesturile „normale", şi anume, un stil specific al mişcării, o anumită „melodie" profundă, implicită.[11] El denumeşte această „melodie" un „arc intenţional": „Este acest arc intenţional cel care produce unitatea simţurilor, a inteligenţei, a sensibilităţii rezonabile şi a motilităţii".[12]

---

[7] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, traducere de Colin Smith, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 314.

[8] *Ibidem*, p. 317.

[9] *Ibidem*, p. 98.

[10] *Ibidem*, p. 140.

[11] *Ibidem*, p. 105.

[12] *Ibidem*, p. 136.

Acum ceea ce vreau să subliniez este că această „melodie", acest „arc intenţional", pe care ochiul reflecţiei fenomenologice al lui Merleau-Ponty l-a *văzut* fără îndoială în natura motilităţii umane, este menit să fie dezvăluit în adevărul său deopotrivă ca o cuprindere şi ca o fundamentare. Ascuns în fiecare gest şi în fiecare mişcare de-a noastră, se află un *legein* ontic implicit care este mereu şi deja angajat în (1) aşternerea unui cuprinzător câmp al motilităţii, (2) cuprinderea deschiderii câmpului într-o traiectorie focalizată şi (3) cuprinderea gestului însuşi într-un întreg unificat şi inteligibil. Acest *legein* al gestului (*logos*ul) nu este pe deplin conştientizat în mod normal. De aceea, Merleau-Ponty vrea să caracterizeze experimentarea mai profundă a melodiei, ca având loc, în timpul gestului, la un nivel pre-personal, sau anonim al conştienţei.

Cu toate acestea, *Question of Being* a lui Heidegger ne obligă să investigăm şi mai adânc adevărul motilităţii noastre. Căci în *Question of Being* ni se reaminteşte că avem nevoie să scoatem la lumină *relaţia ontologică esenţială* dintre caracterul unui *legein* supus morţii şi un *Legein* primordial ce ţine de *Logos*. Ni se reaminteşte că e necesar să înţelegem *relaţia* dintre cuprindere şi fundamentare, ce caracterizează atât gesturile muritorilor, cât şi cuprinderea şi fundamentarea realizate de către însuşi *Logos*ul. Ni se reaminteşte această relaţionare *pentru a ne provoca* adâncirea experienţei noastre despre motilitate, ca interval şi ca profunzime, ca efort de conştientizare a Fiinţei.

4. MOTILITATEA ŞI *LEGEIN*-UL PRIMORDIAL

Pătrunzând şi mai adânc în experienţa simţită a gesticulării şi a mişcării, ne regăsim „întorcându-ne" la un încă . şi mai „primordial <stratum>" al intenţionalităţilor corporale care sunt mereu gata de funcţionare chiar şi fără ca noi să fim conştienţi de aceasta. Depăşindu-l pe Merleau-Ponty, dar folosindu-i în continuare metoda de reflecţie radicală, până la urmă întâlnim o dimensiune a motilităţii-experienţă pe care noi o avem, în care este posibil pentru noi să realizăm pătrunzătoarea şi continua „interacţiune" – cineva ar putea spune „interpenetrare" sau „întreţesere" – a incomensurabilului *Legein* al primordialului *Logos* şi al finitului *legein* al motilităţii noastre de muritori. Cu alte cuvinte, voi argumenta că pe o dimensiune a unei motilităţi-existenţă, dacă suntem destul de deschişi s-o experimentăm, putem atinge o conştienţă implicită a unui *Legein* fundamental care ne atinge carnea, ne ia în stăpânire întruparea, îşi rezumă pentru noi măsura şi reclamă motivaţia noastră. Merleau-Ponty scrie că „Trebuie să ne întoarcem la *cogito* în căutarea unui *Logos* şi mai fundamental decât cel al cunoaşterii obiective."[13] Putem şi trebuie să întreprindem tentativa de a trasa „fiinţa obiectivă" de la înrădăcinarea sa, de la inerenţa sa, aflate într-o fiinţă „pre-obiectivă": o

[13] *Ibidem*, p. 365.

dimensiune „pre-logică" a întrupării noastre experimentate care este de găsit şi de recuperat printr-o reflecţie ce îşi împarte compania cu cea a subiectivităţii lui *ego-cogito* şi cu obiectul său co-emergent pentru a recupera „sub subiect" o structurare mai primordială, anonimă, un dinamism şi mai originar, o tradiţie „pre-personală".[14] Această manieră radicalizată de reflecţie asupra problematicii este necesară pentru că deopotrivă simţul comun şi reflectarea sa în ştiinţele obiective tind să piardă contactul cu experienţa mai deschisă ce le susţine întotdeauna. Ca urmare, atunci când eu „gândesc" îmi reduc câmpul fiinţei mele, pe când atunci „când eu percep, eu aparţin, prin punctul meu de vedere, lumii ca întreg".[15] Recuperând această apartenenţă, această „cuprindere" inerentă a lumii ca întreg, ne recâştigăm o dimensiune pierdută de semnificaţie pentru gesturile noastre.

Continuând reflecţia noastră de tip radical, descoperim că există „o comunicare cu lumea, care este mai străveche decât gândirea"[16] , un *legein* care deja „a marcat" pentru noi, ca un „proiect" general, locul şi câmpul motilităţii noastre. *Legein*ul *Logos*ului intră cu noi într-o comunicare primordială prin *legein*ul motilităţii noastre organizate pre-personal; cuprinderea sa primordială a „conştienţei" noastre dispersate temporal ne susţine întotdeauna viaţa personală, care nu numai că se suprapune cu acest contact primordial dar tinde şi să-l camufleze şi să îl restricţioneze.[17] Dar toate „cuprinderile" de care suntem capabili depind în mod esenţial de o şi mai primordială formulare şi cuprindere a *Logos*ului însuşi. Prezent în lumea noastră ca *spaţiu de manevră* graţie căruia ne bucurăm de spaţiul libertăţii de mişcare, *Logos*ul serveşte, după cum spune Merleau-Ponty, ca „spaţiu", „care îmbrăţişează fiecare fiinţă pe care cineva şi-ar putea-o imagina".[18] *Legein* al *Logos*ului este o „stabilire", garantând motilităţii noastre un (con)text de bază şi o „gramatică". Acesta „pune bazele" unui câmp organizat de coordonate şi traiectorii; ne orientează mişcările în conformitate cu posibilităţile lumii noastre; în care ancorează şi la care aliniază corpul, în final oferindu-se ca „schemă corporală" de orchestrare şi de coreografie pentru *sensul* motilităţii noastre.[19] *Legein*ul *Logos*ului este „originea" lumii noastre spaţiale, prin aceea că este o topologie ex-statică, că este o „înscriere" elementară a unui „câmp primordial"[20], că este o „stabilire universală"[21] graţie căreia este posibil în primul rând să ne găsim direcţiile şi să ne mişcăm prin spaţiul lumii.[22] Acesta, în concluzie, este modul în care cuprinderea şi fundamentarea *Logos*ului primordial se prezintă – şi funcţionează – în câmpul-motilitate al experienţei noastre.

---

[14] *Ibidem*, p. 254, 353, 336.
[15] *Ibidem*, p. 329.
[16] *Ibidem*, p. 254.
[17] *Ibidem*, p. 347.
[18] *Ibidem*, p. 288.
[19] *Ibidem*, p. 100.
[20] *Ibidem*, p. 242.
[21] *Ibidem*, p. 326.
[22] *Ibidem*, p. 251.

5. *HOMOLOGEIN*-UL

Darul (acel „Es Gibt" al) *Logos*ului constă în: fundamentarea unei eliberări şi a unei cuprinderi pentru un câmp continuu. Iar primirea unui asemenea dar are loc într-o dimensiune anonimă, pre-personală, acolo unde motilitatea noastră ia un prim contact cu topologia *Logos*ului. Dar primirea darului ridică o pretenţie asupra motilităţii noastre – pretenţie căreia am putea simţi nevoia să-i răspundem prin recunoaştere şi printr-o <conştientizare menţinută în gardă>[23]. Putem, ca atare, să răsplătim apartenenţa în măsura în care re-culegem descoperind *Legein*ul originar, acum acoperit de traseele uitării noastre, adunând în timpul propriei noastre <amintiri de a ne re-înscrie>[24] în acest câmp al *Legein*ului, graţie căreia motilitatea noastră a fost capacitată să devină, în sine, fundamentare de coordonate şi cuprindere coerentă de energie motivantă. Graţie <amintirii de a ne re-înscrie> (în acest câmp al *Legein*ului), un corp turbulent şi fragmentat este cuprins într-o întregire conştientizată.

Primordiala fundamentare şi cuprindere într-un câmp, adică, prezenţa efectivă a *Logos*ului în lumea noastră, pune în mişcare fiinţele muritoare. Dar gândirea noastră, adânc mişcată de *Question of Being*, pune în mişcare un proces de re-culegere şi amintire care ne *deschide* faţă de pretenţia asupra motilităţii noastre care exista *deja* în mod implicit în conştientizarea noastră menţinută în gardă. Pretenţia ridicată de către *Logos reclamă* articularea noastră, un *răspuns* din partea *legein*ului de muritor. Odată cu acest concept de *homologein*, <amintirea noastră de a ne re-înscrie> (în acest câmp al *Legein*ului), răspunde solicitării, cuprinzând capacităţile noastre pre-ontologice pentru motilitate încă nedezvoltate într-o întregire melodioasă a celei mai potrivite împliniri ontologice (de-)a noastră. Formele noastre zilnice de motilitate – formele în mod caracteristic ontice de motilitate – au loc, în fapt, într-un câmp al Fiinţei, ori într-un spaţiu eliberat al Fiinţei, cu ale cărei dimensiuni incomensurabile tindem să pierdem legătura, în pofida reperelor de aducere aminte păstrate vii prin miturile culturale. Fiinţa acestui câmp, în care mereu putem recunoaşte funcţionarea *Logos*ului primordial, articulează prin natura noastră corporală chiar posibilităţile de mişcare, ce pun baza pentru, şi eliberează, un spaţiu deschis pentru confruntarea tuturor motilităţilor umane. Fiinţa acestui câmp trasează şi pune în mişcare în linii mari schema oportunităţilor corporale, adâncind capacitatea noastră naturală de a ne „manifesta". Din moment ce reflecţia re-culege, în profunzimea motilităţii noastre, articulaţiile primordiale ale *Logos*ului, aprofundarea capacităţii noastre vorbeşte despre măiestria (noastră) în manifestarea acestei articulări primordiale – a face manifest într-un mod „orbitor" „eleganţa" gesturilor şi mişcărilor noastre. (Termenul „eleganţă" se referă aici, în mod etimologic, la *perfecţiunea legein*ului nostru.)

---

[23] În text, „guardian awarness".

[24] În text, „re-membering", unde „remembering" ar fi o formă de gerunziu ("amintind") sau substantivală ("amintirea"), iar „re-membering" care trimite clar şi la acest sens, poate fi înţeles şi ca „reînscriere ca membru..." – n. trad.

În ceea ce priveşte motilitatea umană, o capacitate naturală aşteptându-şi cea mai potrivită adaptare şi împlinire, *Question of Being atrage atenţia* asupra solicitării primordiale a fundamentării noastre, a adaptării noastre şi a graţiei noastre în gesticulare; atrage atenţia asupra unei pretenţii pe care eliberarea şi punerea bazelor câmpului de manifestare *Logos*ul *deja*, adică pre-ontologic, pusese în practică. Această *Question cuprinde* motilitatea noastră obişnuită într-o reculegere plină de consideraţie a deschiderii Fiinţei, care este întotdeauna o prezenţă *pentru noi*, după cum există întotdeauna *eliberarea de spaţiu* în care să ne mişcăm şi *fundamentarea* sa pe care să stăm – fundamentul de care avem nevoie pentru a „sta", ca fiinţe, noi înşine. Atunci când motilitatea noastră ontică răspunde la această solicitarea ontologică, celebrând cu reverenţă inerenţa darului (a acelui „Es gibt"), chiar în acele momente, *homologein* este o minunată manifestare a Fiinţei.

Homologein, legând un *legein* supus morţii de acel *Legein* al *Logos*ului, este o relaţie care are loc în baza conştientizării menţinută în gardă ce sălăşluieşte în chiar carnea motilităţii noastre. După cum *Legein* al *Logos*ului este o fundamentare şi o cuprindere care pune în mişcare o stare specială a motilităţii noastre, *homologein*ul care se manifestă cu strălucire în *legein*ul supus morţii este un gest *corespunzător*, o articulare (*Wiederholung*) ce „repetă" gestul primordial într-un mod potrivit, adică manifestând o eleganţă hermeneutică. Al nostru *homologein constă,* mai întâi, dintr-o motilitate pusă în funcţiune de înţelegerea noastră cu privire la faptul că motilitatea noastră este „aceeaşi" ca şi motilitatea *Logos*ului, în sensul că acesta însuşi „eliberează un spaţiu", pe care acesta însuşi îl stabileşte, pe care acesta însuşi, singur îl poate cuprinde şi deschide. Dar trebuie să înţelegem că *homologein* nu este niciodată pe *deplin* potrivit, ori „finalizat" în mod autentic, până ce *Legein*ul primordial nu este, ca atare, întrupat într-un mod articulat într-o motilitate umană, ale cărei gesturi şi mişcări, fiind „aceleaşi", „aduc un omagiu" sursei lor. Motilitatea noastră însăşi, propria noastră eliberare de spaţiu, propria noastră fundamentare şi stabilire, precum şi propriile noastre modalităţi de deschidere şi de cuprindere sunt solicitate să devină magistrala acestei reculegeri radicale: o „adeverire" (o *alëtheia*), un eveniment de descoperire (*Ereignis*) în cadrul, de asemenea, unei articulări primordiale a *Logos*ului. *Homologein*ul are loc *numai* atunci când „caracterul" hermeneutic al motilităţii noastre, ca formă a *legein*ului supus morţii, în gesturi şi mişcări, devine prima oară fezabil. Astfel putem spune că *Logos*ul „necesită" motilitatea noastră pentru a se manifesta ca prezenţă prin acea *ofrandă* (eliberare de spaţiu, fundamentare, cuprindere) graţie căreia propriul nostru *legein* ontic este pus pentru prima oară în mişcare şi de care motilitatea noastră depinde într-un mod esenţial. Dar acestea nu-şi au rostul decât dacă se înţelege, în primul rând, că noi muritorii suntem cei aflaţi în nevoie, necesitând comemorarea acestei eliberări spaţiale ontologice, a fundamentării şi a cuprinderii *Logos*ului, fără de care propria noastră eliberare (de spaţiu) ontic şi

propria noastră cuprindere nu ar fi fezabile. În al doilea rând, trebuie de asemenea să se înțeleagă că propria noastră motilitate se bucură de împlinirea ontologică numai în măsura în care aceasta poate „repeta" *Legein*ul originar în celebrarea dezvăluirii hermeneutice.

6. CARACTERUL PLIN DE MĂIESTRIE AL GESTULUI HERMENEUTIC

Dacă putem aduna laolaltă rezultatele de până acum ale analizei se va observa că am descris gestul uman, motilitatea umană și cinci niveluri distincte ale ființei. (1) Nivelul ontic al experienței zilnice naive și lipsite de reflecție (al „atitudinii naturale", al comportamentului conformist aparținând „tuturor-și-nimănui"), unde gesturile de eliberare, cuprindere și fundamentare sunt mereu deja în funcție, dar fără de conștientizare și înțelegere. (2) Nivelul mai profund, cel al „gândirii obiective", unde motilitatea, deoarece este înțeleasă ontic (și ascunsă ontologic), ca în geometria euclidiană, fizica newtoniană, neuropsihologia clasică, psihologia mecanicistă și metafizica tradițională, este cartografiată în timp liniar după o serie de puncte dispuse liniar, pur și simplu adunate laolaltă în spațiu. (3) și (4) Cele două niveluri mai profunde ale reflecției radicale unde motilitatea este întâlnită, mai întâi de toate, în experiența „arcului intențional", (care este) o cuprindere și o fundamentare melodioasă și apoi, în al doilea rând, în experiența mai primitivă, pre-ontologică, a unor eliberări, fundamentări și cuprinderi anonime, pre-personale, non-egologice, care nu sunt acțiunea mea și de care, în fapt, motilitatea mea depinde, în mod necesar, pentru fezabilitatea sa. Și în cele din urmă, (5) nivelul gândirii ontologice unde motilitatea ontică a muritorilor este în mod vădit articulată ca (i) fiind deja determinată pre-ontologic (*bestimmt*) de către *Legein*ul *Logos*ului primordial și (ii) continuând să solicite o împlinire ce se poate realiza doar prin cultivarea neîntreruptă, sau prin adâncirea unei "aprecieri" individuale a Ființei în cadrul câmpului motilității.

Acum avansez ideea că primele două moduri de înțelegere sunt niveluri care presupun și funcționează în întregime în cadrul teoriei tradiționale a adevărului (înțeles ca o) corespondență – o corespondență între un gest de articulare și realitatea pe care o semnifică, în timp ce următoarele două niveluri sunt modalități de înțelegere ce încep să recunoască faptul că teoria tradițională a adevărului este în mod esențial derivată de la o *experiență* a adevărului, ca lipsă a ascunderii, ca dezvăluire hermeneutică. Doar din perspectiva încă și mai radicală a înțelegerii la al cincilea nivel, în sfârșit, este înțeles gestul în contextul teoriei hermeneutice și este dezvăluit în mod corespunzător ca petrecerea unui eveniment hermeneutic al Ființei (*Ereignis*). Astfel, când cel de-al cincilea și cel mai profund nivel al conștienței este întrupat, articularea diferenței ontologice apare în toată frumusețea ei ca „gest" de eliberare de spațiu al *Logos*ului și a cuprinderii sale primordiale a tuturor ființelor. Ca urmare, ceea ce am numit mai sus cultivarea unei „aprecieri" a

Ființei, înseamnă că noi ne dezvoltăm propria capacitate de a gesticula și de-a ne mișca – sau, mai specific, ne dezvoltăm gesturile *naturale*, care reprezintă *deja* eliberarea unui spațiu deschis, fundamentarea și cuprinderea – de o asemenea manieră încât, prin caracterul acestor gesturi *ca atare*, noi cuprindem în memoria noastră colectivă, reculegem și aducem în prim-planul prezenței vii, eliberarea primordială, fundamentarea și cuprinderea Ființei înseși, recunoscători ori de câte ori ne bucurăm de reculegerea întrupată a „gestului" primordial: mulțumim pentru cîmpul stabilit de aceasta, pentru motilitatea a cărei cuprindere a făcut-o posibilă și pe care a pus-o în mișcare.

Pe cât de tradițional este cercul ca simbol pentru hermeneutică, aș vrea să atrag atenția că gestul, înțeles ontologic ca *legein* și ca urmare și ca o cuprindere, este în mod manifest *obedient* în raport cu acest simbol mitic. Gestul cuprinderii este un gest arhetipal. Și se înscrie în spațiul unui cerc deschis. În *homologein*ul gestului supus morții, în *conștiența* noastră de muritori privind capacitatea noastră de cuprindere, un circuit al reculegerii, al salutului de bunvenit și al primirii, este deschis spre prezența acelui *Legein* primordial.

Să considerăm acum cercul deschis adus în atenție prin gestul de cuprindere și de fundamentare. Gestul care *diferă* cel mai drastic de gestul hermeneutic al cuprinderii este gestul de mișcare în linie dreaptă spre țelul său. Mai mult decât oricare altul, gestul hermeneutic, întotdeauna în forma cercului, este un gest de cultură, în timp ce gestul mai direct, gestul în linie dreaptă este un gest al „naturii". Acest de pe urmă gest, este un gest antrenat de dorință, de puternice atracții și aversiuni egologice sau angrenate de un fel de indiferență (nepăsătoare). Este gestul ce tinde să fie nerăbdător, posesiv, rapace și lacom: un gest pe potriva voinței de putere a epocii noastre tehnologice, o epocă în care totul este cerut să fie de-a gata, mereu disponibil, totul prezent în mod permanent la îndemâna gesturilor noastre.

Descris în forma sa arhetipală, gestul hermeneutic este gest de întâmpinare, de salut de bunvenit, de cuprindere într-un întreg; dar întregul este deschis, nu totalizat. Brațele descriu un cerc deschis, un circuit care evocă un centru. Gestul, ca o cuprindere, negreșit sugerează existența unui centru, a „ceva" prețios și demn de protecție. Înscrierea în cerc este o adăpostire (o *Bergen*), o îmbrățișare deschsă, care înconjoară. Îmbrățișarea „întinde o mână" articulării, intrării în prezență, centrului, unui punct central. Astfel apare un centru proeminent: centrul se face prezent. Și totuși, ce *este* centrul? Vorbind din punct de vedere ontic și ca urmare, egologic și egocentric, trebuie să observăm că nu este nimic în acest centru, nimic-nimic. Chiar în centru „se află" doar „pustiul", manifestarea unei absențe. Nici o origine. Nici un scop...

A merge de jur împrejurul a ceva este de asemenea un gest de cuprindere. Acesta de asemenea poate deveni hermeneutic din punct de vedere ontologic: un *homologein* care stabilește un spațiu de întâmpinare, o eliberare deschisă și receptivă pentru prezența evazivă a Ființei. Din punct de vedere simbolic, chiar

distanțarea ei, amânarea conștientă a mișcării de ocupare a centrului, susține și menține adevărul diferenței ontologice. Împlinirea ontologică a motilității noastre, realizarea potențialului său pre-ontologic, constă în mod esențial, ca urmare, într-o atitudine de grijă și prețuire – o atitudine care poate fi „adevărată", așa cum am încercat să argumentez, atunci când este voită a fi hermeneutică, deopotrivă dezvăluind și ascunzând. În acest fel de atitudine este întrupată conștiența gardian a Ființei. În eleganța acestui fel de gest, limitat de gândul și grija sa, este prezența *Logos*ului cel mai potrivit salutată în lumea indiferenței în care muritorii încearcă să locuiască.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

RECUPERAREA SUBIECTULUI FENOMENOLOGIC. ÎN DIALOG CU DERRIDA, RICOEUR ŞI LEVINAS*

CALVIN O. SCHRAG

Abstract. The author considers that philosophy nowadays is in need of reconsidering the phenomenologic subject under the conditions of the postmodern deconstruction of the metaphysic subject of the ancients and the epistemologic one of the moderns.

The present day status of philosophy allows for the reconstruction of a new subject respondent to the dynamics of experience. This article presents the contributions of Derrida, Levinas, Ricoeur in approaching this theme from the point of view of the critics of modernism.

The author suggests a functionalist phenomenology of Alterity that puts forth the existence of a subject who experiences life by communication, action and language, while accepting ethical, legal and political responsabilities.

Teza principală a acestei comunicări se referă la faptul că republica actuală a filosofiei are nevoie de recuperarea subiectului fenomenologic. Este o necesitate extrem de urgentă ca urmare a demontării subiectului de către gândirea deconstructivistă şi post-modernistă. Cu toate că vom fi de acord asupra faptului că s-a investit prea mult capital în subiectul metafizicii anticilor şi în subiectul epistemologic al modernilor, poziția pe care voim să o apărăm este că demontarea fundamentelor tradiționale metafizice şi epistemologice ale subiectivității nu duce la un refuz al subiectului. Din contră, noi vom susține că deconstrucția metafizicii şi epistemologiei tradiționale furnizează o oportunitate pentru a exploata un nou spațiu, în care se păstrează trăsăturile subiectului fenomenologic. Portretul subiectului fenomenologic recuperat este în mod cert refigurat de o manieră semnificativă. Aceasta nu mai este portretul unui *ego* transcendental, descărnat şi universal, izolat de practicile concrete discursive şi culturale care îmbracă viața umană. Noua sa înfățişare cuprinde efectele limbajului şi instituțiilor sociale în însăşi constituția sa. Subiectul recuperat este un subiect vorbitor, eficient (activ), încarnat şi socializat, care rămâne ireductibil la oricare din diversele sale funcțiuni şi atribuții. Principala caracteristică fenomenologică ce continuă să caracterizeze subiectul în urma deconstrucției sale în calitate de substrat metafizic şi origine

---

* Traducerea în româneşte a fost realizată de Victor Botez după articolul *La recuperation du sujet phenomenologique* din *Analecta Husserliana,* A. T. Tymieniskka (ed.), vol. I, Kluwer Academic Publishers House, 1997, tradus în franceză de Heidi Bostic de la catedra de limbi străine şi literatură, Universitatea Purdue, căreia autorul îi aduce mulțumirile sale.

(punct zero) epistemologică este *capacitatea de a răspunde la dinamica experienței,* în calitate de subiect care are experiența vieții, subiectul epistemologic apare texturat în răspunsuri - trăite la un discurs anterior și la o acțiune anterioară. Economia acestui subiect implicat în experiența vieții, și mai ales în manifestarea sa etică, se bazează pe ceea ce noi putem numi „etica răspunsului convenabil".

Proiectul nostru de a recupera subiectul fenomenologic realizator de experiență de viață, orientat înspre actul răspunsului etic, începe printr-o scurtă reamintire a contribuțiilor la subiectul în chestiune, aduse de trei iluștri filosofi contemporani - Jacques Derrida, Emmanuel Levinas și Paul Ricoeur. Evident, nu vom putea purta o conversație foarte lungă cu acești trei oameni de litere eminenți, cu toată valoarea pe care o astfel de întreprindere ar avea-o. Vom folosi contribuția lor de o manieră restrânsă, solicitându-le serviciile pentru a ne ajuta să formulăm perspectiva filosofică pe care o propunem.

În mod cert, nimeni nu a adus o mai mare contribuție la efortul de a sublinia ciudățeniile teoriilor clasice și moderne ale subiectului decât Derrida, cu ajutorul unuia din mentorii săi, Martin Heidegger. Prin încercările lui Heidegger și Derrida, noțiunile clasice și moderne ale subiectului ca substrat metafizic și origine (punct zero) epistemologică, au fost eliminate printr-o trăsătură de condei *via* strategia unui *Abbau* riguros. Dar acesta, așa cum Derrida a semnalat constant în cariera sa, nu ne lasă fără subiect. El a exprimat această idee cu francheță în răspunsul dat profesorului Doubrovski, în cadrul celebrului simpozion internațional John Hopkins, în 1966, pe tema *Limbajele critice și științele omului:* „Mai întâi, eu nu am spus că nu există centru, că nu putem traversa centrul. Eu cred că centrul este o funcție, nu o ființă (existență) - o realitate, doar o funcție. Și această funcție este absolut indispensabilă. Eu n-am distrus subiectul. Eu l-am situat undeva. Adică eu cred că la un anumit nivel al experienței, ca și în discursul filosofic și științific, nu se poate trece de noțiunea subiectului. Problema este să știm de unde vine el și cum funcționează"[1].

Or, a vorbi de centru, de subiect ca centrat, ca o funcțiune - într-adevăr indispensabilă - cere o clarificare a gramaticii funcției înseși. Este un obicei, stabilit de mult timp, de a gândi funcția ca o funcție a ceva - fie funcția unui fond de bază, fie funcția unei structuri formale. Această utilizare este prezentă în distincția metafizică tradițională substanță-funcție; și în polaritatea structură-funcție din structuralism. În mod cert, nici una, nici alta nu-și poate găsi un loc adecvat în proiectul deconstrucționist al lui Derrida, fiind dat ca ele să ne arunce, fie în metafizica prezenței, fie în formalismul științei structuraliste - și exact pe acestea Derrida le-a refuzat.

Deoarece Derrida nu s-a exprimat explicit în răspunsul dat lui Doubrovsky, se poate face supoziția - că la el funcția în chestiune este o „funcție gramatologică", care situează/re-situează subiectul ca funcție a discursului - și, mai mult, este o funcție specifică a scriiturii *(de l'ecriture)* - un coeficient al textualității. Istoria

[1] *The Languages of Criticism and the Sciences of Man,* eds. Richard Macksey et Eugenio Donato, Baltimore: the Johns Hopkins Press, 1970, p. 217 [text tradus din engleză].Subiectul fenomenologic.

acestei schimbări de direcție spre discurs, spre gramatologie, spre scriitură, spre textualitate în proiectul deconstrucției lui Derrida este lungă și complicată, fiind punctată de întrebări intermitente asupra pantextualismului, care decurg dintr-o lectură dintr-o rea lectură a unei fraze scurte, acum imortalizată, care se găsește în *De la grammatologie,* „Nu există nimic în afara textului". Dacă există sau nu tendințe pantextualiste, în această etapă a dezvoltării filosofiei lui Derrida, e o problemă pe care, din fericire, nu trebuie să o rezolvăm acum. E suficient să spunem că, dacă el a avut, într-adevăr, astfel de tendințe, ele par să fi fost corectate în reflecțiile ulterioare asupra problemei.

Răspunzând la o anchetă asemănătoare aceleia a lui Doubrovsky la simpozionul Johns Hopkins, dar de această dată continuând pe profesorul Jean-Luc Nancy vreo douăzeci de ani mai târziu, Derrida spune: „Ce vizăm noi în legătură cu deconstrucția «subiectului», era structura subiectului clasic, care continuă să fie rechiziționat de întrebarea «cine»? Eu voi adăuga că ceea ce rămâne din definiția subiectului clasic și din aceste ultime abordări neclasice, este o anume *responsabilitate.* Singularitatea lui «cine» nu este individualitatea unui lucru identic cu sine însuși, nu este un atom. Ea se dislocă sau se divizează concentrându-se pentru a răspunde altuia, al cărui apel precede într-un fel oarecare propria identificare a sinelui (...)"[2].

Accentul pus aici asupra subiectului în calitate de responsabilitate, în calitate de formator al acțiunii de a răspunde la apelul Altuia, indică faptul că subiectul are efectiv viață după moartea subiectului clasic de tip metafizic și/sau epistemologic. Întrebarea asupra lui „Cine" rămâne deci. Ce fel de viață este manifestată prin acest „Cine" care revine după evenimentul deconstrucției – sau care rămâne operațional într-adevăr în timp ce deconstrucția este în curs?

Vom încerca să abordăm această întrebare din punctul de vedere a ceea ce noi numim o fenomenologie a praxisului comunicativ, stabilind un dialog intermitent cu Derrida, Ricoeur și Levinas. „Cine"-le în chestiune este un „Cine" cu multiple fațete și polisemie - „cine" al cuvântului, al scriiturii, al lecturii, al auditorului, al deliberării, al acțiunii, al suferinței - și lista continuă. Subiectul, acum sub aparența unui „cine", în locul unui „care", se constituie în și are toate aceste funcții/profile/dispoziții/prezentări. Totuși, pentru a consolida economia prea largă de practici comunicative într-un format suplu, vom încerca constituirea subiectului „făcător" de experiență de viață în limitele unor parametri din trei profile - discursul, acțiunea și comunitatea. Aceste încercări sunt avansate, pentru ca să putem apela la o „implicare hermeneutică a eului însuși în economia praxisului comunicativ. Subiectul este implicat în cuvântul său, în acțiunea sa și în asocierile sale comunitare. Noi găsim că aceste trei indicii servesc ca repere principale acolo unde apare subiectul consolidându-se la întâlnirea sa cu alte subiecte"[3].

Constituirea subiectului se produce trecând în discurs. Acesta e primul nostru punct și pentru a ne ajuta să-l dezvoltăm, vom împrumuta un citat din lingvistul

---

[2] *Cahiers Confrontation,* 20 (hiver 1989), p. 95.

[3] Vezi, *Communicalive Praxis and the Space of Subjectivity,* Bloomington: Indiana University Press, 1986, p. 115–138.

libanez, Emil Benveniste: „În şi prin limbaj omul se constituie ca subiect: pentru că limbajul singur întemeiază în realitate (...) conceptul de «Eu» [...]". Este Eul acela care rosteşte: „Eu"[4].

Subiectul este apelat ca fiinţă când se manifestă prin limbaj şi, mai specific, prin limbaj ca discurs înţeles ca „act de a spune". Plecând de la această idee a lui Benveniste, adăugăm numai că acest „act de a spune" este mereu un act de a spune *ceva cuiva.* Aceasta înseamnă că subiectul va avea nevoie să fie situat în spaţiile interstiţiale care influenţează asupra locutorilor şi auditorilor, a autorilor şi cititorilor, a oratorilor şi auditorilor, asupra cetăţenilor şi a *polis-ului.*

Trebuie să subliniem că această constituire a subiectului în şi prin parcurgerea discursului nu este o constituire liberă în sine însuşi a unui subiect absolut şi suveran. Luăm în considerare mai ales un subiect a cărui dinamică rezidă în potenţialul de a răspunde discursului altuia care este deja un răspuns la întrebările pe care le pune; la ordinele pe care le dă; la aserţiunile pe care le face; la prescripţiile morale pe care le propune; la gusturile estetice pe care le exprimă. Constituirea sinelui subiectului în economia discursului este întotdeauna o constituire raportată *la Altul.* Acesta furnizează profunzimea alterităţii în situaţia discursivă. Discursul eului se încorporează în discursurile Altora.

Cu toate acestea, Eul discursiv, ca locutor şi auditor, ca autor şi cititor ajunge să-şi stabilească propria istorie şi face aceasta, în principal, prin stabilirea unei distanţe critice. În întâlnirea dialogică, de exemplu, se admite că există o reciprocitate care operează în densitatea concretă a întâlnirii dialogice a sinelui (Eu-lui) cu Altul, împrejurare care face dificilă o distincţie netă între ceea ce este „al meu" şi ceea ce este „al vostru". Dialogând cu voi, eu vă acord gândurile mele după cum le primesc pe ale voastre, iar voi îmi acordaţi gândurile voastre după cum le primiţi pe ale mele, în timpul acestui schimb fiind uneori de acord, alteori având diferenţe de opinie şi altă dată modificând ceea ce fiecare a adus în discuţie şi obţinând o nouă nuanţă şi o nouă perspectivă asupra problemei. Dinamica dialogului decurge astfel încât gândurile şi articulările locutorului şi interlocutorului se nutresc unele din altele, dar numai după ce s-a făcut un fel de *postmortem* asupra dialogului putem clasa istoriile episodice care sunt „ale voastre" şi „ale mele". De unde nevoia unei distanţe critice care împiedică simpla absorţie a Eu-lui în lumea „Altuia" („Celuilalt"). Această distanţă critică în discursul nostru face posibilă o afirmare a Eu-lui în dinamica şi schimbul dialogic şi în răspunsul cititorului implicând un subiect care refuză dominarea, subordonarea sau seducţia ideologică prin discursul „Altuia".

Subiectul se formează în cadrul discursului. Acesta e primul nostru punct. Al doilea punct este că subiectul se constituie în cadrul acţiunii. Şi această constituire în şi parcurgând acţiunea nu este mai mult constituirea sinelui decât cea realizată în limbaj şi discurs.

---

[4] *Problemes de linguistique generale,* Paris, Editions Gallimard, 1966, p. 259 şi 260.Subiectul fenomenologic.

Tratând dinamica acțiunii trebuie să recunoaștem, de asemenea, vectorii care provin din „Altul"[5]. Acțiunile subiectului sunt mereu contextualizate într-o manieră sensibilă la o acțiune anterioară asupra lui. Cum însă subiectul vorbitor se angajează în dialog cu alți interlocutori și întrucât subiectul-autor trebuie să negocieze cu alți autori și cu alți cititori, însuși subiectul-agent rămâne contextualizat în actul său de a răspunde la acțiunea pe care alții o exercită asupra lui. Subiectul-agent nu este o entitate dată anterior cu o identitate impermeabilă lui însuși. El se constituie în și prin răspunsul dat aceluia care este Altul decât sine. Într-adevăr, acesta nu este cu totul o entitate, nici anterior, nici ulterior dată. Este mai ales un eveniment care încorporează răspunsuri anterioare în istoria sa în curs de dezvoltare.

Referitor la aceste probleme, studiile lui Ricoeur asupra semanticii acțiunii și asupra necesității de a trece de la acțiune la agent devin în mod special pertinente. Pe bună dreptate Ricoeur recunoaște limitele unei semantici a acțiunii, observând că ea atomizează acțiunea în „serii de acțiuni" și neglijează „principiul unificator care face din aceste serii de acțiuni *unități practice de rang superior"* , ceea ce el numește, într-un studiu ulterior, pur și simplu „practici" și pe care noi vom prefera să le desemnăm sub numele de „praxis al acțiunii". În limitele unei astfel de semantici a acțiunii, problema cu privire la „cine" al acțiunii rămâne nepusă. Deci, există necesitatea de a trece mai întâi de la o semantică a acțiunii fără agent la o atribuire referențială a sinelui unui agent de acțiune și pe urmă la economia practicilor sociale.

O recunoaștere a alterității care ocazionează constituirea „Eu"-lui în capacitatea sa de a răspunde altor „Eu"-uri nu vrea să spună că subiectul, în odiseea sa naturală de constituire, este confiscat de constrângerile heteronomiei datorită „Altuia" (Celuilalt)[6].

Subiectul acțiunii exercită o adevărată libertate, implicat ca loc și ca sursă de atribuire a puterii într-o organizare mai largă a actorilor anteriori și actuali. Aici noi împrumutăm un citat din Paul Ricoeur, așa cum am procedat când ne-am referit la subiectul vorbitor luând un citat din Benveniste. În studiul său *Voluntarul și involuntarul,* Ricoeur ne prezintă o fenomenologie a acțiunii voluntare în care subiectul-agent ajunge la o recunoaștere de sine însuși printr-o „imputare pre-reflexivă a Eu-ului" în actul de a decide[7]. Subiectul este implicat, dacă vreți, în sine pentru a decide. „Je me decide..." se spune în franceză, *„entscheide mich..."* se

---

[5] Paul Ricoeur, *Soi-meme comme un autre,* Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 74.

[6] Totuși nu vorbim de această adevărată libertate ca autonomă. Subiectul activ nu este subordonat "legii celuilalt"[11] și nu există nici o lege a Eu-lui meu. Subiectul fie discursiv, fie activ după caz nu poate fi liber singur. Totuși aceasta nu implică subordonarea la legea altuia, adică heteronomia. Nici autonomia, nici heteronomia nu furnizează determinanții corecți ai subiectului activ și discursiv. Există o libertate în existența mea cu altul care se află dincolo de alegerea între autonomie și heteronomie, o libertate care se deschide spre Altul ca și spre sine. Eroarea lui Sartre a fost de a nu recunoaște această manifestare a libertății. Merleau-Ponty l-a corectat pe Sartre și a redat aceasta explicit când a scris: "Subiectivitatea nu este o identitate imobilă în sine, ea are ca etapă esențială pentru a fi subiectivitate o deschidere către Altul și o ieșire din sine". *Phenomenologie de la perception,* Paris, Edilions Gallimard, 1945.

[7] *Le Volontaire et l'involontaire,* Aubier, Editions Montaignes, 1967, p. 58.

spune în germană. Tradus de o manieră destul de stângace în engleză, acesta devine „I make up my mind" în acțiunea de a decide. Hotărând, eu mă constitui ca subiect-agent.

Ideea centrală în discuția cu privire la statutul subiectului-agent este că decizia apelează la subiectul existând ca agent al proiectului abordat și realizat. Această „impunere în sine însuși" (Ricoeur) sau această „implicație în sine-însuși hermeneutică" (Schrag) a subiectului este pre-reflexivă prin faptul că nu este vorba de o prezentare teoretică printr-un Eu suveran și monadic care explică propria sa prezență în sine printr-o reproducere reflexivă complicată. Ea este mai ales, cum afirmă Ricoeur, o impunere în sine activă și nu speculativă sau, cum noi o vom exprima, o implicare a Eu-lui în acțiune. Deci, chiar dacă subiectul implicat în existență și chemat să existe prin deliberarea sa, prin decizia sa, și prin acțiunea sa nu este o voință de sine *(Voluntas sola ipsa)* izolată, o identitate de sine monadică constantă, el este totuși un autentic agent de schimbare în răspunsurile de aprobare și de opunere la acțiunea anterioară. „Cine"-le acțiunii ca și „cine"-le discursului, poate efectua o schimbare a lumii praxisului comunicativ. Actorul implicat este sursă de atribuire a puterii și a condiției de a fi agent de promulgare. Atunci când el nu este nici substanță metafizică, nici punct zero epistemologic, subiectul refigurat poate deveni un agent de schimbare socială și de transformare culturală. In mod sigur, în acest moment noi găsim inadecvat discursul post-mortem al „morții subiectului", care profund ironic cheamă trâmbițând tot post-mortem subiectul la atribuirea puterii. Atribuirea puterii prin și pentru cine? trebuie să întrebăm. Urmând această întrebare vom găsi ca atribuția subiectului ca o noțiune oarecare de a fi agent este necesară pentru a da seama de fenomene împletite între istoria personală și istoria socială. Subiectul este chemat la existență prin discurs și prin acțiune. Discursul și acțiunea nu sunt înțelese aici ca două evenimente separate unul de altul. Ele fac parte din două texturi ale unui praxis comunicativ care constituie o intertextură, un amalgam, o intercalare a discursului cu acțiunea, cele două glisează unul în altul (în particular în traducerea gusturilor în acte de discurs). Totuși ele rămân conceptual și experimental distincte și este o eroare să fie subordonate una altuia, cum este o eroare sa spui că totul este acțiune, sau fapt, sau practică instituțională. Nici „filosofiei limbajului", nici „filosofiei acțiunii" nu trebuie să i se acorde primatul. Nici una nici alta nu pot pretinde a fi fundamentale.

A treia caracteristică pe care o susținem pentru fenomenologia subiectului, care face experiența vieții, se referă la subiect în calitate de comunitate în intersubiectivitatea sa sociopolitică. Adus în existență de discurs și acțiune, subiectul este chemat deodată la existență prin comunitate și prin comunicare. De aceea credem că putem da proiectului nostru de recuperare fenomenologică eticheta de fenomenologie a *praxisului comunicativ.* Prin aceasta avem posibilitatea să continuăm dialogul cu Derrida și Nancy asupra subiectului care ne preocupă. După ce a definit singularitatea lui „cine" ca un anumit fel de „responsabilitate" consolidată printr-un act de concentrare pentru a răspunde la Altul, Derrida observă: „Iată deci legătura cu marile probleme ale responsabilității etice, juridice, politice în jurul cărora se constituie-metafizica subiectivității. Dacă

vrem să evităm reconstituirea rapidă a programului acestei metafizici şi să nu suportăm contrazicerile ascunse ale acesteia ar trebui să procedăm mai lent [...]"[8]. Acestea sunt sfaturi bune. În orice constituire a subiectului ca intersecţie a responsabilităţii etice, juridice şi politice trebuie să procedăm cu grijă pentru a evita printre alte lucruri substanţializarea subiectului în comunitate. În constituirea subiectului nu este vorba nici de înscrierea unei identităţi de sine monadice nici de construcţie colectivă a unui aparat de stat. Ceea ce găsim noi la Derrida este observaţia deosebită potrivit căreia formarea singularităţii lui „cine" se produce prin „concentrarea pentru a răspunde la Altul".

Orientarea levinasiană este evidentă în menţionarea „răspunsului la Altul" şi în „gramatica responsabilităţii". Accentul cade pe alteritate, pe intruziunea Altuia, ceea ce presupune cu necesitate un răspuns care să se refere la responsabilitatea etică şi politică. Trebuie să subliniem că introducerea alterităţii de către Levinas (şi Derrida) nu este similară cu reciprocitatea Eului şi Altului la Hegel care duce la o recunoaştere mutuală, ea este, din contră, schiţată pe un fond de asimetrie care favorizează pe Celălalt (Altul).

Într-o lucrare precedentă, am prezentat genealogia subiectivităţii centrată la intersecţia retoricii cu etica, folosind conceptul grec de Kathakonta (ceea ce convine) pentru a ghida cercetările noastre. Aceasta ne-a dus la o descriere a praxisului etic ca fiind obţinerea „răspunsului convenabil"[9]. Responsabilitatea etico-politică ca răspuns convenabil înseamnă să faci ceea ce convine pe baza opiniilor intertextualiste şi a practicilor contextualiste care se produc în cadrul *polis*-ului. Ori un astfel de discurs convenabil este întotdeauna un răspuns la discursuri şi acţiuni anterioare.

A acţiona etic înseamnă să răspunzi de o manieră convenabilă la discursul existent şi la acţiunea precedentă. Sarcina care ne revine dacă vrem să continuăm dialogul cu Levinas este aceea de a corela nevoia de „răspuns convenabil" cu apelul asimetric levinasian care vine dinspre Altul, Ne dăm asentimentul la asimetrie în raportul Eu-Altul (sau în non-raportul lor). Levinas vorbeşte de conjunctura Eu-Altul ca de un „raport fără raportare"[10] şi de aceea îl alegem pe Levinas mai degrabă decât pe Hegel.

Exterioritatea evidentă a Altuia ca altul, ca iniţiator al economiei subiectivităţii umane trebuie recunoscută, acceptată, atestată, dar în acest act de recunoaştere, acceptare şi dovedire noi suntem implicaţi ca Eu-ri. Tot aşa suntem implicaţi în actul de a auzi vocea Celuilalt şi în actul de a vedea figura Celuilalt. Suntem implicaţi prin necesitatea şi capacitatea Eu-lui de a răspunde. Fiind date scopul şi intenţia autorului proiectului de faţă, suntem îndemnaţi să mergem spre o fenomenologie a alterităţii. Şi o astfel de direcţie nu necesită doar o descentrare a interiorităţii subiectivităţii transcendentale, aşa cum există ea în limitele fenomenologiei clasice, ci şi impunerea anumitor constrângeri asupra Celuilalt în sensul lui Levinas pentru a limita tendinţa sa de a glisa într-o exterioritate absolută

---

[8] *Cahiers Confrontations*, nr. 20 (hiver 1989), p. 96.
[9] *Comunicative Praxis*, p. 197–214. 62
[10] *Totalité et infini*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 271.

şi care nu poate fi numită. Vom proceda printr-un apel la analogiile experienţei, în cadrul cărora actele de a vedea, a auzi, a recunoaşte, a accepta, a dovedi implică pe Celălalt şi cuprind o varietate de sensuri referitoare la experienţa obiectelor percepute, a operelor de artă apreciate, a textelor interpretate, a persoanelor recunoscute, a culturilor străine evaluate. Toate poartă amprenta experienţei Celuilalt, dar într-o manieră în care realitatea în chestiune nu poate fi redusă la actul în sine de a efectua o experienţă deoarece ea este prinsă în ţesătura subiectivităţii care determină toate experienţele Altuia ca experienţe ale Celuilalt faţă de mine. Analogiile experienţei alterităţii cu amplitudinea lor şi intensitatea lor cer o recunoaştere a incursiunii Altuia care sparge simetria dintre Altul şi subiectul care are experienţa vieţii. Altul este întotdeauna prezent când jocul dinamic al experienţei se instalează. Eu nu creez un Altul. Eu răspund Celuilalt. O casă percepută presupune experienţa mea a unei case percepute, tabloul „Guernica" a lui Picasso sugerează o evaluare estetică, un text de Kant stimulează proiectul meu de interpretare; facticitatea unui „străin la poartă" precede complexul experienţei străinului faţă de mine; obiceiurile populare *(folkways)* şi practicile culturii bororo dau ocazia aprecierilor mele etice şi morale asupra altor culturi. Astfel, analogiile experienţei pot purta dovezi cu privire la ce este un Altul fără a-l asimila în ceea ce ar fi o altă structură a subiectivităţii, în concluzie, este vorba de o refigurare a fenomenologiei clasice care se aliniază la o metafizică a subiectivităţii şi la o epistemologie a primatului conştiinţei, dar aceasta nu trebuie cu necesitate să implice a abandonare a fenomenologiei ca elucidare a experienţei postmetafizice. Efectiv, credem că pericolul care vine de la abandonarea unei astfel de fenomenologii a experienţei constă în faptul că altul nu va mai putea fi nici văzut, nici auzit.

BCU IAŞI CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

LOCURI NEFAMILIARE: SECVENȚE ARHETICTURALE LA HEIDEGGER ȘI FREUD[1]

DAVID FARREL KRELL

Abstract. Farrel Krell's work began as a confrontation with Heidegger's Nietzsche. Marx, Merleau-Ponty, and Freud were important for his work in Nietzschean genealogy and Heideggerian ontology. Issues of metaphysics and ontology – especially in Heidegger's project of a fundmental ontology of Dasein – but also of philosophical anthrhopology and existential psychology, were at the forefront of Krell's important philosophical interest. Krell's work on Heidegger is pervasive but finds specific expression in his books **Intimations of Mortality** and **Daimon Life**. In many ways, Krell's own development as a thinker and writer can be traced through his work on Nietzsche, which has been a continuous yet radically transformed thread throughout his life.

David Farrel Krell este unul dintre cei mai influenți și originali contributori la filosofia americană continentală. A trăit în Germania și a predat la universități din Germania ani în șir. În timp ce a venit să-l cunoască pe M. Heidegger și a devenit principalul traducător al operei acestuia din urmă în Anglia, a adunat totodată în colaborarea cu Heidegger prima colecție englezească a filosofului german, „Basic Writings". Înainte de a se întoarce în Statele Unite, Krell a fost președintele departamentului de filosofie de la Universitatea Essex din Anglia și a ajutat la impunerea filosofiei continentale ca prezență puternică și respectată acolo.

Cercetarea lui Krell a început ca o confruntare cu Nietzsche al lui Heidegger. Marx, Merleau-Ponty și Freud au fost importanți în cercetarea sa despre genealogia nietzsche-ană și despre ontologia heideggeriană. Subiectele metafizicii și ontologiei – în special în proiectul heideggerian despre o ontologie fundamentală a Dasein-ului – dar și cel al antropologiei filosofice și cel al filosofiei existențialiste au reprezentat prioritățile interesului filosofic al lui Krell. Cercetarea lui Krell asupra lui Heidegger este cuprinzătoare dar își găsește o exprimare specifică în cartea sa *Intimations of Mortality* („Anunțuri ale mortalității") și *Daimon Life* („Viața în daimon"). Se poate afirma că propria dezvoltare a lui Krell ca gânditor și scriitor poate fi marcată de contribuția sa asupra lui Nietzsche, care a reprezentat

[1] Traducere de Marius Drăghici, după „Unhomelike Places: Archetictural Sections of Heidegger and Freud" în *American Continental Philosophy*, ed. Walter Brogan și James Risser, Indiana University Press, 2000, p. 179–213.

un continuu şi totuşi radical transformat fir conducător de-a lungul vieţii sale. Lucrarea lui Krell „Amânări", încearcă să arate că amânările făcute de Nietzsche – femeia, senzualitatea şi moartea – îi impregnează ideile şi stilul. „Molipsitorul Nietzsche", „Nietzsche: un roman" şi „Bunul european", cu zece ani mai târziu, ne arată modul în care Nietzsche continuă să fie unul dintre interlocutorii filosofici şi literari ai lui Krull. Lucrarea care aduce laolaltă miezul şi unicitatea filosofiei lui Krell, concentrată în jurul temei memoriei este a sa „Despre memorie, amintire şi scriere". Peste ani Krell a devenit din ce în ce mai preocupat de subiecte care ţin de literatură şi artă. Opera lui Derrida a devenit crucial importantă pentru el de îndată ce a fost convins de răspunsul lui Derrida la Nietzsche-le heideggerian. Scrierile lui Maurice Blanchot au fost de asemenea importante pentru el, iar în ultimii ani s-a concentrat în lucrări precum „Voci selenare" şi „Contagiunea", asupra idealiştilor şi romanticilor germani precum Hölderlin, Novalis, Schelling şi Hegel. A scris asupra unor subiecte de ştiinţă şi istoria medicinei din secolele XVIII şi XIX, dar şi asupra filosofiei istoriei şi artei aşa cum a fost interpretată de romanticii germani. Aşa cum ne demonstrează şi acest eseu, Krell rămâne preocupat de subiectele dezvoltate de Freud şi Heidegger. Interesul privind arhitectura a fost aprins de proiectul muzeului Evreiesc din Berlin, recent inaugurat de către Daniel Libesckind, şi prin colaborarea sa timp de mulţi ani cu Don Bates, Peter Davidson şi Ben Nicholson. Referirile mai extinse la Hoffman şi Rilke aduc nişte indicii asupra implicării lui Krell în literatură, în timp ce referirile la Irigaray subliniază teme privind viaţa erotică.

◙

„... să priveşti cu ochii închişi în miez de noapte, sa visezi cu ochii deschişi ziua"

- Daniel Libeskind

„... tema fragmentului din arhitectură este foarte importantă de vreme ce poate că doar ruinele exprimă în mod complet un fapt. Fotografii ale oraşelor din timpul războiului, bucăţi de apartamente, jucării sparte. Delphi şi Olimp."

- Aldo Rossi

De ce secţiuni „arheticturale" – înţelegând un cuvânt nou? Deoarece vechiul cuvânt grecesc τίκτειν, însemnând a produce prin iubire senzorială, poate fi mai vechi decât orice noţiune de τέχνη, mai arhaic decât orice arhitectonică sau formă de tehnologie. Primele două capitole ale cărţii din care este luat acest eseu *Arhitectură: Extazele spaţiului, timpului şi corpului uman* se ocupă de: (1) consideraţiile lui Platon asupra spaţiului choric şi materialitatea/elementaritatea din Timaios, şi (2) spaţialitatea „extatică" ce începe să se dezvăluie cu Kant, Hegel şi Heidegger[2]. Îmi va fi imposibil să rezum în câteva rânduri aceste capoitole pentru

[2] Vezi David Ferrell Krell, *Arhetictura: Extaze ale Spatiului, Timpului şi Corpului Uman* (Albany: State University of New York Press, 1997). Mulţumiri lui Dana Foote care a redactat cartea, şi Giselei Baurmann care a adus extraordinara –neobişnuita- grafică. Inserţiile marginale din text sunt

ca cititorul să se aventureze cu mai mare încredere sau cel puțin cu un sentiment de familiaritate în această întreprindere. Mai mult decât atât, eseul retipărit aici încearcă să declanşeze un sentiment care să exprime natura de stranietate şi nefamiliar – *Unheimlichkeit* – atât al discursului platonician privind χώρα cât şi al analizei „extatice" heideggeriene privind spațiul şi timpul. Cerând iertare cititorului pentru începutul abrupt *in medias res*, pornesc cu un subiect al *nefamiliarului* ca atare.

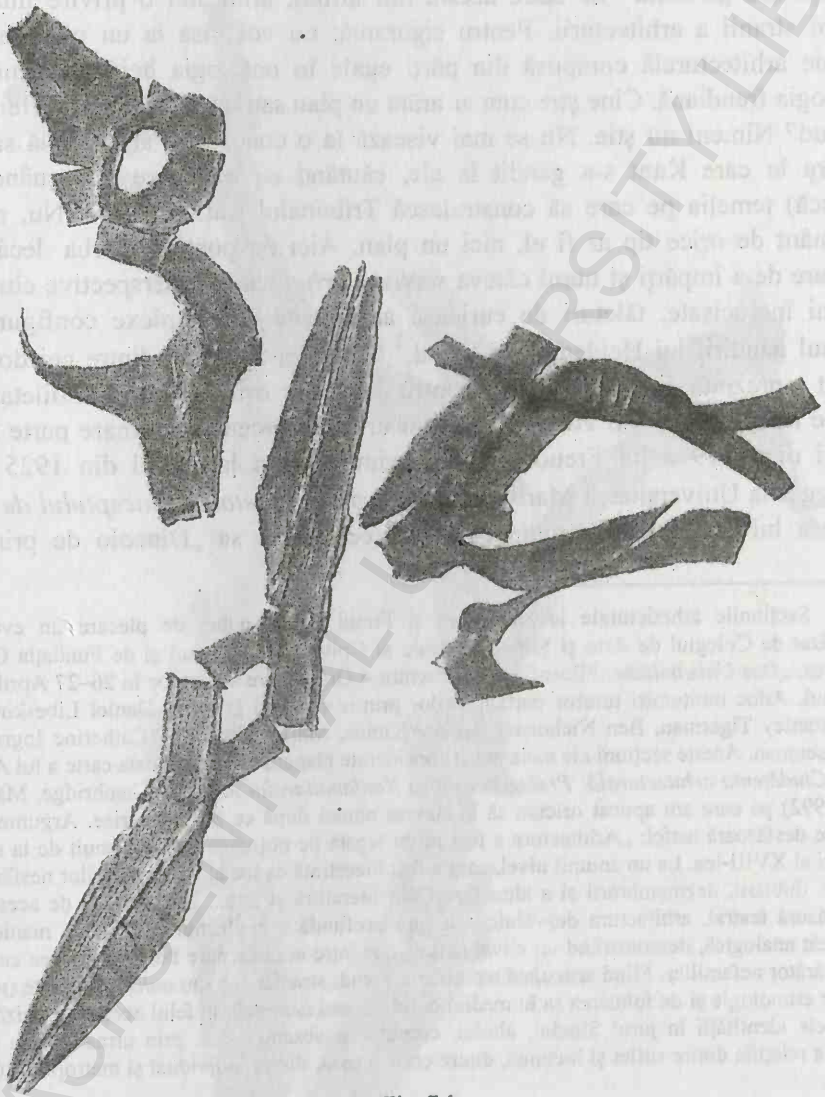


Fig. 7.1.

în primul rând de la Luce Irigaray, *L'étique de la différence sexualle* (Paris: Minuit, 1984), citate ca *E*, cu numarul paginii, şi de la povestea *Der Sandman* a lui E. T. A. Hoffmann, citate ca S, cu sau fără numărul paginii.

Nu ne pot fi familiare nici spațiul choric, care este un spațiu pentru îndrăgostirea (dragostea fizică) cosmică, şi nici o spațialitate eliberată extatic. La nici una dintre ele nu ai de-a face cu ceva obişnuit; nici una dintre ele nu pot fi reduse la ceva tehnic. Toate lucrurile aflate în legătură cu ceea ce numesc *arhitectură* este în consecință straniu şi chiar ciudat. În eseul prezent voi face apel încă o dată la Heidegger, de data aceasta cu complicitatea şi ajutorul lui Freud (sau întrerupt sau „frustrat" de către acesta din urmă), aruncând o privire înlăuntrul calității stranii a arhitecturii. Pentru siguranță, nu voi visa la un plan sau la o înălțime arhitecturală compusă din părți egale în ontologia heideggeriană şi în psihologia freudiană. Cine ştie cum ar arăta un plan sau un aşezământ la Heidegger şi Freud? Nimeni nu ştie. Nu se mai visează la o cunoaştere structurală sau... în maniera în care Kant s-a gândit la ele, căutând cu disperare (şi eşuând să o găsească) temelia pe care să construiască Tribunalul Rațiunii Pure. Nu, nici un aşezământ de orice tip ar fi el, nici un plan. Aici nu poate fi vorba decât de o încercare de a împărți şi numi câteva *secțiuni arhitecturale*, perspective ciudate şi secțiuni încrucişate, tăieturi de curioase argumente şi complexe configurații în corpusul gândirii lui Heidegger şi Freud.[3] Gândirea fiecăruia dintre cei doi luată separat reprezintă desigur suficient pentru a învinge orice arhitectură diletantă. În ceea ce mă priveşte, îmi voi focaliza prin urmare cercetarea în mare parte asupra lucrării din 1919 a lui Freud „Das Unheimliche" şi la cursul din 1925 al lui Heidegger la Universitatea Marburg, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*[4]. Lucrarea lui Freud este contemporană cu cercetarea sa „Dincolo de principiul

---

[3] Secțiunile arheticturale la Heidegger şi Freud au ca punct de plecare un eveniment sponsorizat de Colegiul de Arte şi Ştiințe Liberale al Universității DePaul şi de Fundația Graham: prelegerea, „*Das Unheimliche*: Filosofie • Arhitectura • Oraş", care a avut loc în 26–27 Aprilie 1991 la DePaul. Aduc mulțumiri tuturor participanților printre care lui Derrida, Daniel Libeskind, Don Bates, Stanley Tigerman, Ben Nicholson, Jeffrey Kipnis, Mark Rakatanski, Catherine Ingraham şi Peter Eisenman. Aceste secțiuni ale mele pot fi considerate răspunsuri la minunata carte a lui Anthony Vidler, *Ciudățenia arhitecturală: Prelegeri asupra Nonfamiliarului Modern* (Cambridge, Mass:MIT Press, 1992) pe care am apucat oricum să le cunosc numai după ce au fost scrise. Argumentul lui Vidler se desfăşoară astfel: „Arhitectura a fost intim legată de noțiunea de neobişnuit de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. La un anumit nivel, casa a fost înzestrată ca loc al reprezentărilor nesfârşite ale bântuirii, dublării, dezmembrării şi a altor terori din literatură şi artă... Dar dincolo de acest rol în mare măsură teatral, arhitectura dezvăluie structura profundă a neobişnuitului, într-o manieră mai mult decât analogică, demonstrând un clivaj neliniştitor între ceea ce pare familiar şi ceea ce este în mod hotărâtor nefamiliar. Fiind articulată teoretic de Freud, stranietatea sau *unheimlich* este (noțiune) sădită de etimologie şi de folosirea sa în mediul cotidian, sau *heimlich*, în felul acesta deschizându-ne problemele identității în jurul Sinelui, altului, corpului şi absenței sale: prin urmare forța sa în a interpreta relațiile dintre suflet şi locuință, dintre corp şi casă, dintre individual şi metropolă" (Vidler, p. ix–x).

[4] Voi cita de la un capăt la celălalt dintre lucrările lui Freud *Studienausgabe* (Frankfurt a.M.: S. Fisher, 1969–79 [ediția retipărită, 1982], citând-o ca StA de volum şi pagină. „Das Unheimliche" apare la 4:241–74. Pentru textul lui Heidegger din 1925, vezi *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, vol.20 din Martin Heidegger Gesamtausgabe (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1979; tradusă de Theodore Kisiel ca *Istoria conceptului de timp: Prolegomena* (Bloomington: Indiana University Press, 1985). Volumele „Gesamtausgabe" vor fi de asemenea citate ca volum şi pagină.

plăcerii", cea mai intens speculată lucrare publicată în 1920. Cursul lui Heidegger reprezintă într-un fel prima sa schiță din opus magnum *Ființă și timp* publicată în 1927. Totuși, prin restrângerea numărului textelor nu avem garanția focalizării: aici se găsește suficient material pentru un număr infinit de juxtapuneri-provocări, suprapuneri ideatice provocative. Mă voi restrânge și voi oferi treizeci și trei de secțiuni.

Fig. 7.2.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

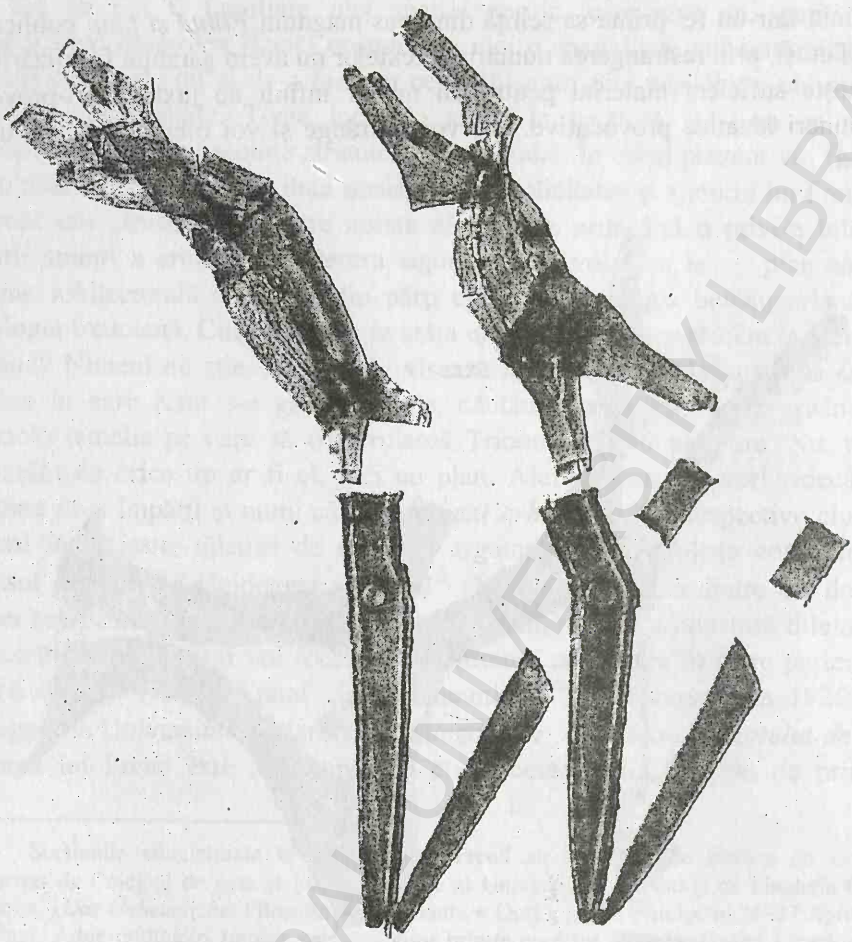


Fig. 7.3.

Heidegger vorbeşte redactorilor lui *Der Spiegel* în 1966 şi priveşte în oglindă. În mod ironic, în timp ce se priveşte în oglindă contemplându-şi propria sa imagine politică întunecată reflectată pe feţele acestor jurnalişti, bătrânul se schimbă neprevăzut pe el însuşi, îşi înşeală propria gândire. Cu voce tare se plânge de dezrădăcinarea şi înstrăinarea (*die Heimatlosigkeit*) existenţei contemporane, deşi extirparea dezrădăcinării şi înstrăinării îl preocupaseră întotdeauna. Mizeria contemporană, spune el, vine din absenţa marii arte şi poezii. Este ca şi cum niciodată nu aflase de Paul Klee, a cărui operă este oricum citată la început în *Fiinţă şi timp*, o lucrare scrisă cu numai cinci ani înainte de interviul pentru *Spiegel* (cu 20 de ani mai devreme, lucrările lui Klee fuseseră confiscate de către nazişti acuzând expoziţia de „artă degenerată"). Era ca şi cum Heidegger ar fi fost tipul obişnuit de neoconservator sau reacţionar, care se întoarce către politică atunci

când nimic nu mai rămâne din artă. În orice caz atât pentru tânărul Heidegger, cât şi pentru Heidegger fenomenologul şi ontologistul, iar uneori chiar pentru gânditorul matur asupra mortalităţii nu poate fi clamată înstrăinarea. Este mai degrabă distincţia ontologică a naturii umane, caracterul imaculat al *Dasein*-lui sau „existenţa" ca atare. Înstrăinarea este ceea ce ni se oferă prin orice lucrare de artă sau arhitectură: nici rădăcini, nici familiar; nici o flecăreală la gura sobei, ci un sentiment al fiinţei de a nu fi acasă, confruntată cu stranietatea.

În *Fiinţă şi timp* şi în cursurile premergătoare de la Marburg, Heidegger defineşte însăşi existenţa umană în termeni de fiinţă *ne-familiară*. Într-adevăr, în primul proiect al analizei sale asupra grijii şi preocupării ca moduri fundamentale ale comportamentului uman, Heidegger reuneşte aceste structuri existenţiale extatice sub conceptul mai larg de nonfamiliaritate sau stranietate. Secţiunea 30 din *Prolegomene la Istoria Conceptului de timp* din 1925, afirmă că existenţa umană (*Dasein*) nu are ce să facă cu familiarele cămine, că adevăratul său mod propriu de a fi este *Unheimlichkeit*, „stranietatea", „nonfamiliarul". Fiinţarea noastră în lume, lumea care ne serveşte ca unic adăpost, este marcată de neobişnuita descoperire că *nu* ne găsim acasă în interiorul ei. *Dasein*-ul sau fiinţarea-acolo când cu adevărat are loc acolo, este o absenţă; este amprentat şi marcat de *Unzuhause*, de a-nu-fi-acasă, de nimeni-acasă. Filosofia heideggeriană, timpurie sau târzie, cel puţin până la etapa ulterioară a (confruntării) în oglindă, chibzuieşte asupra acestui paradox sau teribilă ironie: fiinţa umană există în lume şi locuieşte pe pământ – şi totuşi nu ne găsim niciodată acasă în lume, niciodată înrădăcinaţi în pământ. Atunci când în sfârşit ajungem la „acolo"-ul fiinţei (*Da-sein*), aşa cum remarcă Gertrude Stein, acolo nu se găseşte nici un acolo. Acolo se găseşte cenuşă – ceea ce Freud numea urmele „inconştientului", iar Heidegger „a fi întru sfârşit".

■

Oare acest sentiment de nelinişte, această senzaţie de nonfamiliar şi stranietate nu este – dincolo de bunele distincţii sau clarificarea pe care Heidegger susţine că încearcă să o facă – doar simpla noastră teamă de moarte? Sau este mai degrabă ca o anxietate pervazivă nedeterminată, o stare fundamentală sau bazală pe care alteori Heidegger o interpretează diferit ca bucurie, melancolie şi cel mai pregnant, ca profundă plictiseală? În faţa a *ce* suntem noi anxioşi, bucuroşi, melancolici sau profund plictisiţi? Orice şi nimic. Orice: fiinţările ca un tot. Nimic: nici un lucru. O alinare sau expropriere (înstrăinare) impersonală şi totuşi profundă marchează eforturile noastre de a învăţa cine suntem. În cursul său inaugural din 1929 „Ce este metafizica", Heidegger găseşte o frază impersonală potrivită pentru ea: *Es wird einem unheimlich,* literal spus, ea devine străină cuiva; mai pe larg, începi să te simţi străin acasă, nu priveşti nimic în mod special şi fără motiv spui „devine ciudat". Heidegger insistă asupra faptului că aceasta nu este o expresie de nostalgie şi nici previzibila angoasă a filosofilor pe care atât Novalis, cât şi Nietzsche o indică, o descriu şi o blamează, nu este nici anomie, nici sentimentalism, nici dorul religios de o lume de dincolo. Şi nici un simplu prolog la politicile de reacţiune şi capitulare în faţa ispitei „conducerii?"

Într-adevăr, poeziile lui Nathanael chiar erau plictisitoare. [*sehr langweilig*]. Repulsia sa în fața sufletului rece şi prozaic al Clarei devine mai intensă; la rândul său Clara nu-şi poate învinge repulsia în fața misticismului obscur, trist şi plicticos [*langweilige*] al lui Nathanael... (Hoffman, S.)

Când şi unde încep fiinţele umane să simtă stranietatea fiinţării umane? Heidegger devine convins din ce în ce mai mult că experienţa *poetului* dezvăluie cel mai necruţător, paradoxul teribilei ironii a nonfamiliarului şi neliniştii umane. În vara lui 1927, în timpul dezbaterii Kant – s-ar spune, unul dintre cei mai puţini sentimentali gânditori, poate cu excepţia preocupării sale asupra temeliei (fundamentelor) – Heidegger se îndreaptă către *Însemnările lui Malte Laurids Brigge* ale lui Rainer Maria Rilke, pentru a se apropia mai mult de „problema fundamentală" a multiplei semnificaţii asupra fiinţei. În mod surprinzător, în loc să invoce o ontologie a fiinţei sau o epistemologie a subiectelor şi obiectelor, pe Augustin şi pe Aristotel, el a invocat lumea exemplară a „primitivului" şi a „copilului" – cele două lumi favorite ale lui Freud, lumea totemului şi tabuu-lui şi lumea traumei. Ca să reunească aceste lumi privilegiate şi totuşi izolate, Heidegger a inserat în cursul său o bucată de poezie, de poezie în proză. Despre ce? Despre arhitectură – ori poate că despre arhetictură – din oraş. Şi despre ruine. Ruinele casei, ruinele de-acasă.

Pasajul din *Malte Laurids Brigge* elaborează un tip de secţiune arheticturală, o „tăietură", transversală prin mijlocul unei construcţii de apartament dărâmate. Secţiunea nu este prevăzută pe proiectul arhitectului, ci este produsă de un sabotor lucrând la configuraţia hărţii plane a oraşului. Rilke scrie:

Va crede cineva că există aemenea case? Nu, ar spune că falsific. De data aceasta este purul adevăr, nu este nimic omis şi desigur nimic adăugat. De unde aş face rost de ea? Tu ştii că sunt sărac, ştii asta. Case? În orice caz pentru a fi mai exact ele sunt case care nu mai sunt acolo. Case care fuseseră demolate din vârf până la bază. Ceea ce se găsea acolo erau celelalte case din vecinătate. Evident că ele sunt în pericolul de a se destrăma acum că tot ce s-a aflat lângă ele a fost ruinat; pentru că un cadru de stâlpi lungi fusese înfipt în colţul dintre noroiul bucăţii libere de pământ şi pereţii golaşi. Nu ştiu dacă deja am spus că aceste ziduri sunt cele la care mă refer. Nu este vorba totuşi aşa cum am spus despre zidul exterior al caselor rămase (despre care aţi fi presupus), ci despre zidul interior al caselor care odată stăteau acolo. Cineva ar putea vedea suprafeţele profunde ale acestor ziduri. Din diverse povestiri, cineva ar putea vedea zidurile camerelor unde tapetul era încă lipit, cu sugestia de aici şi acolo a unei podele sau tavan. Pe lângă zidurile camerelor, un spaţiu alb-murdar s-a întins peste întreaga lungime a peretelui de cărămidă şi prin acel spaţiu s-au strecurat conductele sparte, pătate de rugină a bazinelor de toaletă, unduindu-se uşor într-o mişcare peristaltică de viermuială dezgustătoare, de nedescris. Urme gri, prăfuite, marchează cărările pe care gazul lampadarelor le-a urmat de-a lungul marginilor plafoanelor; ele se împletesc pretutindeni în jur, aici şi acolo, cumva pe neaşteptate, şi intră într-o gaură din pereţii colorați, o spărtură neagră tăiată neglijent în afara zidului. Cel

mai de neuitat erau oricum zidurile însele. Viaţa elastică (fluidă) a acestor camere nu a lăsat ea însăşi să fie stinsă. Încă era acolo; s-a agăţat de ultimele cuie; se găseşte în lăţimea palmei de pardoseală; s-a structurat sub sugestiile din colţuri, unde o mică bucăţică de spaţiu interior a rămas încă. Cineva poate s-o vadă în culorile care s-au transformat întotdeauna aşa de încet de-a lungul anilor: albastrul în verde mucegăit, verdele în gri şi galbenul într-un alb vechi şi stagnant, care continuă să putrezească. Totuşi exista şi în locurile mai proaspete care s-au conservat în spatele oglinzilor, tablourilor şi dulapurilor: pentru că a luat urma şi a re-luat urma contururilor, şi a fost prezentă şi în aceste locuri ascunse, cu praful şi păianjenii lor, locuri acum dezgolite. Era prezentă în fiecare rest care fusese dezgolit, în umflăturile umede de pe marginile joase ale tapetului, pluteau în rămăşiţele zdrenţuite; petele respingătoare care au luat naştere cu mult în urmă secretau viaţa. Şi dincolo de aceste ziduri la un moment dat albastru, verzi şi galbene, încadrate de cărările fisurate ale zidurilor de legătură acum distruse, atmosfera acestei vieţi zăbovea – mobila, flegmatică, respiraţie greoaie pe care nici un vânt nu o împrăştiase încă. Acolo rămâneau limpezimile şi maladiile, ceaţa şi fumul anilor, şi transpiraţia care curge din subţiori şi ne face hainele grele, respiraţia fetidă a lunilor şi mirosul stătut al picioarelor dospite. Acolo rămânea emanaţia înţepătoare a urinei, fierbinţeala funinginii, aburii gri din cartofii fierţi, şi duhoarea grea, lunecoasă a grăsimii râncede. Mirosul dulce şi de durată al pruncilor sugari părăsiţi se menţinea acolo, mirosul fricii din copiii care merg la şcoală, şi căldura umedă emanând din paturile băieţilor în creştere. Şi multe s-au alăturat în compania de mai jos, de la adâncimea aleilor, tot ceea ce s-a ridicat în fum; şi alte lucruri s-au prelins de deasupra cu ploaia, care, deasupra oraşelor, nu este pură. Şi multe au fost răspândite de vântul săptămânal casnic îmblânzit, care sta întotdeauna pe aceeaşi stradă, şi multe erau acolo pentru cei care ştiu unde să se uite. Tocmai v-am spus că toate zidurile fuseseră demolate, tot drumul înapoi către zidul din spate -? Ei bine, acesta este zidul despre care v-am vorbit în tot acest timp. Vei spune ca am zabovit prea mult asupra acestui zid; dar jur că am început să derulez momentul în care l-am recunoscut. Pentru că acest lucru este terifiant – faptul că l-am recunoscut. Tot ceea ce am descris aici am recunoscut, şi iată de ce, fără nici cel mai mic efort, ea m-a traversat: acest acasă se găseşte in mine.[5]

Acest acasă se găseşte în mine... cât de ciudat, ce excesiv de ciudat, să-l aud pe Heidegger invocând proza care nu este atât de purpurie precum verzuiul învechit. Ciudat să-l aud citând o ficţiune care proslăveşte viaţa mobilă a respiraţiei fetide şi a picioarelor dospite. În corpusul heideggerian nu există nici un alt asemenea citat/moto. Refacerea cântecelor de slavă către zei ca şi neliniştile rău prevestitoare asupra destinului planetei – aceasta este meniul obişnuit la Heidegger. Coloanele de la hotar, nu picioarele fetide; predestinările şi fatalităţile fiinţei, nu proiectarea de oraş. În orice caz zidurile rase de pe faţa pământului sunt o fatalitate,

---

[5] Rainer Maria Rilke, *Werke in drei Bänden* (Leipzig: Insel, 1953), 2:39-41 citat în Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, vol. 24 din Martin Heidegger Gesamtausgabe (Frankfurt aM: Vittorio Klostermann, 1975), pg. 244-46. Mulţumiri lui Will McNeill pentru referinţa la Rilke.

ruinele pe care cineva le recunoaşte şi care-l traverseaza interior. Ruine ale casei, ruine de-acasă, ruinare. Distrugere. Repet, nu cunosc nici un alt pasaj în Heidegger la fel de straniu ca acesta. Şi el vine de la *Rilke* – poetul pe care-l va acuza (în 1942-43) de schopenhauerianism, că a amestecat creştinismul cu un tip de bestialitate sentimentală.[6]

> Pe măsura conceptualizării clădirilor ca maşini, eventual conduse către decesul sensului în oraşul memoriei mele, devalorizarea raţională este violent depăşită de această identificare discreditată. Instrumentele de tortură sunt de asemenea manifestări ale arhitecturii ca şi verb, înlocuind odată pentru totdeauna substantivul demodat şi plasând distrugerea poetica în locul clădirii tehnologice (Alberto Perez-Gomez, *Polyphilo*,1992).

It (acest acasă) se găseşte în mine – Rilke. *It* este nonfamiliar oricui – Heidegger. Bine-înţeles că Freud are multe de spus despre acest *It, Id, Ca* sau *Es*. Evenimentul care acordă timp şi fiinţă, spune mai tarziu Heidegger; viaţa impersonală a instinctelor, viaţa pulsională care ameninţă cu strangularea egoul diminuat, spune mai tarziu Freud. Ambii *Es* pot fi citiţi în termenii neutrului/neutralului *il*, al lui Maurice Blanchot, vocea narativă.

> Mi se pare că feţele umane s-au ivit de jurul împrejurului meu, dar fără ochi – în loc de asta, erau profunde, înspăimântătoare caverne ale întunericului. „Dă-mi ochii tăi! Dă-mi ochii tăi!" scâncea înnăbuşit Coppelius.. (Hoffman, S)

Heidegger nu a recunoscut niciodată la Freud *Es*-ul. I-l recunoaşte însă lui Rimbaud şi lui Treakl, în ***Se dă/Se află***, în poezie, în special în „De profundis" şi „Psalm" al lui Trakl. Nu este încă nici un *Id* în confruntarea lui cu psihanaliza freudiană: îl găseşte pe Freud facil şi neputincios, un caracter minor în istoria metafizicii subiectivităţii. De fapt, nu cunosc nici un fel de referiri de luat în seamă la Heidegger (dincolo de aluzii critice şi comentarii nefavorabile) faţă de capodopera lui Freud, nici măcar o singură referire pozitivă la *celălalt* mare gânditor al supraomenescului şi neomenescului naturii existenţei umane. Pentru partea sa, Freud, eliberat de timpul *floruit* – lui său şi de aversiunea sa faţă de filosofie, a avut mai puţine motive de a respinge *Fiinţă şi Timp* decât a făcut-o cu întregul Nietzsche, care, după cum se temea Freud, i-ar fi ameninţat originalitatea. Alergia lui Freud faţă de filosofie – filosofia fiind prima sa dragoste, acel stadiu timpuriu prin care psihanaliza şi-a urmat pas cu pas drumul prin toate ocolişurile ei – şi discretul Heidegger (ca regele *ascuns*) sunt suficiente pentru a explica absenţa referirilor lui Freud la Heidegger. Cât pentru dispreţul lui Heidegger pentru Freud, „Das Unheimliche" îl poate justifica foarte bine prin următoarele: lucrarea este unul dintre cele mai provizorii, tangenţiale şi inconscvente eseuri ale lui Freud; este sărac organizată, chiar „zgrunţuroasă" [lumpy]; este aparent despre *estetică*, aşa cum o ironizează Heidegger. Şi în plus acest eseu, nefiresc, conţine majoritatea ideilor ultime ale lui Freud despre viaţa psihică. „Das Unheimliche" se întinde pe

---

[6] Pentru una dintre discuţiile dintre Heidegger şi Rilke, vezi introducerea şi capitolul 9 din cartea mea *Viaţa Daimonului: Heidegger şi Filosofia Vieţii* (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

treizeci şi cinci de pagini şi este împărţită în trei părţi. Prima parte introduce stranietatea sau nonfamiliarul ca temă rătăcitoare a criticismului estetic sau literar; a doua oferă o cvasi-fenomenologie şi o psihanaliză nativa a stranietatii; a treia furnizează o foarte neobişnuita discuţie asupra diferenţei dintre experienţial şi citit, *Erleben* şi *Lesen.*

> Şi cu aceasta el m-a apucat atât de violent încât incheieturile mi-au plesnit. Mi-a deşurubat mâinile şi picioarele, reataşându-le, mai întâi într-un loc şi apoi în altul. „Nu se pot potrivi niciunde altundeva! Mai bun este locul unde au fost! Bătrânul Om a ştiut ce face!"
> (Hoffmann, S)

Esteticile literare, numite în mod curent critici, au de-a face cu afecte stăpânite şi sublimate, cu emoţii şi trăiri slăbite sau atenuate, spune Freud. Cineva s-ar putea foarte bine întreba de ce analistul face referiri la estetică sau la critica literară, când orice pacient de pe canapea reproduce acele afecte, emoţii şi trăiri *fără* diluare. Poate că analistul citeşte literatura ca o simpla distracţie. Sau poate că o contribuţie la critică este a lui dincolo de bunătatea inimii sale şi de profunzimea experienţei sale, altruism căruia e de aşteptat ca estetul să-i poata ţine cu greu piept. Sau literatura şi vocea sa narativa joacă un alt fel de rol. Furnizează ele accesul la non-familiar, acces pe care experienţa vieţii îl poate asigura? Va trebui să ne întoarcem la această întrebare la sfârşitul eseului – întrebarea despre diferenţa dintre experienţa trăită şi spicuirea literară. Pentru moment Freud este satisfăcut să indice o omisiune ciudată în literatura critică: experienţa stranietăţii sau nonfamiliarului a fost neglijată, ca şi cum era întrebarea heideggeriană (neglijată) asupra fiinţei. Ce fel de experienţă este ea? Una care se împotriveşte descrierii, şi una care este greu de dus. Este o experienţă la care Freud însuşi este puţin sensibil: el mărturiseşte sau face caz de obtuzitatea sau de lipsa de receptivitate cu privire la supunerea acestei emoţii. Analiza sa obiectivă urmează doi pasi: (1) o descriere cvasi-fenomenologică a ciudatului în viaţă şi literatură, oriunde sau oricum pare să se iveasca; şi (2) o descriere lexicală a lumii aşa cum apare ea într-o baterie de dicţionare. Nu valorează nimic faptul că în prezentarea straniului Freud inversează ordinea celor două căi din itinerariul său, prezentând la început căile de acces ale dicţionarului şi abia apoi îndrăznind descrierea. Ambele căi, spune el, conduc la o concluzie identică: stranietatea este legată de teroare, anxietate, şi oroare, şi încă pierderile unei distanţări sigure de la aceste afecte; stranietatea este astfel o specie a terifiantului care răspunde nu insecurităţii intelectualului în fata unei noutăţi, aşa cum presupunea E. Jentsch, cât la ceva mult familiar, ceva experimentat şi cunoscut de mult timp într-o maniera neintelectuala, ceva care este destinat a fi atât pierdut cât şi de găsit din nou în ceaţa timpului. Freud adopta definiţia lui Friedrich W. J. Schelling: „Un-heimlich este ceea ce numim noi tot ce ar trebui sa rămână secret, în ascuns, dar care ne-a venit în faţă". Stranietatea, tăinuirea nu este pe de-a întregul ascunsă. În fond tăinuirea face posibilă netăinuirea; tăinuirea *se arata ea însăşi* ca atare. În toate tentativele lui Freud, aceasta este una pe care Heidegger – gânditorul tăinuirii şi autodezvăluirii – trebuie să o fi citit cel mai îndeaproape. În secret. Cu grijă retras.

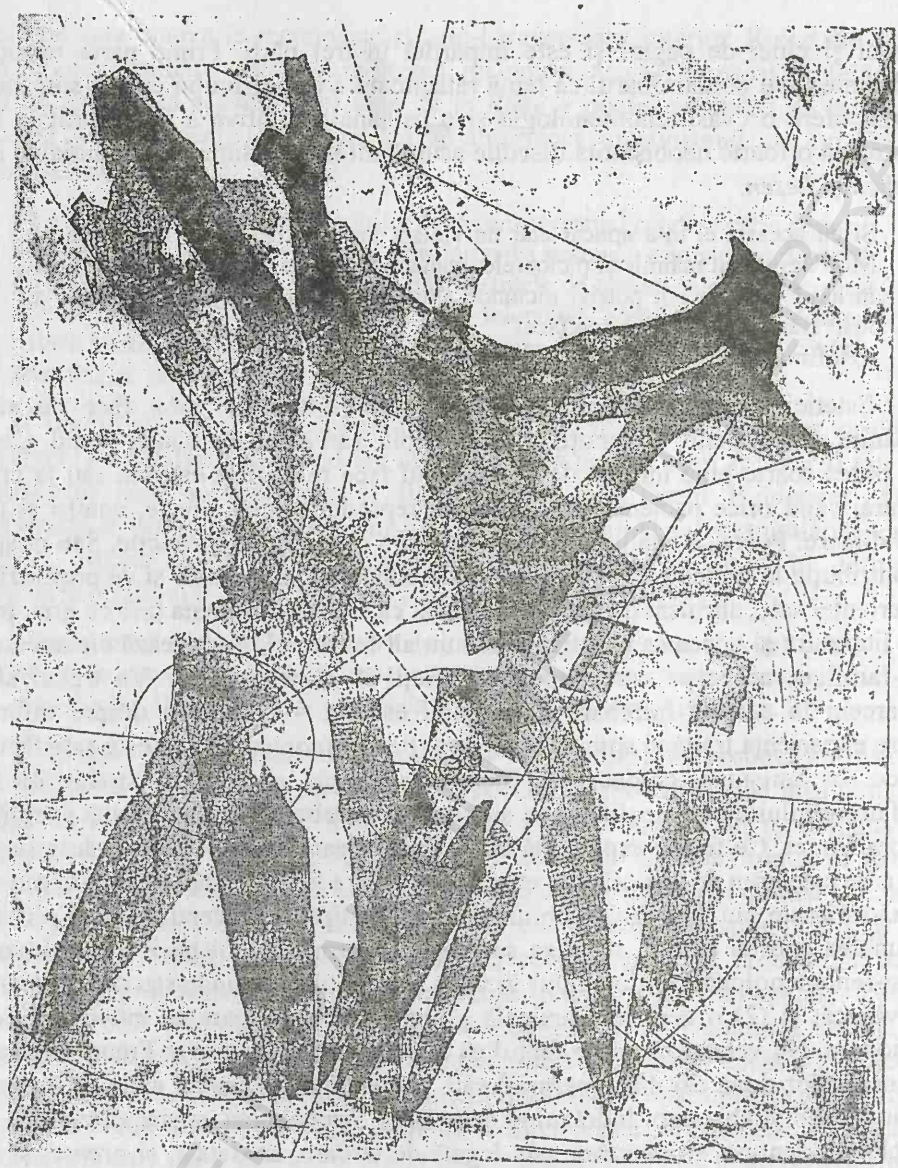


Fig. 7.4.

•

Din vremea în care Heidegger preda ale sale *Prolegomena to the History of the Concept of Time* (Prolegomene la Istoria Conceptului de Timp) în 1925, ar fi avut patru ocazii de a citi „Das Unheimliche" al lui Freud, care fusese publicat în patru locuri diferite. Noi putem să fim siguri ca nu s-a folosit de aceste ocazii. Totuşi merită să amintim în câteva detalii rolul pe care acest *Unheimlichkeit* îl joacă în dinaminca (proaspăta, înmugurita) analiză hedeggeriană a existenței umane. Stranietatea, sau „faptul de a nu fi acasă", este pentru Heidegger o structură

fundamentală a existenței. Paradoxal, „faptul de a nu fi acasă" trebuie să fie înțeles cu precizie „în termeni de a-fi-acasă-familiaritatea" (20:348). Familiaritatea este condiția normală sau starea obișnuită, cel puțin pentru o existență care întotdeauna „este în cădere", întotdeauna „ruinată" și chiar „ruinantă". Dacă ruinele lui acasă sunt întotdeauna acasă, întotdeauna într-un anumit sens familare, acest lucru se întâmplă, așa cum am auzit, pentru faptul că existența umană este *Ruinanz*[7]. Familiaritatea însăși este o marcă a căderii ruinate, o expresie de evaziune. Pentru că ceea ce este străin este nevoia existenței de *a fugi de ea însăși*. Ceea ce este nonfamiliar este nevoia *Dasein*-lui să scape de el însuși, de a fi mereu evadat – de a fi în φυγή, *fuga, Flucht,* „zbor". Pentru a fi siguri, *die Fuge*, „înnădirea", „articularea", „moștenirea" apare în textele heideggeriene ale anilor 1930 ca o înaltă temă arhitectonică. În timpurile actuale, după publicarea din 1936-38 a *Contribution to Philosophy (Of Propriation)*, heideggerienii devin entuziaști în fața „structurii fugare" a gândirii maestrului. Totuși fuga, care este adecvată gândirii heideggeriene, este o desfășurare între frică și anxietate. Φυγή este apropiat de πλήγη, un cuvânt de care vom auzi curând într-un alt context; *Flucht*, „zbor" este mai mult *Fluch*, „năpastă" sau „pedeapsă" decât fantezie eterică. Dacă anxietatea este *terenul* fricii, stranietatea este *abisul* (adâncul) anxietății. Anxietatea *se reveleaza ea însăși* ca o structură fugară sau un pattern de zbor al existenței mereu înaripate: ruinată, ruinantă, căzătoare, și – în familiaritatea sa – fugind.

•

Heidegger ia Cartea a doua a *Retoricii* lui Aristotel pentru a fi textul original al filosofiei și psihologiei de vest asupra πάθη sau a afectelor. Acolo principala πάθης este frica. Cum să introduci frica în oameni – poate, așa cum ne amintește Freud, printr-o minciună nobilă, care vorbește despre pedepse care să fie împărțite în viața de apoi, trucul din *Republica* lui Platon – sau în aceia care guvernează. Conform lui Heidegger, analiza aristotelică trecută de la Stoa la Augustin, Thomas Aquinas și la Renaștere sau Reformă, rămâne la baza analizelor moderne asupra afectivității. Pentru siguranță, Heidegger nu-l menționează pe Freud. Totuși concepția freudiana asupra afectivității ca rezultat al *oricărei* emoții reprimate, și despre stranietate ca marca sigură a reprimării, concepție care aduce stranietatea în imediata proximitate a anxietății, ar putea cu siguranță să fie integrată în prezentarea heideggeriană a *Retoricii* aristotelice. Fenomenologia lui Heidegger asupra fricii și anxietății din 1925 oglindește în mod ciudat catalogul freudian al „experiențelor trăite" din partea a doua a lui „Das Unheimliche". Nu este locul aici pentru a repeta tratarea lui Heidegger asupra lui *Wovor* și *Worum*, „în confruntare cu care" și „în legătură cu care" *Dasein*-ul este înspăimântat și anxios. Totuși multe detalii ale analizei l-au fascinat pe Freud: spaima care izvorăște dintr-o amenințare imediată obiectuală, cum ar fi o grenada care aterizează aproape, cu doar câteva secunde înainte de detonare; anxietatea generală a timidității, a respectului, a

[7] Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, vol. 61 (Frankfurt aM: Vittorio Klostermann, 1985), p. 131–55.

îngrijorării şi aşa mai departe. Este de asemenea relevantă insistenţa lui Heidegger asupra importanţei fricii *de* sau *pentru* cineva diferit, altul, pe care Freud tinde să o reducă la imaginea oglindită a unei proiecţii narcisice secundare. În orice caz, scopul fenomenologiei heideggeriene asupra fricii este de a ajunge la o teamă *nedeterminată* care este anxietatea generalizată, anxietatea pe care Heidegger ca şi Freud o asociază cu stranietatea. Nu doar atât. Heidegger afirma două dintre cele trei situaţii principale în care apare la Freud stranietatea/(ciudăţenia): ambii gânditori numesc „întuneric" şi „singurătate" (*Dunkelheit, Alleinsein)* ca lăcasuri ale nonfamiliarului, în timp ce Freud scrie de asemenea despre „tăcere" (*die Stille*), care pentru Heidegger are o rezonanţă mai pozitivă în acelaşi timp totuşi esenţialmente stranie. Oricum nu doar aceste două sau trei situări sunt esenţiale pentru ceea ce Heidegger numea nonfamiliar/ a-nu-fi-acasă. Mai degrabă *„ceea ce în faţa căruia suntem anxioşi este nimicul"* (20:401). Ceea ce ne înspăimântă este Nici-un-lucru-ul, altfel spus structura diferenţială a existenţei noastre în lume, care nu este niciodată o fiinţă sau „lucruri", nici măcar atunci când *Desein*-ul moare. În consecinţă, acel lucru în legătura cu care noi suntem anxioşi este fiinţarea noastră în lume *ca atare,* ceea ce Heidegger numeşte în *Fiinţă şi Timp putinţa de a fi* în lume. Fiinţarea (a putea fi) în lume ca atare este ceea ce ni se dezvăluie atunci când *Unzuhause*, fiinţarea non-familiară apare din ascunziş. Hei, e cineva? Nu-i nimeni acasă, aşa cum spune cântecul copiilor: aceasta înseamnă a locui în lume ca *posibilitate de fiinţare*. În prelerile sale din 1925 Heidegger o numeşte pe aceasta din urmă fiinţa „nudă" în lume, şi asociază pe deplin nuditatea putinţei noastre de a fiinţa în lume (non-familiarul) cu abisul şi cu anxietatea mortală *(der Abgrund, die Todesangst).* Singura casă posibilă pentru noi este *Unzuhause, Un-heimlichkeit.* Prefixul negativ nu neagă sau anulează pur şi simplu, nici pentru Heidegger, nici pentru Freud. Poate că în memoria lui Hegel – ori a *Unului* hegelian, şi anume cel care gândeste exterioritatea radicală a timpului şi spaţiului – atât Freud cât şi Heidegger urmăresc monstruoasa putere a stranietăţii, puterea pozitivă, a negativului. Căutarea lor ar trebui să ne amintească că oricât de eroic ar părea proiectul de *arhetictură*, nu există nimic sentimental sau reconfortant în acel proiect. Arhetictura este tot atât de stranie precum existenţa umană. Surpriză.

•

Dupa Freud, prefixul *Un-* este atât o marcă a reprimării – a ceea ce critica a neglijat – cât şi o pură adăugire la cuvântul *heimlich*, ambele necesare şi complet superflue. Căci *heimlich* nu înseamnă doar ceea ce este *heim(e)lig, heimisch, vertraut,* pe care Grimm le numeşte *vernaculus*, familiarul, ca-acasă, intimul, cât şi ceea ce este *geheim*, secret, acoperit, tainic şi ascuns numit de Grimm occultus, un cuvânt poate atribuit cel mai bine de la pseudonegativul *(un)heimlich.* Apare clar faptul că unheimlich este o specie de heimlich, nu negaţia lui, cât un descendent sau submontaj pozitiv al lui. Freud va interpreta forma ciudată a cuvântului ca rezultatul unui proces de ambivalenţă: ciudăţenia va fi de fapt ceea ce este cel mai familiar; va fi scheletul sau carnea din ungherul fiecărei case, în cea mai apropiată odaie intimă a casei celei mai familiare care a existat vreodată.

Ea părea să nu mă observe, şi în genere ochii-i păreau într-un fel îngheţaţi. Aproape aş fi putut să spun că erau fără privire; Îmi părea că doarme cu ochii deschişi. Un sentiment întru totul straniu s-a furişat peste mine... (Hoffmann, S).

•

Heimlich este – aşa cum am văzut – un omonim de un anume tip. Înseamnă atât „familiar, domestic, candid" cât şi „nonfamiliar, străin, secret". Astfel el pare să fie un cuvânt primar, un *Urwort*, de tipul Abelian[8]. În mod ciudat, contrariul şi chiar semnificaţiile contradictoriii ale cuvântului induc un tip de reflexivitate în modul în care Freud îl foloseşte. El spune de două ori (StA, 4:248, 250) că cuvântul

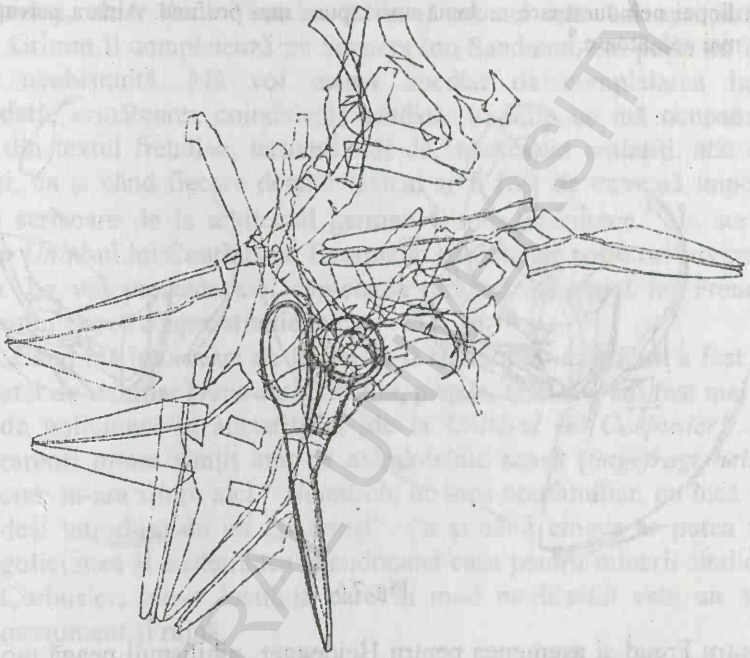


Fig. 7.5.

heimlich sfârşeşte în mod bizar în opusul său [*mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt*]." (*Standard Edition* pune în evidenţă cuvântul *unheimlich* în notele de evaluare ale acestor două situaţii, pretinzând cu precizie că Freud face o simplă *menţiune* decât să *folosească* sensul neobişnuit al cuvântului.) Freud întrebuinţează adverbul pentru a exprima lexical şi sintactic în acelaşi cuvânt combinaţia ciudată dintre obişnuit şi nenatural, dintre domestic şi nonfamiliar deşi atât existenţa cât şi psihanaliza erau la ele acasă în zbor. Textul său asupra stranietăţii constata atât cât şi subiectul său propriu-zis constată şi interpretează. Mai încolo, negaţia prefixului negativ funcţionează asimetric. Este de spus că ea afectează doar prima

[8] Vezi Freud, *Über den Gegensinn der Urworte* (1910), StA 4:227-34.

semnificație: *un-heimlich* niciodată nu va însemna genuin, limpede, deschis. În al doilea registru de semnificații, prefixul poate doar să intensifice negativul, ca și când *heimlich* ar fi un cuvant grecesc. Și Heidegger este intrigat de acest cuvânt pentru că el este întotdeauna în căutarea originilor neobișnuite ale nihilismului, dincolo de demersurile negației propoziționale și dialectice:

> Ce depune mărturie pentru constanta și răspândita dar distorsionata revelație a nimicului din existența noastră mai convingător decat negația? Totuși negația nu invocă nu-ul în afara lui însuși... Pentru că negația nu poate pretinde a fi fie temelia fie comportamentul nihilist de vârf în care *Dasein*-ul rămâne distrus de negarea nimicului. Antagonismul inflexibil și acuzația mușcătoare au o sursă mai abisală decât negarea dimensionată a gândului. Sfidarea eșecului și a interdicției neînduratoare reclamă un răspuns mai profund. Amara privațiune este mai apăsătoare.[9]

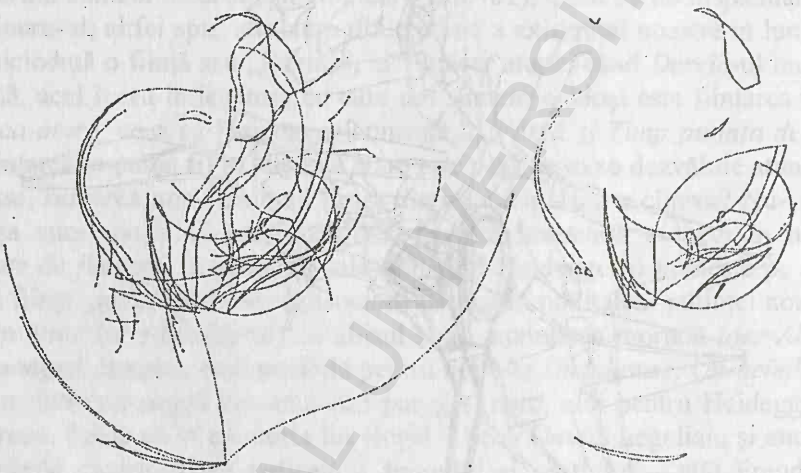


Fig. 7.6.

Pentru Freud și asemenea pentru Heidegger, nihilismul neagă morala casei, morala inimii și a raiului. Nici o negație a negării nu sare din pălăria speculativă a lui Hegel ca să elibereze dialectica din monstruoasa putere pozitivă a negativității care conduce către ea. Și totuși într-un anumit sens prefixul negativ *chiar* achiziționează asupra nonfamiliarului, strainului și secretului. Este de spus că experiența stranietății către care se adună Freud și Heidegger implică *revelația* nonfamiliarului, strainului și secretului. Acesta este sensul intuiției lui Schelling pe care o îmbrățișează Freud. Pentru că este a lui Schelling definirea lui *das Unheimliche* pe care Freud o indică într-o manieră eșalonată care se leagă cu succes de cele două sensuri contrare și contradictorii ale cuvântului: dacă *un-heimlich* desemnează ceva care ar trebui să fi fost ținut secret dar acum a ieșit la

---

[9] Martin Heidegger, *Scrieri fundamentale*, ed. David Farrell Krell, ediția revizuită și extinsă (San Francisco: HarperCollins, 1993), pg. 105.

suprafață și a fost dezvăluit, atunci cuvântul *unheimlich* într-un sens neagă taina absolută, străinul total și întreaga nonfamiliaritate. Este ca și când s-ar anunța pe sine în experiența stranietății și nonfamiliarului, în fața căreia indiferentul Freud este cu totul opac, ceva de tipul *nimicului* – heideggerianul *Nichts*. Oricât de tare ar fi stăpânit afectul, există totuși în stranietate o apariție sau o revelare. A ce anume? A nimicului.

•

Există ceva ciudat în reproducerea pe care Freud o face asemenea lui Bartleby (sau a lui Bouvard și Pecuchet ai lui Flaubert) a acestor două lungi înregistrări de dicționar ale lui *Heimlich*, întâi de la Daniel Sanders, apoi de la Frații Grimm, chiar dacă Theodor Reik a fost cel care s-a apropiat de acești termeni. Grimm îl completează pe Sanders (nu Sandman, cel puțin nu încă) într-o manieră neobișnuită. Mă voi ocupa imediat de completarea lui Grimm. Deocamdată, următoarea coincidență ciudată: în timp ce mă ocupam de acești termeni din textul freudian, termeni atât de consecvent amintiți, atât de obsesiv reproduși, ca și când fiecare detaliu lexical ar fi fost de extremă importanță, am primit o scrisoare de la arhitectul german Gisela Baurmann.[10] În scrisoarea sa, scrisă din *Unité*-ul lui Courbusier, Baurmann a folosit de patru ori cuvinte legate de *heimlich.* Le voi prezenta aici cap-coadă urmând exemplul lui Freud pentru a aborda completarea despre stranietate:

1. „Când mă întorceam de la Berlin și Karlsruhe – Berlinul a fost încântător, atât de familiar [*vertraut*], străzile, piețele, fetele! – am fost mai întai șocat de goliciunea și austeritatea [de la *Unité-ul lui Corbusier]....* Și totuși rareori m-am simțit atât de neîndoielnic acasă [*ungefragt heimisch*] așa cum m-am simțit aici." *Heimisch*, nu înca nonfamiliar, nu încă stranietate, deși introdusă de un „și totuși". Ca și când cineva ar putea fi acasă în goliciunea și austeritatea abandonatei case pentru minerii sindicaliști a lui Corbusier, într-o locuință care în mod neobișnuit este un amestec de monument și ruină.
2. „Toată această rigiditate (beton, geam, coridoare, balcoane, etc.) aveau în mod neobișnuit [*unheimlich*] pentru mine ceva liniștitor. Aici te simți de neatins... Soliditatea tuturor materialelor – betonul, lemnul negru, apartamentele nemobilate – radiau atâta sinceritate!" *Unheimlich* este folosit aici adverbial, pentru a modifica efectul liniștitor al austerității și răcelii, efectul calmant al betonului și lemnului închis la culoare, generând neobișnuita onestitate care radiaza din *Cité Radieuse* al lui Corbusier.
3. „ Fiecare dintre noi este găzduit în celula unui mormânt de beton. Edificiul însuși este un uriaș, un colos, plantat fără milă în pădure. Iți ia zece minute ca să lași în urmă la pas un mic și amorțit sat frantuzesc. Totusi, de îndată ce pășești pragul ușii [a *Unité*-lui], ești acceptat și primit; de cum se

[10] Baurmann era la acea vreme membru al Laboratorului de Studii Fundamentale în Arhitectură (LoPSiA) condus de Don Bates, la *Cité Radieuse* a lui Corbusier din Briey-en-Forêt, Franța.

închide uşa în spatele tău tu devii o parte a acestui mic regat secret, un tărâm *heimeligen*. Elveţianul, austriacul şi neamţul din sud acum se strecoară ca să insinueze căldura sau dogoarea emanată de o inimă sau de un cuptor din ţigle, Kunsht-ul allemannic de care Heidegger este atat de legat.

4. În cele din urmă, Baurmann descrie o mină mecanică de minereu de fier pe care a vizitat-o undeva lângă Briey-en-Forêt, un loc de munca total automat, pe deplin inuman. Ea scrie: „ Clădirea era deteriorată, totul era acoperit de un praf roşu ruginiu, şi nu se vedea nici un suflet de om. Totul acolo era automat. Era cu adevărat *unheimlich*". De aici incepe şi Freud, fără un suflet vizibil, şi tot aici va sfârşi, cu automatizarea.

În introducerea sa din 1984 la *The Mask of Medusa* (Masca Meduzei) a lui John Hejduk, Daniel Libeskind se refera la „o urmă activă de nonfamiliar care rămâne vizibilă în atmosfera culturală", adăugând: „ Non-locuibilul se stabileşte ca un prim principiu al arhitecturii: o greşeală din care se ridică speranţe constructiviste, şi destinaţia în care sfârşeşte atunci când omul îşi încalcă promisiunea".[11]

•

De ce completeaza Freud lungul citat de la Daniel Sanders, care-i oferă definiţia schellingiana necesară pentru propria sa idee de reprimare, cu versiunea scurta de la Grimm? Abordarea de acolo, mai degrabă obscură, adunată în jurul ideii principale de *vernaculus/occultus*, îi oferă lui Freud prea puţin faţă de ceea ce Sanders deja prevăzuse, cu excepţia poate doar a unei informaţii neobişnuite. Grimm citeaza 1 Sam. 5:12, care povesteşte victoria lui Iahve asupra filistinilor, „în adăposturile sau locurile lor secrete [*an heimlichen örten*], că oraşul invoca cerul." Freud interpretează pasajul biblic în sensul în care Iahve loveşte poporul – pe femei probabil tot atât de mult ca şi pe bărbaţi – în zonele lor intime, în intimitatea lor. Iată cel de-al doilea sens lexical, termenul lui Grimm, pe care Freud pare să-l dea. Nicăieri la Sanders nu există o referire explicită la genitalitate. În orice caz, când cineva devine atât de compulsiv ca Freud şi analizează pasajul din Samuel, cel puţin în traducerea lui Luther, se întâmpla ceva deconcertant. Din cauza referirii la teritoriu, facută acolo *(„und alle jre grentze an heimlichen örten"* [Sam. 5:6]), şi din cauza referirii la tumultul şi larma oraşului filistinilor după acţiunea punitivă a lui Dumnezeu *(„durch die Hand des HERRN in der Stad ein seer gros Rumor"* [1 Sam. 5:9], *heimlichen örten* la prima vedere nu pare să implice decât locuinţele locale ale filistinilor, şi cu siguranţă nu zonele lor intime. Sensul ar putea fi acela că Iahve îi loveste pe filistini în casele lor sau în ţara lor natală – în acea *Umschließungen* arhitectural primar discutat de catre Hegel în ale sale *Prelegeri asupra Esteticii (Lectures on Aesthetics)*. Totuşi ne aşteaptă un sens mai ciudat al lui *heimlichen örte*. Un student şi prieten, Lyat Friedman, mă lămureşte că textul ebraic spune că mâna lui Iahve i-a lovit pe Filistini într-un *loc întunecat*, aducându-le blestemul de *hemoroizi*. Astfel, când duşmanii lui Israel

[11] Daniel Libeskind, în John Hejduk, *Masca Meduzei*, (New York: Rizzoli, 1985), pg. 11.

sunt atinşi de un blestem divin, ei vor suferi de o „năpastă intimă în locuri intime *[und kriegten heimliche Plage an heimlichen örten]"*(ibid.). De la editorii Bibliei lui Luther am învăţat că în timp ce *heim sein* înseamnă a fi acasă, *heimlich gemach* înseamnă latrina, iar un *heimlicher ort* semnifică fie un loc de pânda (grecescul λόχος), o locaţie secretă, fie o „expresie eufemistică pentru anus sau fese."[12] *Heimligkeit* înseamnă secret în vocabularul lui Luther; *heimsuchen* înseamnă fie a frecventa, fie a avea relaţii sexuale cu cineva. Atunci când este vorba de Dumnezeu, „căutarea unui adăpost" înseamnă fie a binecuvânta *(segnen),* fie a pedepsi *(strafen),* o ambivalenţă freudiană înţeleasă de Schreber mai bine decât majoritatea teologilor contemporani. O dilemă ciudată pentru cercetătorul biblic: are Iahve obiceiul de a-şi trata poporul asemenea ţapilor ispăşitori din antichitatea greacă – de a-i lovi în genitalitatea lor, scoţând demonii din zonele care trebuie sa fie fertile – ori sa-i socratizeze prin binecuvântare şi pedeapsă până ce urmează un jurământ dureros? Sau este substiuţia freudiană a zonelor intime cu regiunea anală una dintre cele mai ciudate fantezii hermeneutice anal-genitale? Cine este aici Oedipus φαρηακός, şi cine este Sfinxul?

•

Există un cuvât ciudat în *Phaidros* al lui Platon (237b 4) descriind seducătorul viclean al tinerilor, abilul amant care-i convinge cu şiretenie pe băieţi că el nu este de fapt un seducător, pentru ca ei să aiba cu genuinitate încredere în el. Cuvântul este αίμύλος. Ficino îl traduce ca *vir sane versutus,* un om experimentat în ale lumii (*versutus,* de la *verto,* răstalmacesc). Ne gândim la Odiseea πολύτροπος. Aeschylus are ceea ce i-a spus Prometeu despre „secretele meseriei" sale în numele zeilor olimpieni, după ce Titanii i-au batjocorit „inteligentele intrigi" αίμύλος μηχανάς (*Prometheus Bound,* aliniatul 208). Αίμύλος, în mod atât de ciudat, pare foarte asemănator cu *heimlich,* în special în formele domestice cu cea mai mare familiaritate, numită *heimelig* a neamţului din sud. Pentru siguranţă, nici un filolog care se respectă nu va îndrăzni o etimologie dincolo de nordicul *Heim* pentru întreaga succesiune/secveţă a cuvintelor germane; cu siguranţă nu este nevoie să luăm seama de vreun etimon grecesc, unul care să înlocuiască „acasă" din germanul *heimlich,* ca şi când *heimlich* ar fi un cuvânt grecesc, accentuat ca *un-heimlich.* Totuşi este tentant să gândim că linguşitorul şi vicleanul amant, seducătorul ale cărui discursuri sunt adesea descrise ca, inteligente, lunecoase, viclene, şirete, neobişnuit de vulpesc, este chiar fiinţa care este ţinută în mod obişnuit în closet. Sau lovită peste organele genitale.

•

Conform celei de a doua părţi a lui *Das Unheimliche* a lui Freud, există două surse principale ale stranietăţii/anormalităţii şi neobişnuitului din viaţă şi din cărţi: (1) întoarcerea conţinuturilor şi complexelor reprimate de-a lungul copilăriei, şi (2) reapariţia credinţelor şi superstiţiilor atavice pe care umanitatea (dacă doar în

[12] Vezi Martin Luther, *Die Gantze Heilige* [N.B.: nu *Heimliche*] *Schrift,* vol. 3, ed. Hans Volz, Heinz Blanke, şi Friedrich Kur (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1974), vol. 3, *Anhang,* p. 339.

termeni intelectuali) deja le-a depăşit. Aceste două surse urmează cunoscuta paralelă filogeneza-ontogeneza, similară paralelismului psihofizic, cu fiecare copil de om reflectându-se într-un microcosm un macrocosm al copilăriei umanităţii. În ambele cazuri (pentru exemplele freudiene par a întretăia toate paralelele), intra în discuţie atât umanitatea infantilă cât şi copilăria omului. Ambele poziţii implică o lume inumană care împarte viaţa de moarte, un tărâm locuit de marionete şi automate. Are loc aici faimoasa lectură (sau interpretare) freudina a *Der Sandmann*-lui lui E.T.A.Hoffmann, deşi voi vorbi puţin despre asta. (Mi se pare steril să insist asupra *interpretării* freudiene: în timp ce Freud deformează anumite amănunte ale poveştii lui Hoffmann, lectura sa rămâne o realizare uimitoare şi chiar neobişnuită). Putem încerca să urmărim aceleaşi obsesii – automatul care tresare şi omoară în acelaşi timp, frumoasa marionetă care seduce spre viaţă tot aşa cum induce moarte – în „The Bell-Tower" (Turnul cu clopot) al lui Meville, „La Vénus d'Ille" a lui Mérimée, „Ligeia" şi „William Wilson"a lui Poe şi Frankenstein al lui Mary Shelley. Ceea ce-l fascinează pe Freud în povestirile lui Hoffmann sunt două figuri duble şi duplicitare: Moş Ene, aici numit Coppelius şi Coppola, care arde şi smulge ochii copiilor, şi Olimpia, păpuşa extrasă care sfâşie inimile bărbaţilor tineri. Pentru Freud personajul numit Nathanael – băiatul care este îngrozit de Moş Ene (întruchipat în ameninţările guvernantei sale) şi tânărul care este atât de îndrăgostit de Olimpia că batjocoreşte dragostea credincioasei sale Clara – aminteşte de Omul Lup, care adopta o poziţie feminină faţă de tată. Şi din nou, ambele cazuri, ambele surse de stranietate în viaţă şi literatură, se aplică celui de-al doilea dintre cele doua motive din povestirea Moş Ene – umbra, dublura şi redublura din povestea lui Hoffmann, evidenţiate pentru a repeta de către numele de Coppelius-Coppola (din italienescul *coppo*, „orbita de ochi").

> În nici un fel nu se putea spune despre Clara că era frumoasă; astfel ar fi convenit oricine ar fi primit însărcinarea de a discerne frumuseţea. Totuşi arhitecţii au lăudat proporţiile conturate ale chipului sau. (Hoffmann, S)

Freud vede în „Umbră" pe originalul *Di Manes,* spirite protectoare sau duhuri părinteşti, tutelare, daimoni buni care devin demoni sub noua religie, sub egida noilor puteri paterne. Printre cele mai familiare dubluri avem picioarele, stângul şi dreptul, ale unei umanităţi verticale. Picioarele, al căror miros ofensează fiinţa umană obsesiv vizuală, creatura care nu poate suporta să-şi vadă picioarele, cu atât mai puţin să le suporte dospirea. Ceea ce e cel mai puţin domestic şi în cea mai mare măsură ciudat este ceea ce este întotdeauna acasă: corpul uman în toată anonimitatea şi puterea sa imperioasă, cu toată gravitatea şi seriozitatea lui, înăuntrul şi în afara tuturor orificiilor, cu codurile goale ale dorinţelor sale – dublura originală prin care vântul a trecut cine ştie încotro, cu siguranţă Descartes nu poate să-l reprezinte, în timp ce Heidegger poate doar să spună că el – corpul – „este cea mai dificilă problemă".[13] Pentru că dublul, stâng sau drept, femeie sau bărbat, nu are origine şi marchează sfârşitul gândirii originare. Demersul abrupt al lui Freud se mulează de aici către ideea nietzscheeană a eternei reîntoarceri a

[13] Martin Heidegger şi Eugen Fink, *Heraklit* (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1970), p. 234

aceluiaşi, şi de acolo către compulsia repetitivă, către organizarea viaţă-moarte şi către masochismul primar – toate atavismele pe care psihanaliza a dorit să le aşeze dar care fac psihanaliza psihanaliză. Care, spune Freud, multe apucă să fie *unheimlich*.[14]

•

Reprimarea este clar un mecanism al anxietăţii, conform lui Freud; fiecare afect sau emoţie care este reprimată se întoarce în forma anxietăţii. Mai mult, întoarcerea sa este ciudată – ivirea a ceva atât de îndelung familiar, cât şi îndelung ascuns, care ar trebui să rămână în taină. Heidegger vorbeşte despre tăinuire şi chiar despre deformarea fiinţărilor, deformare care reprezintă întotdeauna o parte a epifaniei lor. Totuşi s-ar putea ca ideea lui Heidegger de fiinţă auto-învăluită ca enigmă, mister şi secret să aibă nevoie de ideea reprimării. Pentru că atunci când reprimarea este primară, când ea este *Ur-Verdrängung*, ea este cu totul dincolo de orice gând ontic despre fiinţări. În ceea ce priveşte reprimarea, ea trebuie gândită în termenii diferenţei ontologice. Întoarcerea nonfamiliară, stranie a refulatului este un gând al *fiinţării*, genitiv subiectiv, tocmai pentru că în ea nu există subiect.

•

Rudolf Arnheim citează câteva exemple de gând arhitectonic la Kant[15]. După ce aminteşte de modul propriu în care Proust îşi descrie *În căutarea timpului pierdut*, anume ca o catedrală medievală, cu fiecare parte a ei zugravită ca o galerie sau ca o fereastră vitraliu într-o absidă, el citeaza lucrarea freudiană *Noua serie de Prelegeri pentru o Introducere la Psihanaliza* (*New Series of Lecturres toward an Introduction to Psychoanalysis*) (1932-33). El reproduce schiţa simplificată al celui de-al doilea sistem topic, care aminteşte, dar este diferit de cunoscutul model din *„Ego si Id"* (1923)

Arnheim comenteaza după cum urmează:

> Freud încearcă să descrie interrelaţia complexă dintre două seturi de concepte psihanalitice fundamentale, şi anume inconştient, preconştient şi conştient [primul sistem topic sau topologic, în mod obişnuit numit sistem dinamic, în mod logic de imensă importanţă pentru autorului lui *Dinamicile formei arhitecturale (The Dinamics of Architectural Form)*], şi Id, Eu şi Supraeu [cel de-al doilea sistem topic sau topologic]. Principala dimensiune care să fie reprezentată este cea a distanţei de punctul staţie al conştiinţei, i.e., dimensiunea adâncimii ei. Prin urmare dimensiunea verticală este mai adecvată decât planul orizontal. (DAF, 273-74)

---

[14] StA, 4:266. Vezi perspectiva ideatic provocativă a repetiţiei din interpretarea freudiană a lui Moş Ene din cartea lui Neil Hertz: *Sfârşitul Liniei: Prelegeri asupra Psihanalizei şi Sublimului* (New York: Columbia University Press, 1985), p. 97–121. Nici măcar nu am îndrăznit să iau aici în considerare vasta cantitate de literatură asupra interpretării lui Freud (vezi Hertz, p. 246–48, care-i citează printre altii pe Cixous, Deleuze, Derrida, Gasché, Kofman). Sunt recunoscător lui Cyntia Chase pentru că mi l-a recomandat pe Hertz şi pentru alte discuţii.

[15] Rudolf Arnheim, *Dinamicile Formei Arhitecturale* (Berkeley: University of California Press, 1977), citată după cum urmeaza ca DAF, cu numarul paginii.

> Poți să nu mă vezi? Coppelius te-a înşelat: Nu erau ochii mei cei care se aprindeau în fața sufletului tău; erau picături înflăcărate din sângele inimii tale – eu încă mai am ochi, priveşte-mă!
> (Hoffmann, S)

Pentru Arnheim conştiința este „punctul-stație". Inconştientul care este adânc, abisal se asează la o distanță îndepărtată de stație. Arnheim scapă din vedere a aminti că în toate edițiile lucrărilor lui Freud anterioare *Ediției Standard (Standard Edition)*, „schița simplificată", evident adecvață doar ca verticalitate, a fost prezentată *pe orizontală* – probabil din economie de spațiu, spun editorii *Editiei Standard* şi a *Studienausgabe* (StA, 1:515 n.1). Fără îndoială, o astfel de poziționare orizontală a schiței freudiene îi sporeşte aparența sa de ochi – un pic bulbucat, pentru siguranță, şi astfel amintind de ochiul lui J.D.Salinger „Almond Man". Ceea ce acordă credit *ființării* sale ca ochi este faptul că – cel puțin în Germania- conştiința este întotdeauna definită ca sistemul W-Bw, *Wahrnehmung-Bewußtsein*, aproximativ spus conştiința perceptivă sau percepție-plus-conştiință.

> Niciodată în viață el nu dăduse peste un instrument optic care să aducă obiectele cu totul chiar lângă ochi, atât de exact, în asemenea contururi clare.
> (Hoffmann, S)

> „Fă-mi o favoare, frate," i-a spus Siegmund lui într-o zi. „Fă-mi o favoare şi spune-mi cum ar putea un tip aşa deştept ca tine să privească galeş pe acea păpuşă de ceara de acolo, pe acea marioneta de lemn".
> (Hoffmann, S)

Arnheim sesizează propria contestare pe care Freud şi-o face, că modelul său nu este valid ca dimensiune, scală: zona id-ului sau inconştientului ar trebui să fie semnificativ mai mare decât cele ale ego-ului sau preconştientului şi conştiinței-perceptive. „Totuşi această fluctuantă", adaugă Arnheim, „are o mică importanță pentru că modelul este mai degrabă topologic decât metric" (DAF, 274). Mai mult, folosirea liniilor curbe indică faptul că acestea sunt doar spații aproximative – sugerate şi sugestive. Arnheim accentuează faptul că modelul lui Freud este "în întregime vizual", şi continuă să indice că „dacă ar fi întocmit ca o clădire, elaborarea formelor şi dimensiunilor prezente ar putea continua de aici fără nici o întrerupere" (ibid). Arnheim nu aminteşte de originalitatea, de adevărata natură bizară a schiței – faptul că Freud înfățişează forțe psihice în mod esențial de nereprezentat ca o conştiință perceptivă, care şi ea este reprezentată în schiță (sau imediat mai inainte), reprezentată ca o completare relativ nesemnificativă la sistem, o simplă suprafață exterioară, un fel de cristalin sau corneee sau calotă. El interpretează faptul că Freud *trebuie* să facă reprezentări grafice pentru o conştiința perceptivă ca victoria vizualiştilor. Ceea ce Arnheim neglijează să cerceteze este: Cât din clădire ar fi construită de Id, presupunând că puternicul Id ar putea să citească schițe? Şi dacă doar Eul poate să citească şi să construiască, ce ce va face cu Id-ul cel de neînțeles ca fundație a sa? În sfârşit, dacă comparăm acest desen cu schița mai timpurie a lui Freud despre cel de-al doilea sistem topic din „Ego şi Id" ne contrariază o adăugire ciudată:

Chipul Olimpiei plutea înaintea lui în adierile blande, ridicat deasupra tufişurilor, şi îl contempla din pârâul strălucitor cu ochi splendizi, radioşi. (Hoffmann, S)

Ochiul este acum în chip straniu teşit sau adâncit, fără a mai fi migdalat ca formă, dar ca un sac prăbuşit sub greutatea sa – sau sub greutatea noii adăugiri. Deasupra protuberanţei Id-ului sau *Es*-lui în stânga se afla o capsulă auditivă, *Hörkappe*, probabil „Centrul vorbirii Wernicke" din creier, care joacă un rol în înţelegerea limbajului. Freud compară întreg sistemul W-Bw, conştiinţa perceptivă cu punctul fertilizant (Keimscheibe) care se găseşte în vârful unui ou. (Din fericire supra-eul încă nu a intrat în scenă în această etapă a demersului freudian, aşa că rămane posibilă o astfel de similitudine.) Chiar de la începutul carierei sale, Freud a acordat o mare importanţă în consideraţiile sale asupra preconştientului şi funcţionării eului vorbirii şi auzului. În mod clar cine ar urma *să construiască* sistemul psihic freudian ar avea nevoie de mai mult decât de un arhitect vizual. Ne întrebam cât de mult a înţeles arhitectul din Freud atunci când Arnheim vorbeşte despre schiţa freudiana ca „reala transformare a unui sistem de forţe într-un mediu perceptiv tangibil", cu metafora sau kinestezia tangibilităţii rămasă nedefinită, şi atunci când el aminteşte de super-ego ca „deschidere" sau „punte" de la Id la Ego sau ca „tărâm eliberator al conştiinţei", surmontând cu dibăcie „bariera orizontală care blochează această mişcare orientată în sus". Pesemne tot ceea ce Freud a dorit vreodată să înţeleagă şi să construiască a fost constistenta linie dublă a reprimarii, pe o tangentă la linia dublă punctată dintre Id şi Ego, sau pe partea dreaptă a sistemului sac, linia dublă care pare mai degrabă ca un canal la lumea exterioară decât o barieră. Ce este linia dublă a *Verdrängung*? Aceasta este întrebarea pe care Freud o pune arhitectului psihanalist care a făcut acest desen. Este el o uşa-capcană? O uşă deschisă? O nişa de scufundare? Pendul? Şi ce *este* reprimatul însuşi care în pofida manifestărilor sale abisale, nu apare niciodata el însuşi – poate doar de a se reântoarce ca reprimat în fenomenul stranietăţii? Nici un arhitect şi doar un arhitect ar putea să urmarească aceste întrebări.

Un Nathanael furios a tâşnit din picioarele sale, respingând-o pe Clara de lângă el: „Blestemată să fii tu creatură fără viaţă, tu, robotule!" (Hoffmann, S)

•

Automatul sau păpuşa – omul lui Descartes pe stradă sau ursul boxer al lui Kleist sau balerinul din *Das Marionettentheater* – este celalalt cel straniu, dublura, fantoma. Nu se găseşte niciodată departe de casă. Chiar dacă el sau ea este de sex opus, ca în cazul lui Nathanael şi a Olimpiei anucleate, este „vocea prietenului pe care orice *Dasein* o poarta în el."[16] Automatul cel mut îşi aroga sieşi vocea daimonică a dorinţei şi vocea demonică a conştiinţei şi culpabilităţii. Originile dublului, umbrei, atât în narcisismul psihicului individual cât şi în duhul sau geniul

[16] Heidegger, *Sein und Zeit*, #34, p.163, vezi *a patra* Geschlecht a lui Derrida, în *Interpretarea lui Heidegger: Comemorari*, ed. John Sallis (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

tutelar al speciei, ar conține secretul refulării primare. Ar fi ultima sursă a anxietății și a umbrei anxietății, ciudățenia, stranietatea. Ar fi originea auto-simțirii, auzului sau înțelegerii de sine în timpul vorbirii; prin urmare originea reflexivității și conștiinței, originea prezenței onirice din metafizică. Asemenea origini nu pot fi decât mono-origini: umbra, dublul întotdeauna sosește primul.

•

Olimpia, marioneta atrăgătoare dar periculoasă – un fel de Edwina Scissorhands – construită de Spalanzani, omul de știință preferat al lui Schelling și Hegel, și dată ochilor lui Nathanael de Coppola-Coppelius, este un tehnitron (technitron). Nathanael o vede prima dată prin *Perspektiv*-ul pixelat al lui Coppola sau ochelarii tehnologici. Într-adevăr el *întotdeauna* o vede pe ea prin umbra, dublura ochelarilor, așa că Nathanael pare să fie un „tehnitron" al propriei sale priviri, arhitectul sau Demiurgul propriului său dezastru. Hoffman își tachinează cititorii chiar de la începutul poveștii, unde ni se spune că Moș Ene dorește să „observe îndeaproape mecanismul mâinilor și picioarelor lui Nathanael", unde ni se spune că de fapt Coppelius continuă să „deșurubeze" apendicele băiatului, reatașându-le ici și colo până când este constrâns să se recunoască învins.[17] Ca tânar pețitor, Nathanael izbucnește împotriva logodnicei sale, Clara, pentru faptul de a-l dezamăgi nerăspunzându-i cu suficiență înflăcărare la poezia sa melancolică. El o acuză că este un automat (S,25), în felul acesta trădând faptul că fiecare femeie pe care el o privește îi apare lui (în perspectiva sa, care este perspectiva *Perspektiv* a dublului) ca fiind manechinul care este *el* însuși. Într-un cuvânt, dacă privirea seductivă a Olimpiei *(Anblick)* îi comunică dragoste lui Nathanael, acea ocheadă este propria privire a lui Nathanael *(An-blick)* îndreptată către privirea ei. Ai ei sunt „Ochii radioși, splendizi" care se întorc către el „din pârâul strălucitor" *(aus dem hellen)* al propriului său narcisism. Cel mai mare coșmar al lui Freud: ultima victorie a narcisismului care este atât de primar încât nu există scăpare din dublele sale efecte mortale. „Se poate foarte bine ca Olimpia să-ți pară *unheimlich* ție, ființa umană prozaică și rece" plânge Nathanael. „Privirea ei drăgăstoasă înflorește asemenea soarelui doar pentru mine, pătrunzându-mi simțurile și gândurile...". (S,35) Oriunde privește, Nathanael vede asupra sa privirea limpede a Olimpiei sau privirea olimpiana a Clarei; este privirea care-l va face să se scufunde în propria sa moarte. Cel mai mare coșmar al lui Heidegger: esența tehnologiei are o modalitate de dezvăluire cu o putere atât de copleșitoare încât ne orbește în toate celelalte modalități, eliminându-le ca posibilități pentru noi. Cea mai dragă speranță a lui Heidegger: Dezvăluirea pusă în scenă în și de opera de artă, în special de arta poetică, de opera literară, va resuscita bunăoară dezvăluirea dezvăluirii. Totuși ce facem cu poezia sau ficțiunea (cum este cea a lui Hoffmann) a cărei tehnică (în sensul grecesc de artă poetică) confundă natura cu artificiul,

[17] Hoffmann, S, 10.

producând o adevărată fantasmă tectonico-tehnologica? Ce facem cu lucrarea de artă care pune în acțiune arta meșteșugarului tehnic și a tectonicului trădător în dragoste? Aceasta ar putea fi trădarea de jos, din Sud. Pentru că toți sunt italieni, acești vrăjitori tectonicotehnologici ai viitorului: Spalanzani, Coppola, Rappaccini, Bannadonna (ultimii doi din „Rappaccini's Daughter" al lui Hawthorne și respectiv „The Bell-Tower" al lui Melville), însoțiți de Casanova și păpușa sa. Ne amintește de Freud plimbându-se anxios prin lumina rosie a zonei dintr-un mic orășel italian, în mod neobișnuit incapabil să fugă, întorcându-se mereu și mereu pe strada unde primul lucru pe care-l recunoștea era însemnătatea vecinătății, confruntându-se mereu și mereu cu o soartă mai rea decât moartea. Din fericire, Heidegger a adus-o pe Frau Heidegger cu el să-l ajute să găsească nevătămat drumul prin Roma.

•

Moș Ene arde și scoate ochii copiilor neastâmpărați care nu-și ascultă mamele și nu vor să meargă la culcare. Asemănătoare este anxietatea Derridei din *Mémoires d'aveugle.*[18] Asemănătoare este frica academicianului în fața Derridei. Iată de ce ei încearcă să-i scoată ochii.

•

Hoffmann îl numește pe Coppola „blestematul Doppeltgänger [sic] und Revenant". Derrida începe *„Of Spirit: Heidegger and the Question" („Despre Spirit: Heidegger si intrebarea")* invocând pe *revenant*, fantoma, ca întoarcere a refulatului[19]. Încurajandu-l pe Heidegger în direcția lui *Geist*, Derrida dezvăluie stranietatea scrierilor lui Heidegger, neobișnuitul – și dezmințirea dezonorantă – orientării politice a lui Heidegger. Iată de ce mai ales heideggerienii încearcă să-i scoată ochii lui Derrida.

•

Cea mai problematică „umbră" heideggeriană din *Ființă și Timp* nu este alta decât conceptul de „sine". Continuă să facă apel la el (asemenea lui Narcis către apa curgătoare) chiar și după ce fermecătoarea analiză asupra temporalității a lăsat acest concept zdrențuit. Nu reușește să recunoască că apelurile, toate la sine (*das Selbst*), și la proprietate (*Eigentlichkeit*) sunt bântuite de fantoma cartezian-augustiniană – de *cogito*. Freud amintește de ideea eternei reîntoarceri a aceluiași în contextul fisiunii sau scindării neîntrerupte a imagoului tatălui și a egoului. Asta ar implica eterna reîntoarcere la care Pierre Klossowski se gândește în *„Le cercle*

---

[18] Jacques Derrida, *Mémoirs d'aveugle: L'autoportrait et autres ruines* (Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1990). În *Der Sandmann* a lui Hoffmann vezi p. 65–66, n.59. Tradusă de Michael Naas și Pascale-Anne-Brault ca *Memoriile Orbului* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 62–63, n.59.

[19] Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question* (Paris, Galilée, *1987)*, p. 11; tradusă de Geoffrey Bennington și Rachel Bowlby ca *Despre Spirit: Heidegger și Dilema* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 1.

vicieux", sinele anucleat şi respins de sine însuşi, multiplele euri din cercul nesfârşit al anamnezei sau amneziei.[20]

Fig. 7.7

[20] Vezi Pierre Klossovski, *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris: Mercure de France, 1969). L-am comentat pe Klossovski în cartea mea *Despre Memorie, Amintire şi Scriere: la Limită* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), capitolul 7, şi în cartea mea *Molipsitorul Nietzsche* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), capitolul 112.

•

Şi cum am putea sfârşi întorcându-ne la actul sexual, şi în special la sexul feminin ca situare? Am putea sfârşi în acea verosimilă confuzie a sa, de primă „casă" a bărbatului, dar şi în confuzia cu *învelişul* lui? Într-un fel sexul feminin ar trebui să servească ca un înveliş pentru sexul masculin, pentru bărbatul însuşi, care nu are acces la această altă dimensiune. Dimensiunea actului sexual? Cea a accesibilităţii sale, a simplităţii sale, a comuniunii dincolo de tegumente. (Irigaray, E,50)

Amintesc de anxietatea lui Heidegger şi a lui Augustin în faţa a *concupiscentia oculorum*, şi de dorinţa lui Augustin de a fi castrat în numele Împărăţiei Cerurilor – nevoia sa de a adopta o poziţie feminină în faţa tatălui ceresc. Ar fi vorba de anxietatea, nu de a-şi pierde ochii, ci de a-i păstra: groaza copleşitoare în faţa tentaţiilor vizibilului, seductiva *Anblick* a Olimpiei, privirea sa, chipul sau vederea ei care este chiar vederea ei, - încă o data amintim, ochii săi sunt proprii ochi ai lui Nathanael – în perspectiva dublului. Bannadonna, spune Melville. Narcis, spune Freud; abscisus, spune Augustin – pentru a fi în numele tatălui. Dorinţă a Marelui Întuneric a anusului solar. Ochii sângeroşi ai Olimpiei, smulşi de Coppola sunt ochii *văzători* ai lui Nathanael, ţinând de *Perspektiv*. Atracţia lui Heidegger pentru clarificare este depăşită de atracţia sa către tăinuire, către mister, *das Geheimnis*, unde *Heim* şi *Ge-heim* este întotdeauna *un-heimlich*. Acest lucru îl aşează prea aproape de Freud ca să-l aline: stilul gândirii heideggeriene ar fi nu olimpian, ci de tipul Olimpiei.

•

Ea dă forma sexului bărbătesc şi îl sculpteaza dinăuntru. Ea devine continuatoarea, şi locul activ al actului sexual. .. Nu e ea oare imaginată ca fiind pasivă numai pentru că bărbatul se teme de pierderea supremaţiei în actul sexual? De unde violenţa pe care o are câteodată? (Irigary, E, 49)

Corpul matern este şi el un loc al nonfamiliarului straniu. Este prilejul fanteziilor vieţii uterine, mai exact: fascinaţia exercitată de existenţa intrauterină – de pildă Descartes o discută în corespondenţa sa din 1648 cu Arnauld. Descartes spune că copilul nou născut, care nu-şi va mai aminti nimic din viaţa sa în uterul matern, trebuie cu toate acestea să gândească *permanent*, să se adune şi să se gândească pe *sine* ca existând, ca şi când spiritele animalice din sângele ei traversează prin arterele şi nervii lui. Nu e de mirare că înţărcatul reprezintă o experienţă ideativ provocativă. În acelaşi timp, conform cu Freud, sexualitatea feminină reprezintă nonfamiliarul straniu – cel puţin pentru „barbaţii nevrotici" – astfel că vederea locului dragostei, fiind atât peştera lui Dido cât şi capul Meduzei, inspiră atât dor de casă cât şi groază.

•

În dragoste, ar fi potrivit pentru părţile întregului – uniunea dintre un bărbat şi o femeie – să se înfăşoare reciproc, mai degrabă decât să distrugă învelişul celuilalt. (Irigaray, E, 58)

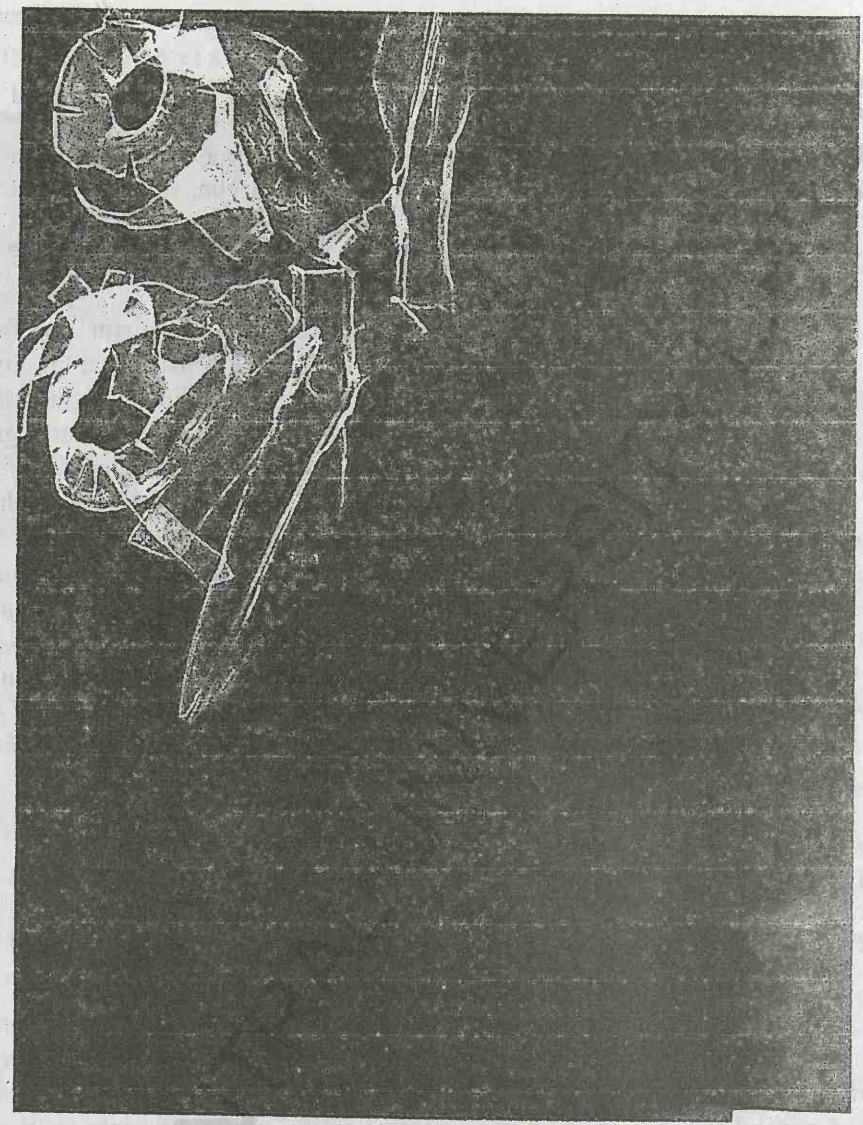


Fig. 7.8.

Ar fi posibil să gândim împreună ochiul scobit sau gura avidă a individului bărbat şi buzele femeii? Nu de dragul infuziei vrăjitoarei şi a poţiunii vrăjitorului din mama falică şi tatăl vaginal, cât de dragul diferenţierii fără razboi? Fără războ sau chiar litigiu, care este modul contemporan de a face dragoste? Ar fi posibil să gândim gura şi buzele împreună ca învelişuri învelindu-se?

•

Ceea ce Freud numeşte *Kinderangst* al pierderii ochilor este de fapt proiecţia unei anxietăţi parentale, paternă/maternă, teroarea oricărui adult care veghează

asupra copilului mic ce mânuieşte prima sa pereche de foarfeci, neatent la faţă şi ochi. *Kastrationsangst* este trăită şi de mamă şi de tată, amândoi prin teroarea că propriul copil şi-ar putea pierde ochii. Mărturie pentru dragostea pe care Freud o vede zădărnicită de Coppelius, este dragostea copilului pentru tatăl ucis. Anxietatea copilului este dublă: întâi de toate că tatăl violent îi va arunca nisip în ochi, va continua să spună nu în numele tatălui; apoi, ca tatăl cel blând va muri neaflând vreodată despre da-ul pe care copilul i-l dă. Îmbrăţişarea pe care copilul o dă tatălui, tată uneori violent, uneori blând, este poate atât o concesie la ura de nestăvilit cât şi o recunoaştere a iubirii arzătoare. Hegel şi Aristotel spun că este cu totul evident că părinţii îşi iubesc copiii mai mult decât îi iubesc copiii pe ei. Nu este chiar aşa. Nu mai mult. Poate că nici măcar diferit. Tot la fel de mult se tem copiii pentru părinţii lor neândemânatici. Se ştie că copii de 3 ani au spus „E în regula Tati, eşti doar nervos". Nietzsche îi spune într-o scrisoare Malwidei von Meysenbug (datată în mai 13, 1877) că taţii sunt întotdeauna un pic stângaci. S-ar putea să fi adăugat că acest lucru nu se schimbă nici măcar după ce ei au devenit fantome.

•

Ochiul scos din orbita (*coppo)* capului şi a membrului masculin: cu mai mult de un secol înainte de Bataille, cu fantasma ochiului pineal, Novalis a văzut umbra în ochiul său nevăzator şi în gura vărsând. Dacă Heidegger, gânditorul senzualităţii vizuale şi transparente, a văzut vreodată asta, nu a spus-o niciodată. Din cauza ideii de fiinţare şi procreere se înalţă dincolo de întregul fiinţărilor, îi scapă, aşa cum a arătat Sarte, hăurile din fiinţe. Totuşi nimicul, nici-un-lucru-ul celor primite prin acordare este tot ceea ce Heidegger şi-a dorit vreodată. Prin urmare polemici distruse împotriva psihanalizei. De aici naivitatea lui Heidegger olimpian conferindu-le înţelepciune analiştilor la Zollikon[21].

•

Dacă dublul, umbra, fantoma este la origine daimonul, geniul tutelar sau sufletul – ca garant al imortalităţii – ea sau el sau animalul, lucrul, devin repede heralzi ai morţii, ca în *Dead Again* a lui Kenneth Branagh. Acesta este nonfamiliarul istoric al anxietăţii, pe care Freud îl găseşte în lucrarea târzie a lui Heine, *Die Götter im Exil.* Heidegger are nevoie de această idee şi de acest poet pentru întâlnirea cu Hölderlin, gânditorul mortalităţii tuturor zeilor; are nevoie de Heine, ca şi de Nietzsche cu ideea „ultimului Dumnezeu" care tocmai a trecut pe la cei viitori.[22]

---

[21] Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche –Briefe*, ed. Medard Boss (Frankfurt a.M.: Vittoriio Klostermann, 1987).

[22] Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, vol. 65 (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1989). Pentru textul de Heinrich Heine, vezi *Sämtliche Verke*, ed. Jost Perfahl Munich: Winkler Verlag n.d) 2:707–28; vezi de asemenea „Die Göttin Diana", 2: 729–39.

Fig. 7.9.

•

Există ceva în mod particular neobişnuit legat de prima parte şi partea finală din *Das Unheimliche* a lui Freud. Lui Freud i-ar plăcea foarte mult să distingă între „experienţa trăită" şi „citit", între viaţă şi litere. Heidegger triumfător: fără a cunoaşte într-adevăr textul freudian, el a susţinut tot timpul că Freud a încurcat în *Erlebnis* terciul experienţei trăite pe care filosofia vieţii o serveşte pentru a-şi dovedi sieşi că nu este muribundă. În conformitate cu Heidegger „experienţă trăită"

este chiar moartea gândului, masca funerară a metafizicii. Ceea ce este ciudat la demersul lui Freud este că toate sursele sale pentru stranietate sunt literare; chiar şi atunci când pretinde că este autobiografic, experienţele „trăite" sunt de fapt magnific descrise şi frumoase piese artizanale de scriere – fără să conteze cât de greoaie este lucrarea ca întreg. Freud triumfător: fără a cunoaşte vreodată textul heideggerian, Freud simte inevitabila întoarcere la poezie – şi chiar la literatură – solicitat de toată gândirea.

•

În poveste, scrie Freud, în mod virtual totul e neobişnuit, aşa că nimic nu este experimentat *ca* ciudat. Este ca şi când aşteptarea dornică a necredinţei invocă şi linişteşte totodată stranietatea, ambele stimulând şi neutralizând nanfamiliarul în acelaşi timp. Freud trebuie să rezolve paradoxul „că multe în literatură [*Dichtung*] n-ar fi *unheimlich* cât s-ar produce în viaţa reala, şi că de asemenea posibilităţile din literatură abundă în obţinerea efectelor *unheimlich*, care nu se întâmplă în viaţa reală." (StA, 4:271-72). Viaţa şi literele se angajează într-un fel de dans pe ring al indeterminarii, familiar-ciudat. Totuşi amuleta literaturii serveşte mai puţin împotriva fantomelor conţinuturilor refulate din copilarie – conţinuturi îndelung familiare nouă, totuşi închise odinioară în inconştient, *altvertrautes Verdrängtes* – cât serveşte împotriva atavismelor colective ale umanităţii timpurii. Astfel că nonfamiliarul straniu se întoarce din viaţa literelor în orice viaţă, chiar şi în cea mai placidă dintre existenţele nonfilosofice şi înguste.

•

Este nonfamiliar în altul; este acasă în mine.

Freud are în vedere 3 frici ale copilăriei, anxietăţi care reuşesc întotdeauna să producă efecte de stranietate şi nonfamiliar şi care atacă atât viaţa cât şi literele:

Tăcerea / Liniştea

„Suflarea/Respiraţia modulantă, şovăielnică, flegmatică pe care nici un vânt nu a risipit-o
încă.."
„... rareori m-am simţiti atât de indiscutabil acasă."

Singurătatea

„Mirosul fricii în copiii care merg la şcoală..."
„... aici te simţi de neatins."

Întunericul

„O spărtură neagră s-a smuls nepăsătoare din zid..."
„... emană atâta onestitate!"

BCU IAŞI/CENTRUL UNIVERSITAR

BIBLIOGRAFIE

CĂRȚI

Contagion: Sexualitate, boli, și moarte în idealismul și romantismul german. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Archeticture: Extazele spațiului, timpului, și ale trupului uman. Albany: State University of New York Press, 1997.

Alături de Donald L. Bates, *Bunul european: Opera lui Nietzsche în cuvânt și imagine.* Chicago: University of Chicago Press, 1997, și München: Knesebeck Verlag, 2000.

Nietzsche contaminatorul. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Voci lunare: Despre tragedie, poezie, ficțiune, și idee. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Despre memorie, reminiscență, și scris: La limită. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Postponements: Femeia, senzualitatea, și moartea la Nietzsche. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

FICȚIUNE

Arta recalcitrantă: Scirsorile Diotimei către Hölderlin și alți corespondenți. Albany: State University of New York Press, 2000.

Fiul spiritului: O nuvelă. Albany: State University of New York Press, 1997.

Nietzsche: O nuvelă. Albany: State University of New York Press, 1996.

CAPITOLE ÎN VOLUME EDITATE ȘI ARTICOLE

„O maladie a Chains: Husserl și Derrida despre originile geometriei și o notă la *Arhitectura viitorului*", în *A.D. Design arhitectural.* London, 1997.

„Despre spirit și Daimon: *De l'esprit* a lui Jaques Derrida. În *Etică și pericol: curente în gândirea continentală,* ed. Charles E. Scott și Arleen B. Dallery. Albany: State University of New York Press, 1992.

„Orice minune se află în furtuna ce suflă din paradis." *Cardozo Law Review* 13.4 (1991).

„Ruşinea Lucindei: Hegel, femeia senzuală, și legea." În *Hegel și teoria legală,* ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, și David Gray Carlson. New York: Routledge, 1991.

„Am făcut-o la limită.. : o scrisoare către Daniél Libeskind la muzeul Jewish din Berlin." *Assemblage: un jurnal critic de arhitectură și design* 12 (1990).

„Criza rațiunii în secolul XIX: tratatul despre libertatea umană a lui Schelling (1809)." În *Colegiul fenomenologic: primii zece ani,* ed. John Sallis, Giuseppina Moneta, și Jaques Taminiaux. The Hague: Martinus Nijhoff, 1989.

„Cenuşă, cenuşă, cu toții cădem..." În *Dialog și deconstrucție: întâlnirea Gadamer-Derrida,* ed. Diane P. Michelfelder și Richard E. Palmer. Albany: State University of New York Press, 1989.

„Cunoaştere înseamnă memorie: Instrucția și simpozionul lui Diotima 207c-208b." În *Poststructuralismul clasic,* ed. Andrew Benjamin. London: Routledge, 1988.

„Paradoxele pinealului: de la Descartes la Georges Bataille." În *Filosofie franceză contemporană: dezbateri ale institutului de filosofie Royal,* ed. A. Phillips Griffiths. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

„Programul cel mai vechi către un sistem în idealismul german." *Owl of Minerva* 17.1 (1985).
„Fenomenologia memoriei de la Husserl la Merleau-Ponty." *Cercetare filosofică şi fenomenologică* 42.4 (1982).
„Sesiuni de lucru cu Martin Heidegger." *Filosofia azi* 26.2 (1982).
„Rezultate". *Monist* 44.4 (1981).
„Un zâmbet şi un sens al tragediei: Scrisori de la j. Glenn Gray." *Filosofia azi* 25.2 (1981).
„Memoria ca maladie şi terapie la Freud şi Hegel." *Jurnalul de psihologie fenomenologică* 22.1 (1981).
„Hegel Heidegger Heraclit." În *Fragmente heraclitiene*, ed. John Sallis şi Kenneth Maly. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1980.
„Fenomenologia memoriei: Câteva implicaţii pentru educaţie." În *Fenomenologie şi educaţie*, ed. Bernard Curtis şi Wolfe Mays. London: Methuen, 1978.
„Părţi feminine în *Timaios*." *Arion: Un jurnal al umanităţii şi al clasicilor* 2.3 (1975).
„Merleau-Ponty despre eros şi logos." *Omul şi lumea* 7.1 (1974).
„Corpul lui Socrate". *Southern Journal of Philosophy* 10.4 (1972).
„Către o ontologie a jocului: noţiunea de joc a lui Eugen Fink." *Cercetare în fenomenologie* 2 (1972).

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

POSTMODERNISM AMERICAN CONTINENTAL – POLIMORFISM ŞI SITUARE ÎN DECONSTRUCTIVISM

HENRIETA ANIŞOARA ŞERBAN

"Praxisul care lasă lucrurile (ca) un câmp deschis
nu poate acţiona decât în mod polimorf..."
Reiner Schürmann

Abstract. The study identifies the main perceptions over the so-called „continental philosophy" amongst the contemporary American philosophers. This philosophical conception implies the impossible transparency and clarity of language, the aim of capturing the scientific truth as historically contingent and questionable, as it is as well implied in the attempt of capturing any other logical truth related either to the human existence or to its finality. Thus, continental philosophy is characterized by the conscience of the historicism intrinsic to all its approaches.

The multiplicity and profoundity of American continental philosophy, although difficult to surprise and to structure, may be portrayed though, by turning towards the modern concepts and ideas provided mainly by analytical philosophy, pragmatism, existentialism and phenomenology revisited with a postmodern take by a few of the most important Professors of philosophy of nowadays USA, most of them recommended as such by John Sallis: Joseph J. Kockelmans, David M. Levin, Thomas R. Flynn, David Farrell Krell, Patrick A. Heelan, Robert Bernasconi, Edward S. Casey, Bernard Flynn, Douglas Kellner, Debra Bergoffen, David M. Rasmussen, William J. Richardson, Calvin O. Schrag, Joan Stambaugh, Edith Wyschogrod.

O arie fascinantă de experienţe intelectuale este constituită prin direcţiile de reflecţie abordate de către filosofii americani postmoderni, ce pot fi caracterizaţi drept continuatori contemporani ai filosofiei continentale şi, din această perspectivă, filosofi americani continentali. După William McNeill şi Karen S. Feldman, termenul de „filosofie continentală" corespunde unui domeniu filosofic specific şi este folosit mai ales în Marea Britanie şi în America de Nord.[1] Noţiunea îşi datorează circulaţia traducerilor operelor filosofilor europeni moderni, în special francezi şi germani, aparent neclasificaţi atât din punct de vedere doctrinal, cât mai degrabă din punct de vedere geografic[2]. Se poate totuşi să discernem aspectul mai „serios" din punct de vedere filosofic, conform căruia „producţia" filosofică kantiană şi idealistă, kantiană şi franceză la modul foarte larg, reprezintă un nucleu al filosofiei continentale, un mod de a filosofa prin dialog şi prin punerea la

[1] William McNeill şi Karen S. Feldman, „Introducere", în *Continental Philosophy*, William McNeill, Karen S. Feldman (eds.), Massachusetts, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, p. 1–3.

[2] Din perspectiva britanicilor „continentul" fiind Europa, mai puţin insulele britanice, filosofia practicată pe acest teritoriu părea convenabil să fie desemnată ca fiind „continentală".

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

îndoială a adevărurilor eterne, tendința filosofiei continentale fiind heterogenă și divergentă în raport cu filosofia analitică anglo-americană. Ambiguități și complexități apar desigur, spre exemplu, dat fiind că școala analitică acordă consecvent o atenție respectuasă gândirii lui Kant, care pe de altă parte poate fi considerată centrală filosofiei continentale, chiar dacă și sub auspicii critice. Spre deosebire de filonul filosofiei analitice, filosofia continentală – orice divergențe ar menține în raport cu filosofia lui Hegel – împărtășește totuși perspectiva hegeliană a *logosului* (a rațiunii, raționalității, gândirii) constituit într-o manieră istorică și împărtășind aceeași modalitate de ființare ca și ființa umană, în sensul că nu se poate bucura de adevăruri sau certitudini eterne garantate. În consecință, percepția filosofiei continentale implică și imposibilitatea transparenței și a clarității limbajului, dorința de a captura adevărul științific fiind contingentă istoric și îndoielnică, ca și cea de capturare a oricărui adevăr logic legat de existența umană sau de finalitatea acesteia. Filosofia continentală este marcată de conștiența istoricismului intrinsec demersurilor sale.

Multiplicitatea și profunzimea filosofiei continentale americane, deși dificile de surprins și mai ales de structurat, pot fi conturate apelând la ideile unor mari repere ale domeniului, ca cele sugerate de către John Sallis: Joseph J. Kockelmans, David M. Levin, Thomas R. Flynn, David Farrell Krell, Patrick A. Heelan, Robert Bernasconi, John D. Caputo, Edward S. Casey, Bernard Flynn, Douglas Kellner, Debra Bergoffen, David M. Rasmussen, William J. Richardson, Calvin O. Schrag, Charles E. Scott, Hugh J. Silverman, Joan Stambaugh, Wilhelm S. Wurzer, Edith Wyschogrod.[3]

Perspectiva pe care o aduce Joseph J. Kockelmans[4] asupra filosofiei este epistemologică. El refuză relaționările, interferențele, sau suprapunerile filosofiei cu religia, dar și cu știința, în sensurile moderne ale acestor noțiuni, pentru a „coborî" filosofia din sferele academice înspre și întru cele ale ființărilor diverse. Filosofia este astfel o activitate cu care este datoare orice ființă umană ce dorește să înțeleagă „adevărata semnificație" a experiențelor de viață trăite, fie acestea mitice, religioase, socio-politice, artistice, științificce, tehnologice sau ținând de domeniul moral. Ca urmare, filosofia nu mai este un demers strict academic, ci unul pragmatic, într-un sens mai larg. Lumea în care sosește fiecare ființă există deja dinainte de a putea avea chiar și o primă tentativă de a contribui cu ceva la aceasta. Lumea este deja constituită din experiențe de diverse naturi la care se adaugă mereu altele. În sensul hegelian, pentru Joseph J. Kockelmans, experiența este ceea ce face pe cineva să fie experimentat/ă, cu precizarea că este și ceva mereu nou, irepetabil, recuperator, în sensul că, noi sensuri sunt mereu recuperate pentru a funcționa ca niște corecții în raport cu pozițiile susținute anterior de ființa trăitoare. În acest sens, aspectul recuperatoriu este și un aspect de negativitate, de neînțelegere, un aspect dialectic. Pe de altă parte, experiențele sunt ca în

[3] John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

[4] Joseph J. Kockelmans este matematician și filosof, profesor emerit de filosofie la Pennsylvania State University.

fenomenologia hermeneutică, ceva transmis prin tradiție, ceva pornind de la care ne construim sensul vieții și prin care ne eliberăm, manifestându-ne ca individualități.

Joseph J. Kockelmans se referă la lucrarea sa intitulată *Ideas for a Hermeneutic Ontology of the Natural Sciences* (1993) pentru a-și sublinia preocuparea pentru subiecte filosofice ținând de științele sociale și istorice, interesul pentru aspecte logice și metodologice în investigațiile din aceste domenii, locul central rămânând al chestiunilor ontologice, în special „semnificația" și „adevărul". În cercetările sale autorul a urmărit cu consecvență ce se întâmplă în procesele de tematizare, obiectivare, formalizare, abstractizare, reducție. Ca și Descartes odinioară, Kockelmans pune astăzi la îndoială prin lucrările sale ceea ce este deja știut. Prin demersul său epistemologic cu mare relvanță și pentru filosofia minții, el se întreabă ce înseamnă de fapt afirmațiile științifice și în ce sens putem să le considerăm adevărate.

Încărcătura filosofică a ființării, povara imperativului de a filosofa purtat de ființa muritoare întrupată, apar și în fenomenologia experienței morale, care este caracteristică pentru gândirea lui David Michael Levin[5]. Gândirea autorului este călăuzită atât de metodologia heideggeriană, din *Being and Time*, cât și de lucrările lui Merleau-Ponty. Demersul său pornește de la acest respect filosofic pentru întrupare, văzută ca sistem complex de abilități fizice cu potențial intelectual și spiritual. Actualizarea acestor capacități nu este considerată ca fiind determinată atât de natură, cât de cultură, în speță de acțiunea corelată a individului și a societății, cărora la revine și responsabilitatea pentru realizarea deplină a acestor capacități. A auzi și a vedea, spre exemplu, sunt înnobilate de perspectiva sa, prin care abilitățile acestea devin oportunități pentru schimbarea (emancipatoare) socială și culturală. A auzi și a vedea sunt capacități de relaționare cu lumea, care fac posibil răspunsul nostru pentru lume și de aceea fac inerente atât responsabilitatea, cât și responsabilizarea ființelor umane. Capacitatea de a răspunde este primordială în raport cu orice act de voință și cu orice (fel de a concepe) libertatea și este latentă, începutul oricărei responsabilități.

Demersul lui Levin se îndreaptă și spre auzul și văzul filosofului, sau mai ales spre evaluarea implicațiilor morale ale abilităților filosofului. Ca filosof datoria acestuia este de conștientizare discursivă a ceea ce este văzut și auzit de către sine, dar și de către ceilalți filosofi și a ceea ce este ignorat de către toți aceștia. Interesul nedisimulat manifestat de către Levin pentru „marele proiect istoric al Iluminismului" se bazează tocmai pe sentimentul responsabilității față de sine și lume. Întrebarea foucaultiană privind cerințele societății și ale culturii de la individ este acompaniată astfel de o întrebare leviniană despre ceea ce ar fi necesar să ceară individul de la societate și cultură, ca acestea să fie favorabile („enabling", acesta este termenul asupra căruia ar insista Levin) unei împliniri responsabile a ființei muritoare. De aici și interesul său ("continental") pentru dialectica lui Benjamin și Adorno privind capacitățile de a vedea și a auzi, pentru proiectul de

[5] David Michael Levin este profesor de filosofie la Northwestern University.

transformare radicală a sensibilității noastre raționale, pentru o anume rațională tate întrupată (*embodied*) ca la Habermas. Întrebarea sa este cuprinsă într-un set complex de interogații :„ Cum ar fi dacă raționalitatea comunicativă ar fi întrupată în percepția noastră, în văzul și auzul nostru, în gesturi, în saltul progresului, în ceea ce suportăm? (...) Care este legătura dintre ontologia aceasta generată de vedere/viziune și etica, moralitatea și politica prin care am trăit? Care este conexiunea dintre voința de putere ce ne guvernează tehnologia și *caracterul* predominant al viziunii/vederii noastre? În ce măsură este viziunea caracteristică ce a predominat în viziunea (filosofică asupra) timpurilor moderne, complice și responsabilă pentru cruzimea și violența, suferința și nefericirea pe care le putem vedea în lume? În ce măsură lucrurile teribile pe care le vedem în lumea din jurul nostru se manifestă și se reflectă în caracterul modalității favorite de a vedea și de a privi? În ce măsură modalitățile de a vedea și de a privi se *reproduc* și astfel reproduc și relele pe care unii dintre noi le putem vedea? În ce măsură privirea filosofului nu se *reflectă* doar în condiția umană, ci și se reflectă imediat în, și prin aceasta și *repreoduce* chiar ea, forma istorică predominantă a condiției umane?"[6]

Ca urmare, odată cu Levin se poate vorbi despre un caracter dual al privirii, acela de provocare și oportunitate. Filosoful înțelege „rădăcina" privirii ca plângere și vulnerabilitate, deoarece este o deschidere spre alteritatea radicală, ce poate presupune o normativitate anarhică, dar care trebuie să fie măsura pentru angajamentul nostru în lume. De aceea, hermeneutica sa nu este doar interpretare de texte înțelese ca discursuri culturale, ci investigarea structurii fenomenologice a percepției, evitând violența inerentă logicii identității ce dictează adesea mult prea ușor condițiile percepției și ale praxisului gesturilor. Așadar, după Levin, demersul fenomenologic duce demersul sociologic un pas înainte, prin recunoașterea experiențelor trăite și respectul pentru acestea ca potențial latent de afirmare și dezvoltarea unei vieți pline de semnificație, o viață ce „întrupează rațiunea", stând în mod poetic între cer și pământ, în același timp sprijinită de resursele acestea poetice pentru interacțiuni mai potrivite cu celelalte ființe umane, ca ființe umane.

Absolvent al „școlii suspiciunii" – după cum denumea P. Ricoeur tripletul Marx, Nietzsche și Freud – David Farrell Krell[7] consideră creatoare suspiciunile cu privire la filosofie. Interesul său filosofic gravitează în jurul ideilor lui Nietzsche și Heidegger, prin studii și cărți, cum ar fi *Intimations of Mortality: Time Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being* (1986), *Postponements: Woman, Sensuality and Death in Nietzsche* (1986) și *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy* (1992). Deși demersurile sale rămân în larga zonă a filosofiei continentale, poziția sa cu privire la filosofia contemporană americană este extrem de critică. Autorul împrumută de la Lacan formula *orphéons salutistes*, pe care o aplică și pentru eforturile de investigare a raporturilor eticii cu politica, și își continuă criticismul caustic, într-un demers sofisticat, marcat de un citat edificator

[6] David Michael Levin, „ Understanding. Learning to Stand on the Earth and Stand under the Sky", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 109.

[7] David Farrell Krell este profesor de filosofie și director al Humanities Center la DePaul University.

din Heidegger, care la rândul său privea ironic adunările ştiinţifice care fac mândria domeniului, explicând că ignorându-şi neajutorarea, filosofii continuă să spere că din suma neînţelegerilor lor va izbucni, până la urmă, un fel de înţelegere/cunoaştere.

Thomas R. Flynn[8] încearcă să explice această întoarcere spre filosofia continentală pentru inspiraţie şi călăuzire, a profesorilor de filosofie americani.[9] El consideră că a conştientiza acest aspect de relativă filiaţie este deja onorant, un pas înspre etica intelectualului după Foucault, de a încerca să gândeşti altfel decât înainte, de a încerca să te desprinzi de sine, sau la exterm, ca la Sartre, să „gândeşti împotriva ta însuţi". Autorul afirmă că modernitatea a susţinut din ce în ce mai mult o „filosofie a concretului", care a promovat, în consecinţă, în mod treptat, fenomenologia existenţialistă, ontologia fenomenologică şi hermeneutica, teren propice pentru răspândirea atât a filosofiei continentale, cât şi a „polifoniei intelectuale" din postmodernism. Ca mulţi alţi filosofi continentali americani, el însuşi a avut un traseu intelectual orientat spre umanism în general, dinspre existenţialism spre postmodernism, cu un interes reînnoit pentru direcţia şi sensul existenţei istorice şi personale. Proiectul său curent constă din redactarea a două volume de studii sub titlul comun „Sartre, Foucault and Historical Reason". Autorul explică: „Am reconstruit o teorie existenţialistă a istoriei, pe baza întregului corpus de lucrări sartriene, dar mai ales în baza majorităţii operelor sale postume, în primul volum, pentru a realiza contrastul cu modul foucaultian de „cartografiere" a istoriei în termeni poststructuralişti, în volumul al doilea."[10] Pasiunea sa pentru concreteţea filosofică l-a determinat să încerce o reflecţie unică de împletire a istoricismului cu eticul. În compararea, contrapunerea perspectivei filosofice sartriene cu cea foucaultiană, domeniul eticii este factorul mediator, un fel de *tertium comparationis*. Ca urmare, T.R. Flynn conchide: „În măsura în care termenul de „istorie" este prescriptiv şi nu descriptiv, conceptul de „responsabilitate" este relevant pentru ambele părţi ale ecuaţiei".[11] Totodată, responsabilitatea aceasta este şi un tip de respect pentru „singularităţile" despre care vorbea Lyotard. Căci, arată Flynn, gândirea postmodernă nu mai conectează indivizii în mod algoritmic prin constituirea de subiecţi, ca cea modernă, ci favorizează o ordine mai subtilă a ceea ce este aleator, prin unitatea multiplicităţii şi nu în ultimul rând, prin *differance*.

Dialogul (recent) dintre filosofia postmodernă continentală şi filosofia (post)analitică apare cu claritate în lucrările continentale despre situare, localizare, contextualizare, spre exemplu, în gândirea şi scrierile lui Patrick A Heelan.[12] Teza sa principală este faptul că filosofia se intersectează întotdeauna în mod fericit cu

---

[8] Thomas R. Flynn este profesor de filosofie la Emory University, cu titlul onorific „profesor de filosofie Samuel Candler Dobbs".

[9] John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 55–63.

[10] *Ibidem*, p. 59.

[11] *Idem*.

[12] Patrick A. Heelan este profesor de filosofie la Georgetown University. Vezi şi Patrick A. Heelan, „Hermeneutica şi ştiinţele naturii", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 65–73.

ştiinţele naturii şi că se poate decela chiar o preferinţă culturală pentru *Naturwissenschaften* în raport cu *Geisteswissenschaften*. Astfel, o filosofie hermeneutică ar trebui să se preocupe de funcţionarea teoriei în cadrul filosofiei astfel încât să-i împlinească atât fundamentele filosofice proprii, cât şi cerinţele ştiinţifice. Gânditor cu formaţie de fizician, în activitatea sa ştiinţifică a ajuns să se lupte cu o chestiune comună filosofiei analitice şi continentale: cum să înţelegem mediaţiile ce ne ajută să transformăm experienţa de viaţă în lume, într-o teorie şi teoria în cunoaştere. Această preocupare l-a acaparat până-ntr-acolo încât a schimbat practicarea fizicii pe profesiunea de filosof. Lucrările pe care autorul însuşi le consideră importante sunt: *Quantum Mechanics and Objectivity* (1965) şi *Space Perception and the Philosophy of Science* (1983/1988). P. A. Heelan a abordat următoarele teme mari de cercetare filosofică epistemologică: intenţionalitatea cercetării teoretice cuantice, statutul epistemologic al măsurătorilor şi al datelor de laborator ca încărcate de praxis mai degrabă decât de teorie, problematica percepţiei şi a subiectului cunoscător întrupat, geometria spaţiului vizual, probleme ale religiei personaliste teiste create de o interpretare prea teoretică a ştiinţei şi a întregii cunoaşteri. În economia lucrărilor sale procesul de măsurare are un aport epistemologic substanţial. Astfel, procesul de măsurare schimbă atât cunoscătorul, cât şi ceea ce este de cunoscut, are un caracter intenţional şi are menirea de a pregăti prezentarea obiectului cunoaşterii să apară ca obiect cultural, încadrabil într-o cultură anume, în general sau strict într-o comunitatea ştiinţifică particularizată istoric. Conceptele cu care autorul operează în mod curent sunt: logică cuantică, măsurare, localizare şi cauzalitate. Autorul identifică în cuantică logica acesteia, care constă în a studia deviaţiile funcţionalităţii adevărului, ce caracterizează secvenţele experimentale din teoria cuantică, asimilate unor propoziţii logice. El arată că este necesară introducerea fie a unor valori intermediare între cele logice clasice, 0 şi 1, fie a unei valori de adevăr suplimentare faţă de cele de „adevărat" şi „fals", spre exemplu cea de „indeterminare", ceea ce echivalează cu a spune că situaţia nu este funcţională din punctul de vedere al determinării adevărului. Prin implementarea unei situaţii de măsurare, se realizează şi un context local, contextuallitatea permiţând şi funcţionalitatea adevărului. Poziţia autorului contravine atât nominalismului empiriştilor logici, cât şi obiectivismului inerent interpretării universaliste a cuanticii mecanice. Heelan explică prin demersul său şi limitele ştiinţei ca inspiraţie pentru spiritualitate: „Articularea noţiunii de contextualitate solicită instrumente şi tehnici sofisticate, care emană în mod natural din abordarea cunoaşterii în filosofia continentală, folosind, spre exemplu, noţiuni cum ar fi cele de intenţionalitate, fenomenologie, constituţie (structură – n.m.), istorie, întrupare (*embodiment*, în text) şi hermeneutică. Asemenea instrumente filosofice pur şi simplu nu sunt la dispoziţia ştiinţelor sociale obiectiviste sau a filosofiei analitice (raţionaliste sau empirice). Folosirea instrumentelor furnizate de filosofia continentală dezleagă pentru mine unele dintre „misterele" teoriei cuantice şi mi-a deschis un domeniu de investigaţie pe care sper că şi alţii vor fi în stare să-l pătrundă şi să şi-l aproprieze în timp util."[13]

[13] Patrick A. Heelan, „Hermeneutica şi ştiinţele naturii", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 68.

După Douglas Kellner[14] este de remarcat că deşi în anii '68 filosofia continentală însemna mai ales fenomenologie şi existenţialism, mulţi filosofi americani continentali ar fi pe nedrept evaluaţi ca victime ale unei mode intelectuale. Preocuparea sa capitală a fost Şcoala de la Frankfurt, care îi furniza un context filosofic inedit pentru scrierea dizertaţiei sale „Heidegger's Concept of Authenticity" din 1969. Ideea sa nu era de a alege între filosofia contemporană franceză şi cea germană, ci de a-şi oferi ocazia elaborării unor noi sinteze filosofice. Două burse de studii, una la Tübingen (1969-1971) şi alta la Paris (1971-1972) i-au furnizat capitalul cultural necesar nu doar pentru aprofundarea Teoriei Critice, ci şi pentru a valorifica deschiderile postmoderniste ale gândirii franceze contemporane. Lucrările sale diverse din punct de vedere tematic, de la, spre exemplu, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (1984), la *Postmodernism /Jameson / Critique* (1989), sau *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (1989), ori *Media Culture: Cultural Studies, Identity and politics Between the Modern and the Postmodern* (1995) şi *The Postmodern Turn* (1997, editată împreună cu Steven Best) arată faptul că pentru autor filosofia continentală oferă „armele critice" adecvate pentru analizarea unor probleme şi aspecte concrete. Kellner susţine o filosofie continentală ca „un organism de gândire vie", care se auto-recomandă prin trăsăturile sale principale – filosofia continentală este critică şi dialogală. De aceea el susţine şi dialogul dintre filosofia analitică şi cea continentală, pronunţându-se împotriva diviziunii filosofiei anglo-americane în perspective continentale *versus* perspective analitice. După cum arată chiar autorul: „Filosofia este, în optica mea, deopotrivă analiză şi sinteză, deconstrucţie şi reconstrucţie. În consecinţă, apăr perspectivele pluraliste care se bazează pe lucrările cele mai bune ale tuturor tradiţiilor. (...) Ar trebui să vedem filosofia continentală ca pe o tradiţie importantă ale cărei idei pot fi regândite, reconstruite şi dezvoltate în modalităţi noi, în situaţia noastră istorică unică. (...) Pe frontul filosofic, s-a petrecut o reapropriere a lui Dewey şi a pragmatismului, a altor curente de filosofie americană, precum şi o mutaţie înspre domenii ca filosofia tehnologiei, filosofia mediului înconjurător, feminism, filosofie afro-americană, filosofie latină, filosofie mass media şi filosofia culturii şi a comunicării electronice."[15]

Într-adevăr, un aspect caracteristic filosofiei (americane) continentale (postmoderne) este dimensiunea sa interdisciplinară crescândă, aceasta abordând probleme de literatură, sociologie, ştiinţe politice, psihologie, lingvistică sau studii feministe.

Perspectivismul lui Nietzsche este o primă dimensiune a filosofiei continentale explorată şi de către Debra Bergoffen, profesor de filosofie şi director al Women's Research and Resource Center la George Mason University. Considerându-se, pe de o parte, mai degrabă un „arheolog" sau antropolog, decât

[14] Douglas Kellner este profesor de filosofie la University of Texas, la Austin.

[15] Douglas Kellner, „Aventures in Continental Philosophy", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 77–78.

filosof, recunoscându-se, pe de altă parte, o pre-feministă care abia păşeşte prin „oglindă”[16], autoarea îşi descrie un traseu intelectual profund filosofic, cu punctul de pornire peisaje ideatice pentru unii ireconciliabile, ca David Hume şi Immanuel Kant, şi apoi cu focalizarea pe perspectivismul lui Nietzsche. Toate acestea constituie pentru autoare surse substanţiale de pasiune intelectuală. „Dacă aventurile din lumea materială păreau impracticabile, explorările în lumea ideilor erau posibile. Iată versiunea unei femei tinere despre diviziunea minte-corp.”, spune autoarea.[17] Ca primă lecţie din Nietzsche, Debra Bergoffen refuză să fie o simplă continuatoare, înţelegând, într-o perspectivă lacaniană, adevărul ca obiect deja pierdut, a cărui pierdere, fie ne eliberează pentru perceperea unei multitudini de adevăruri, fie ne amăgeşte întru dogmatisme nostalgice. O a doua lecţie nietzscheană îi arată autoarei (care la rândul său, ne arată) că suntem cu toţii moştenitorii genealogiilor puterii. În fine, a treia lecţie arată că doar cu întârziere, dacă se întâmplă, putem discerne direcţiile acestei moşteniri a noastre.

Ca urmare, corelându-l pe Nietzsche cu perspectiva lui Freud şi Lacan autoarea analizează „boala” idealului ascetic, căpătând, în timp, şi o dimensiune feministă în aceste analize. Ca urmare, ea realizează că genealogiile idealului ascetic ca şi cele ale lui Oedip sunt genealogii ale patriarhismului filosofic şi social. Ea arată cum moştenitorul sau moştenitoarea acestor genealogii este de fapt şi un perpetuator sau o perpetuatoare a acestor genealogii, deoarece acestea le influenţează (lui sau ei) imaginea despre femeie, cerinţa lor pentru un adevăr absolut şi îi determină să susţină o logică a sacrificiului. Autoarea observă că ceea ce le scapă şi lui Nietzsche şi lui Freud şi lui Lacan este faptul că în critica subiectului se ascunde o critică feministă, a patriarhiei. Dar „scăparea” lor nu este chiar o surpriză din moment ce nici unul dintre cei „amendaţi” nu erau feminişti. Debra Bergoffen accentuează pe aspectul crucial şi comun al scrierilor acestor autori, constând în modalităţile în care omul de tip oedipian poate fi depăşit. Atenţia se îndreaptă spre modul în care dorinţa pentru femeie este configurată şi trăită ca dorinţă pentru adevăr. Iar în acest cadru teoretic, pentru autoare, depăşirea complexului lui Oedip poate fi o eternă reîntoarcere transformată într-o repetiţie sterilă, dacă reîntoarcerea nu presupune şi o dezvăluire a genealogiilor reprimate ale mamelor şi fiicelor, nişte genealogii de dăruire şi legătură, depozitare ale „antidoturilor” pentru sacrificiu, violare sau distrugere. Cu această perspectivă autoarea se înscrie într-o tradiţie umanistă de „luptă” împotriva complexului, amintind că însuşi Nietzsche se reclama un moştenitor al lui Erasmus, deşi nu deducea la fel ca şi predecesorul său bucuria de a trăi din elogiul nebuniei-prostiei

[16] „Oglinda”, sau „the looking glass” în text, concept important al filosofiei feministe alături de „the glass ceiling”, care denotă separarea eforturilor şi realizărilor feminine de „realitatea” socială sau de cotidianul social, trebuind să străbată pereţi separatori aparent inexistenţi pentru a conta în societate. „Oglinda” în mod special, reliefează rolul decorativ tradiţional al femeii, care ar trăi într-o pasivă autoadmiraţie, în mod inautentic, până la conştientizarea acestei poziţii recomandată de societatea patriarhală şi până la refuzarea acestei posturi, moment de „dezvrăjire”, de „trecere prin oglindă”.

[17] John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p.1.

feminizate. Pentru autoare, în „cearta" femeii cu adevărul, eterna reîntoarce şi logica sacrificiului nu sunt suficiente, fiind necesară o „întoarcere spre greci" şi o astfel de depăşire a „certei". Nu este vorba despre o înlocuire simplistă a destinului bărbatului oedipian cu destinul femeii, ci despre a juca jocul diferenţelor dintre sexe cu regulile propuse de *différance*. „Este jocul momentului prin care un acum devine un când al faliei – timpul *différanţei* dintre înainte şi după – timpul darului amânării, care ne defineşte ca fiinţe finite, ne marchează pasiunea, ne deschide către celălalt".[18]

Debra Bergoffen şi-a păstrat deschiderea filosofică aprofundând fenomenologia şi existenţialismul. Feminismul său s-a îmbogăţit trecând prin *Being and Nothingness* (J.-P. Sartre), Merleau-Ponty şi ajungând la Simone de Beauvoir a putut astfel discerne o tonalitate etică, dincolo de rutinatele aspecte socialist-marxiste şi sartriene. Autoarea o valorifică pe S. de Beauvoir ca filosof în cartea sa *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Aici Bergoffen reclamă analiza unică pe care S. de Beauvoir o face intenţionalităţii. Deşi are moştenirea tradiţiilor moderne şi fenomenologice comună cu Sartre şi Merleau-Ponty, se deosebeşte de aceştia prin ddezvoltarea pe care o dă ambiguităţii, într-o manieră fenomenologică, autoarea conturând categoria de erotic în jurul ideilor despre carnal, risc şi vulnerabilitate. Totuşi şi mai important este dialogul subînţeles cu Sartre şi Merleau-Ponty în care apare preocuparea etică prin intermediul proiectelor eliberatoare. Bergoffen distinge la Beauvoir o etică a generozităţii şi a darului, în evenimentul erotic, ca eveniment al posibilităţii etice şi politice al unui anume „noi". Mai mult, ea se consideră o continuatoare a acestei moşteniri filosofice, etică, lăsată de Beauvoir, dezvoltând o etică a darului şi a generozităţii ca fundament pentru toate valorile unei fiinţe umane fundamental ambigue, pe care societatea o etichetează într-un gen anume (feminin, pentru primul moment al intenţionalităţii şi masculin, pentru momentul secund al intenţionalităţii, cel valorizat). D. Bergoffen precizează: „Această etică a generozităţii şi spaţiu al conceptului de <<noi>> reprezintă o etică şi un loc imposibile pentru bărbaţii şi femeile ce acceptă etichetele de gen ale societăţii patriarhale. Etica generozităţii nu-şi poate găsi un loc printre cei care preferă securitatea oferită de inegalităţile tradiţionale (corelate cu rolurile tradiţionale - n.m.), riscurilor presupuse de o mutuală vulnerabilitate. Reprezintă, totuşi, o etică şi un loc posibile pentru bărbaţii şi femeile care înţeleg că nu ca bărbaţi şi femei, ci ca fiinţe cu sex, ambigue, carnale şi vulnerabile sunt ocupanţii, ocupantele dorinţelor lor. Călăuziţi de pasiunile şi generozităţile evenimentului erotic, ei, ele îşi asumă riscurile darului şi ale legăturii. Ei, ele, stau mărturie împotriva politicii care refuză să ne valideze generozitatea originală care ne caracterizează ca oameni".[19]

Un alt filon al umanismului postmodern al autoarei este derivat dintr-o perspectivă mai generală asupra eticii generozităţii. Ea refuză denumirea de Holocaust pentru proiectul nazist de exterminare din Europa fiindcă nu a presupus

[18] *Ibidem*, p. 3–4.
[19] *Ibidem*, p. 7.

nicicum existența lui Dumnezeu sau mântuirea. A fost doar o „soluție finală". Monumentele care o fixează în memorie sunt inutile, fiindcă ororile nu sunt o lecție despre toleranță și „locuri improprii", fiindcă nu sunt locuri ale sacrului uman, ci ale monstruosului, ale lipsei generozității din proiectele politice ce recurg la „soluții finale", care nu pot fi decât monstruoase. Iar acesta este un proiect filosofic la care autoarea încă lucrează. Dar, ca și Simone de Beauvoir, Debra Bergoffen insistă (în manieră postmodernă?) asupra faptului că nu se consideră a fi filosof.

În aceeași cheie a unei etici a generozității putem înțelege și interesul manifestat de către Robert Bernasconi[20] pentru descifrarea logicii rasismului. El pornește de la a defini filosofia ca un punct de deficit de reflecție căruia încearcă să-i răspundă. În acest sens rememorează momentul când cineva l-a întrebat: „De ce îi urăsc albii pe negri?" Atunci a realizat că nu poate răspunde, că se află într-un deficit, dat fiind că rasismul nu poate fi normalizat, chiar dacă, recurgând la jocul de cuvinte al autorului, acesta devine suficient de răspândit pentru a putea fi considerat normal. Luptându-se cu acest proiect filosofic, autorul examinează discursul contemporan despre rasă și rasism, precum și conceptul de rasă într-o perspectivă de istorie a ideilor, la Buffon, Kant, Blumenbach. De asemena, el investighează conceptul de rasă din perspectiva pragmatică a evoluției conceptului în filosofiile istoriei, unde narațiunile se desfășoară cu o perspectivă avantajoasă pentru occident. Cât privește istoria filosofiei, Bernasconi observă și eșecul filosoficlor occidentali de a considera înțelepciunea indiană, africană sau chineză, spre exemplu, ca filosofie „adevărată".

Autorul a fost interesat în ultimul sfert de veac mai ales de modalitatea propusă de Heidegger pentru depășirea metafizicii, precum și de transformarea demersului său de către Derrida în deconstrucție. A fost cu consecvență atras de problematica interpretării mai ales fiindcă odată cu Heidegger (și Derrida) putea păstra dragostea, frumusețea și sacrul ca experiențe decisive ale vieții, dar a trebuit „să se întoarcă spre" Levinas mai ales cel din *Totality and Infinity*, pentru aspectele care țin de socialitate și pe care nu le-a putut găsi la Heidegger. Dialogul său cu Levinas, Heidegger și Derrida se referă la relația dintre politic și etic, mai precis la dezideratul de a nu fi evaziv în responsabilitatea față deun sistem pe care nu l-ai creat, ci pur și simplu l-ai moștenit.[21] Acest context se dovedește extrem de potrivit și pentru investigația legată de conceptele de rasă și rasism, investigație de adunat într-o viitoare lucrare probabil intitulată *Between Levinas and Derrida*.

Filosofia continentală înseamnă nu mai puțin o atenție sporită acordată interferențelor filosofiei cu psihanaliza. William J. Richardson[22] a avut un traseu intelectual „aventuros", pornind de la Heidegger, a ajuns la interesul pentru limbaj, a trecut prin „existențialismul psihanalitic", oprindu-se și la relația dintre perspectiva lacaniană și deconstructivismul derriderian aplicat textelor literare. Mai

[20] Robert Bernasconi este profesor de filosofie la Memphis University.

[21] John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p.18.

[22] William J. Richardson este profesor de filosofie la Boston College.

recent, interesul autorului s-a oprit la scrierile lui Edgar Allan Poe, aplicând metodologia din eseurile lui Lacan şi îmbrăţişând critica lui Jacques Derrida, în propriile eseuri despre Poe, adunate în volumul *The Purloined Poe: Poe, Lacan, Derrida* (1988). Adept al studiilor în raport cu volumele, articolele sale din anii '90 execută ample mişcări de revoluţie în jurul unor concepte ca „dorinţă", „dragoste", „început".

Contribuţia complexă şi nuanţată a lui John Sallis[23] la filosofia continentală americană tratează chestiunea începuturilor şi în subtext statutul fenomenologiei actuale în desprindere, sau nu de metafizică. El încearcă să „descurce" problema începuturilor pentru filosofia contemporană, pornind de la Platon şi Aristotel, pentru a considera apoi atât contribuţia lui Heidegger şi Merleau-Ponty, cât şi deschderile aduse de critica lui Derrida cu privire la metafizică. Demersul autorului se poate realiza, precizează acesta, punând în discuţie nu doar începutul, ci problema originii ca atare, considerând începutul său şi ceea ce îl antedatează, după sublinierea lui Derrida, conform căreia prezentul este în dependenţă de trecut. Sallis se face prezent arătând: *„Este o mişcare circulară care se constituie de la începuturi pentru a se putea întoarce la acestea. ...(Aceasta) este în mod simultan o întoarcere spre propriile începuturi, înspre acele începuturi cu care întoarcerea la începuturi este iniţiată.* "[24]

Raportându-se critic la Heidegger, Joan Stambaugh[25] este interesată de concepte fenomenologice: moarte, vină, *Angst*, autenticitate, inautenticitate. Consideră că Heidegger a reuşit să iasă din metafizică, fără a ajunge să facă pur şi simplu critică literară (activitate de disprețuit la un filosof, după Stambaugh). Ceea ce reţine de la Heidegger este modul de a gândi filosofic, nou, printr-o manieră poetică şi echilibrată de a gândi, ce nu distorsionează obiectul de studiu, neavând în fapt de studiat decât teme, ca temele muzicale. Heidegger refuză gândirea obiectificatoare, reificantă, calculatorie. Pe suportul primului tip de gândire şi pe refuzul celui de-al doilea identifică Stambaugh şi existenţa autentică. Iar această perspectivă o consideră cu atât mai fertilă cu cât este potrivită deschiderii spre dialog cu filosofia orientală. Aceasta din urmă are de transmis gândirii occidentale lecţii implicit şi nu riguros teoretice: soteriologia, compasiunea. Sunt mai mult atitudini decât teorie. Dar în subtext, analiza doctrinelor zen în referirile la inconştient, se referă intertextual parcă, îmbogăţindu-le, la ideile lui Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Sartre.

J.D. Caputo[26] a ajuns la Heidegger studiind misticii şi scolasticii. Mult timp filosofia şi teologia i-au părut chei de nediscernut pentru o unică lume magică. Mult timp l-a studiat pe Sf. Toma pentru a descoperi în Heidegger, pentru început, un „mag modern, metamodern şi postmodern". Teza sa de doctorat s-a axat pe acest autor pentru a evidenţia aspectele delimitării istoriei metafizicii ca istorie a

---

[23] John Sallis este profesor de filosofie (Liberal Arts Professor) la Pennsylvania State University.

[24] John Sallis, *Phenomenology and Return to the Beginnings*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1973, p. 17.

[25] Joan Stambaugh este profesor de filosofie la Hunter College, New York.

[26] John D. Caputo este profesor şi şef de catedră la Villanova University.

ratio, pentru autor demersul rezonând cu distincția dn filosofia medievală dintre *intellectus* şi *ratio*. Caputo înțelege că *ratio* pentru Heidegger „înseamnă restrângerea şi limitarea unui *nous* poetic, a unei experiențe poetico-meditativă de izbucnire de *physis*, a frumuseții emergente prin *aletheia*".[27] Prima carte semnată de Caputo în 1978 este intitulată, deloc întâmplător, *The Mystical Element in Heidegger'sThought*, urmată de *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics* în 1982. Interesul său pentru Derrida a survenit odată cu necesitatea de a-şigăsi o voce proprie, de fapt, odată cu demersul de a-l „demitologiza" pe Heidegger (Heidegger dincolo de „mitul" limbii ca o casă a ființei), totodată privindu-l pe Derrida într-un mod mai hermeneutic, consideră Caputo. Ca urmare, a încercat o eliberare atât în raport cu fundațiile metafizice, cât şi de „consolările religiei", pentru a face față „dificultăților vieții". Această cotitură pragmatică din demersul său filosofic a însemnat că a „început să gândească viața ca un fel de relaționare, de bunăvoință în a face față nisipurilor mereu mişcătoare ale vieții".[28] Hermeneutica pe care autorul consideră că o impune deconstructivismului lui Derrida, nu este de tipul celei lui Gadamer, pe care autorul o consideră în esență abilitate de a aplica un orizont stabil sau o schemă de interpretare în mod potrivit situației de viață investigate. El consideră că se apropie de „dificultatea vieții" tocmai identificând conflictul schemelor interpretative, comparat cu cel dintre metanarațiuni, la Lyotard. Se ajunge asfel la a aborda incomensurabilitatea acestor scheme interpretative în confruntare, la încercarea de a formula o teorie a raționalității postmetafizice, o „etică a diseminării", care să tempereze violența marilor principii (pentru a face loc unei considerații sporite pentru să le numim aşa, subprincipii, sau cvasiprincipii, nişte fragmente, care stau împrăştiate la fundația şi „împrejurul" „marilor principii"), precum şi a formula o posibilitate a unei religii postmoderne. Ca urmare, Heidegger este de „citit" prin prisma lui Derrida, Lyotard şi Levinas, în mod critic şi politic, pentru a evita pericolul „hiperestetizării gloriei strălucitoare a Ființei, alimentată de grija maniacă pentru istoria strălucirii Ființei, care merge mână în mână cu indiferența sistematică pentru suferințele ființelor umane istorice concrete".[29] Autorul îşi subliniază „constanta referință la deconstructivism", datorită căreia susțin o abordare ne-fundaționalistă a obligației ca „ceva ce se întâmplă" fără intervenția divină sau a rațiunii practice, în mijlocul unor tranzacții dintre ființe carnale, prin intervenția (incertă) a unor fragmente etice dezarticulate „rămase" după deconstruirea eticii, păstrând cu încăpățânare o încărcătură metafizică.

În studiile lui Edward S. Casey, profesor de filosofie şi şef de catedră la State University New York, un loc aparte ocupă de imaginația situată. Autorul se şi reclamă un filosof (postmodern) de factură husserliană. În faptul că imaginația se realizează întotdeauna prin situarea sa, pe direcții şi dimensiuni anumite, rezidă şi „autonomia subțire" pe care acest autor o reclamă pentru imaginație în raport cu percepția, memoria şi gândirea. Din această perspectivă, autorul observă şi deficitul de interes în raport cu noțiunea de „loc" în istoria filosofiei (spre deosebire de

[27] John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 27.
[28] *Ibidem*, p. 28.
[29] *Ibidem*, p. 29.

interesul predominant în filosofie pentru conceptul de timp şi de temporalitate). În identificarea destinului filosofic al noţiunii de „loc" autorul pune accentul pe deschiderile aduse de către Heidegger şi Bachelard, dar şi pe ideile lui Ricoeur şi Dufrenne care i-au fost profesori, precum şi pe contribuţiile lui Derrida, Lacan, Deleuze şi Guattari, precum şi Irigaray. Putem avansa ideea că aici este un caz special de deconstructivism aplicat imaginaţiei şi poziţiei acestui concept în raport cu celelalte concepte centrale filosofiei minţii (memorie, percepţie, limbaj, gândire) şi pentru a putea trata acest subiect de importanţă general umană, în termeni netehnici, accesibili, cu responsabilitatea de a realiza *Erweiterung* pentru o audienţă şi nu doar pentru o minte (gândire) singulară.

În întreţeserea dintre vizibil şi invizibil, urmându-i pe Merleau-Ponty şi Lefort, dar şi valorificând şi aportul lui Foucault, Habermas, Heidegger, Arendt, Bernard Flynn[30] investighează raportul dintre hiper-reflectare ("infinitul rău" de la Hegel) şi hiperreflecţie, confruntă critica metafizicii cu fenomenologia. În lucrarea pe care o are în lucru, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, apar pe de o parte elementele metafizice reziduale din gândirea postmetafizică prin interogarea contribuţiilor lui Marx, Habermas şi Foucault, iar pe de alta, o filosofie politică dincolo de graniţele metafizicii, pornind de la Arendt, Merleau-Ponty, Lefort şi Derrida. Autorul arată că „gândirea lui Jacques Derrida a jucat un rol important în dezvoltarea mea filosofică. De la el am luat ceea ce consider că este o concepţia mai nuanţată despre metafizică, din moment ce, după el „filosofia prezenţei" nu este niciodată de fapt realizată; mai degrabă este o dorinţă subminată de chiar realizarea ei. Cu toate acestea, am început să am mari dubii în legătură cu posibilitatea filosofiei diferenţei de a gândi identitatea, care, ca şi noţiunea de subiect, este atât un concept metafizic, cât şi un fenomen supus experienţei".[31]

Pentru Edith Wyschogrod[32] experienţa este de corelat întotdeauna cu o putere specifică negaţiei şi negativului, care se relevă fie prin moarte, fie prin autoabandonare (ca în cazul atleţilor pietăţii), sau uneori prin dorinţă, iar alteori printr-o accepţiune specială a trecutului ca *niciodată*. Analiza negativului în măsura în care presupune analiză de texte este dificilă, arată Wyschogrod, deopotrivă ca analiză a trecutului şi ca analiză de text, dat fiind că textele expun dorinţe şi manifestă rezistenţe, refuzând accesul direct către un Celălalt transcendent (ca sursă a juisării). În sensul favorizat de către autoare, trecutul este doar o viziune asupra istoriei şi depinde de această viziune. „Chiar atunci, în trecut, ceea ce era important era că [istoricul] privea mereu înainte, căci chiar şi atunci (în trecut), [omul] era întotdeauna deja aruncat peste abisul propriei sale non-existenţe viitoare." [33]

---

[30] Bernard Flynn este profesor de filosofie la Empire State College.

[31] *Ibidem*, p. 51.

[32] Edith Wyschogrod este filosof postmodern american, continental, de factură lacaniană. Ea se înscrie în patrimoniul contemporan al filosofiei în special prin lucrările *The Phenomenon of Death: Faces of Mortality/* Fenomenul morţii: feţele mortalităţii (1973) şi *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy/Sfinţii şi postmodernismul: revizuirea filosofiei moralei* (1990).

[33] Edith Wyschogrod, „Between Phenomenology and the Negative's Power", în *Portraits of American Continental Philosophers*, ed. by James R. Watson, Indianapolis and Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 225.

„Negativul", analizat, dezvăluie relația dialectică dintre subiect și obiect dintr-o perspectivă filosofică – o „lipsă", sau o „ruptură", o „scindare", ori o „imprecizie", o „perpetuă reconstrucție" – în contextul mai larg al unei discuții cu accente psihanalitice despre subiectivitate. Subiectivitatea este, ca și în lectura lui Žižek, în continuă prefacere, posibil de surprins și de analizat doar prin ipostazele sale, mereu încercând să corespundă unui element întrucâtva mai stabil, și anume percepția de sine. Contextul acestei discuții este la Wyschogrod, ca și la mulți alții preocupați de filosofia continentală, unul lacanian. Identificarea sensurilor negativului urmărește sensurile paradoxale ale dispariției comunismului, pornind de la clarificările lacaniene ale noțiunilor de „subiect" și „identitate", pe care le pune în relație cu ideologia și Celălalt (cu puterea), construind pe baze solide de filosofie generală și politică.

Filosofia continentală este îmbogățită de tentativa unui nou tip de înțelegere, la Alphonso Lingis[34]. În centrul demersului său se află preocuparea pentru emoții, care sunt pentru Lingis, un fel de maxime ale apetitului pentru realitate și viață. Abordarea sa de factură pragmatică corelează înțelegerea[35] vieții trăite, creatoare a acelei cunoașteri care contează, cu vitalitatea. Avem aici de a face cu un refuz de a concepe ceea ce este omenesc și ceea ce este viu în general, ca pe un sistem care se agită, se emoționază și acționează numai pentru a se închide din nou în sine însuși odată cu atingerea mulțumirii. Viața, profunzimea lucrurilor, textul universului și chiar realitatea există, în opinia autorului, numai prin și datorită emoțiilor. Înțelegerea adusă de întoarcerea atenției filosofice către emoții, nu își poate propune să cuprindă totul, sau să identifice orișice, refuzând primatul unei vieți a mentalului, care nu poate decât să ofere niște scheme, niște generalizări fără prea multă substanță. Vitalitatea este pusă, în schimb, la baza unui alt tip de înțelegere, considerată având o mai mare deschidere, o înțelegere „contaminată" de emoții, car poate să fie ca tip d înțelegere amuzantă sau suferindă, aducătoare de binecuvântare sau de blestem. Investigația filosofică este chemată să se aplece asupra escaladării emoționale, din centrul realității, dar și din centrul apetitului nostru pentru realitate. Autorul instanțiază bincuvântarea, ca alfa și omega oricărei etici a ecologiei. După Lingis, o filosofie a emoțiilor umane poate insufla viață în orice domeniu de preocupări filosofice, de la preocupările legate de relația dintre obiectivitate și intersubiectivitate, la cele pentru cetățean și *polis*. Realitatea alterității se deschide, de asemenea, prin determinarea celuilalt să exprimenteze emoții puternice, să râdă, să plângă, să binecuvânteze sau să blesteme.

În consecință, înțelegerea umanității se petrece numai după atingerea unor etape obligatorii constând în câștigarea respectului de sine și în integrarea în rândurile umanității. Lumea întreagă își câștigă realitatea prin emoțiile mele și prin ale celuilalt. Profunzimea lumii este la acest autor dată de profunzimea

[34] Alphonso Lingis, „The Unlived Life Is Not Worth Examining", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 119–127. Alphonso Lingis este profesor de filosofie la Pennsylvania State University.

[35] În textele lui Lingis, atât *comprehension* cât și *understanding* sunt folosiți, ca termeni echivalenți.

sentimentelor implicate atunci când oamenii își fac curte, dar mai ales de cea a bucuriei. Autorul arată că: „Filosofia are nevoie astăzi de acel gânditor profund care poate deconstrui epistemologia obiectivității lipsite de pasiune și poate arăta că bucuria este caracteristică minții celei mai pline de înțelegere, celei mai pătrunzătoare și că doar de pe culmile bucuriei poate vedea fiecare om drumul de urmat. Fiecare decizie importantă trebuie luată la bucurie."[36] Ca filosof, Lingis este uimit și consideră ciudată existența lui „trebuie" în domeniul activității raționale a minții, care deși aduce coerență și consistnță gândirii, se extinde și asupra fenomenologiei percepției, conceptualizând și organizând percepțiile despre lucruri și obicte, contrazicându-le în calitatea lor de „elemente senzuale fără limite sau profiluri", după cum le vede Lingis. Dar lucrurile care sunt percepute nu mai sunt pur și simplu date, ci devin niște imperative, iar dee aici conflictul filosofului cu teleologia implicată în viața perceptuală.

Pentru filosof, relația cu obiectele și lucrurile nu este atât una de observare, analizare, sau evaluare, cât este una de plăcere aflată la baza unei subiectivități senzuale: „ne bucurăm de lumină și începem să vedem de unii singuri, ne bucurăm de sprijinul pământului și ne mișcăm singuri".[37]

În concluzie, putem rezuma demersul lui A. Lingis astfel: autorul urmărește imperativele diverse, cele care ni se ridică în față mereu, nouă, și deci, vieții – ridicate prin geografia locurilor unde trăim, prin forțele naturii, prin cele ale rațiunii, prin cele ale percepției, prin faptul că noaptea și abisurile morții vin implacabile –, susținând o etică pusă în slujba vitalității. Această etică se află însă ascunsă într-o sarcină pentru filosofie, constând în recunoașterea tuturor imperativelor și ascultarea lor „cu hotărârea și clarviziunea bucuriei".

După cum observa și C.O. Schrag[38], raportarea la filosofia continentală nu poate fi decât un fel de dialog cu dezvoltările ulterioare ale existențialismului, fenomenologiei, fenomenologiei existențiale și ale hermeneuticii, sau ale Teoriei Critice, ale structuralismului și poststructuralismului, presupunând observarea, distanțarea, dar și implicarea în demersul filosofic, cu care se consideră prin participarea sa contemporan, cu o atitudine de „angajament critic". În plan personal, traseul său intelectual a fost marcat de Heidegger și de gândirea existențialistă în general, pentru a-și putea decanta în prima sa carte, *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude* (1961), concepția despre resursele filosofiei existențiale și rolul lor în trasarea unei ontologii a existenței umane finite. Raportarea sa la Heidegger este mai degrabă critică, atât în ceea ce privește abordarea istoriei doar prin prisma unui *Dasein* în mod radical istoricizat, cât și în ceea ce privește abordarea negativă a raportului dintre comunitate și comunicare. Investigând contribuțiile lui Husserl și Merleau-Ponty, autorul

---

[36] Alphonso Lingis, „The Unlived Life Is Not Worth Examining", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 122.

[37] *Ibidem*, p. 123.

[38] Calvin O. Schrrag, „My Dialogue with Tewntieth-Century Continental Philosophy", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 167–176.

elaborază o a doua lucrare, *Experince and Being: Prolegomena to a Future Ontology* (1969), punând un accent important pe conceptul de eexperință de la Husserl şi elaborând o analiză interpretativă a unei lumi a vieții guvernată de experimentare, de experiență.

Dialogând cu structuralismul, autorul elaborează lucrarea *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences* (1980). Aici autorul arată că în timp ce răspunsul structuralist la „criza ştiințelor umane" consta în a descoperi acea infrastructură în care elementele constitutive se află legate prin relații binare, deopotrivă sociale şi lingvistice, el înlocuieşte rețeaua de relații social-lingvistic printr-o matrice de experiențe originare, de elucidat printr-o „hermeneutică a vieții de zi cu zi". În această hermeneutică îşi are punctul de pornire o „nouă hermeneutică", pe care autorul „îndrăzneşte" să o propună, potrivită pentru un *praxis* comunicativ, în contextul căruia se poate reconfigura subiectul „de-centrat". Aceste elaborări sunt cuprinse în cartea *Communicative Praxis and the Space of Subjetivity* (1986) unde C. O. Schrag se află în dialog cu adepții deconstructivismului, în special cu J. Derrida. Poziția autorului este într-un dialog consonant cu deconstructivismul în ceea ce priveşte, totodată, metafizica şi „epistemologia fundaționalistă". Ca urmare, putem considra că Schrag este un deconstructivist. Astfel, în loc de a continua o filosofie cu un punct de origine sau cu un fundament metafizic, Schrag, reclamă prin hermeneutica sa praxială un subiect de-centrat şi re-configurat, care este implicat în şi de către evenimente dat fiind că „acționează şi se exprimă în spațiul creat de practicile noastre discursive şi ne-discursive".[39] Totuşi provocarea dialogică pe care filosoful o acceptă nu constă doar în acordul cu deconstructivismul, ci într-o manieră personală, şi în acordarea acestei atenții speciale unui subiect re-configurat ce ocupă prim-planul preocupărilor sale filosofice. În corelație cu această preocupare se află şi cea pentru „resursele raționalității". Dialogul său cu postmodernismul are un mare merit, chiar şi prin identificarea acestor două mari provocări – prima, adresată subiectului comunicator şi cea de-a doua, la adresa pretențiilor rațiunii. Dar ceea ce trebuie de asemenea recunoscut în filosofia lui Schrag este „angajamentul critic", după cum îl denumeşte chiar autorul, cu deconstructivismul. În lucrarea sa *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge* (1992) preocupările autorului se îndreaptă către noțiuni ca „semnifcație", „referință", şi „valoare" pentru a-şi configura meditația aupra unui nou tip de raționalitate, denumită „raționalitate transversală". Pentru a schița spațiul şi mişcarea „raționalității transversale" pornind de la cadrul filosofic al *praxis*-ului comunicațional descoperă Schrag noțiunea de „transversalitate". Prezentă în matematici, dar şi în filosofie, la Jean Paul Sartre, Husserl, Deleuze şi mai ales la Félix Guattari, noțiunea implică o socialitate aparte, un mod de a fi „între", în sens larg, şi evitând în acelaşi timp şi extrema autoritate a ordinii verticale şi anarhia pluralistă a unei ordini orizontale. În timp ce postmoderniştii refuză energic raționalitatea propusă de Iluminism, iar Habermas încearcă să o susțină şi să o relanseze, „raționlitatea transversală" la Schrag este o poziționare „între" evitând atât „capcana" pretențiilor de validitate

[39] *Ibidem*, p. 171.

universală susținute de către Habermas, cât și cea a particularismului și paralogiei anti-raționaliste, ca la Lyotard.

Explorând dimensiunea etico-politică a *praxis*-ului comunicațional autorul propune o meditație asupra „răspunsului potrivit". Acest răspuns, potrivit deci etic, trebuie dat unei altfel de întrebări etice (față de „Care este scopul?", „Care-mi sunt drepturile și obligațiile?" sau „Care este binele cel mai mare pentru cei mai mulți?") și anume „Ce se întâmplă în lume și-mi solicită un răspuns?" După Schrag, măsura și conținutul etic al răspunsului potrivit sunt date de limbajul darului, care, ca și la Nietzche este un dar al iubirii, oferit fără a aștepta nimic în schimb. Prin această caracteristică (este oferit fără a aștepta nimic în schimb) darul este și etern. Explorând și etica responsabilității elaborată de Levinas, filosoful american re-consideră responsabilitatea ca răspuns la chemarea, sau solicitarea celuilalt, în special a unui semen privat de drepturi. Acest strigăt poate fi și mut, acesta în sine poate fi un dar care zboară în eter eliberat fără așteptări, dar făcând posibilă dăruirea răspunsului. De aceea, neimplicând obligație, astfel de dar scapă economiei schimbului, scapă zonei de acțiune coercitivă a legii, dăruirea fiind un eveniment și nu un act propriu-zis. „Răspunsul potrivit este măsurat prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este cerut, prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este în puterile celui ce oferă și prin gradul în care această dăruire oferă fără a aștepta vreun ramburs."[40] Aici ar fi lupta de a iubi. „Răspunsul potrivit" este un moment caracteristic al *praxis*-ului comunicațional și nu este un sortiment de justiție distributivă. Trebuie subliniat mesajul pragmatic implicit în faptul că la Schrag *praxis*-ul comunicațional nu este perceput limitat și academic, ci acesta este la locul său în viața comuncării, în practica de comunicare a ființelor vii, în special atunci când practica de comunicare are de-a face cu injustițiile vieții de zi cu zi.

În ton cu „răspunsul potrivit" ar fi atunci, poate, și o încheiere a acestei prime succinte priviri asupra dialogului american cu filosofa continentală, în termeni foarte apropiați celor exprimați de către C.O: Schrag, arătând că acest dialog, „deopotrivă partcipativ și critic", răspunzând provocărilor, „caută să mențină vie conversația filosofică a umanității".

BIBLIOGRAFIE

1. Debra Bergoffen, „I Never Imagined Myself a Philosopher", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 1–13.
2. Angela Botez, *Concepte integrative antice, moderne și postmoderne*, București, Editura Semne, 1998.
3. Angela Botez, „Paradigma filosofiei americane. Pragmatism și neopragmatism", *Revista de filosofie*, tomul XLVIII, 1-2, ianuarie-aprilie, 2001, p. 67–90.
4. Angela Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*, București, Editura Academiei Române, 2004.

[40] C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003, p. 43, în traducerea autoarei.

5. Patrick A. Heelan, „Hermeneutica şi ştiinţele naturii", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 65–75.
6. Douglas Kellner, „Aventures in Continental Philosophy", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 77–78.
7. David Michael Levin, „ Understanding. Learning to Stand on the Earth and Stand under the Sky", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 107–119.
8. Alphonso Lingis, „The Unlived Life Is Not Worth Examining", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 119–127.
9. William McNeill şi Karen S. Feldman, „Introducere", în *Continental Philosophy*, William McNeill, Karen S, Feldman (eds.), Massachusetts, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, p. 1–3.
10. William McNeill şi Karen S. Feldman, (eds.), *Continental Philosophy*, Massachusetts, Oxford, Blackwell Publishers, 1998.
11. John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999.
12. John Sallis, *Phenomenology and Return to the Beginnings*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1973.
13. C.O.Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003. Originally published: Bloomington: Indiana University Press, 1986.
14. C.O.Schrag, *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
15. C.O.Schrag, „My Dialogue with Twentieth-Century Continental Philosophy", în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 167–177.
16. Barry Smart, „Postmodern Social Theory", în Brian S. Turner (ed.), *Social Theory*, Oxford, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1996, p. 396–429.
17. *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, edited by Allan Stoekl, tranlated by Allan Stoekl with Carl L.Lovitt and Donald D. Leslie, Jr, Minneapolis: Univerity of Minnesota Press, 1986.
18. Edith Wyschogrod, „Between Phenomenology and the Negative's Power", în *Portraits of American Continental Philosophers*, ed. by James R. Watson, Indianapolis and Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 221–228.

BCU IASI/CENTRALA

Capitolul 6
PERSPECTIVE ÎN FILOSOFIA MORALĂ ŞI SOCIO-POLITICĂ

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ÎN NUMELE TATĂLUI *LEGEA?**

WILLIAM J. RICHARDSON

Abstract. Richardson has been again at the forefront more recently, responsible in part for the reception of Lacanian psychoanalysis into the discourse of American continental philosophy. His philosophical orientation has led to the attempt to articulate the relevance of Heidegger to those once popular efforts to delineate an "existential" method of psychoanalytical treatment. After psychoanalytical training with the William Alanson White Institute in New York, Richardson became interested in Lacan's interpretation of Freud, particularly in his claim that Freud's insight was, above all, an ethical one. This led Richardson to a careful study of Lacan's Seminar VII, *The Ethics of Psychoanalysis.* Along with John P. Muller, Richardson has published *Lacan and Language: A Reader's Guide to the Ecrits* and edited *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading.* Richardson's principal concern is with questions about the human subject as an ethical subject in the context of the postmodern challenge to its validity. Since the discovery of the unconscious by psychoanalysis opened up a new dimension of the human subject, the focus of Richardson's interest has shifted specifically to the ethics of psychoanalysis itself.

In the essay included here, Richardson argues that any formal ethics must address the issue of the nature of the moral law. For Lacan the primordial law is the law of the syrnbolic order, i.e., what he calls "the law of the Father." To query the relationship between the law of the Father and the moral law as they reiate to the ethical subject, Richardson probes the heart of both Freud's and Lacan's experience.

Monumentala lucrare a lui William J. Richardson despre Heidegger, *Through Phenomenology to Thought (Prin fenomenologie către gândire)*, publicată în anul 1974, a fost un punct de reper pentru dezvoltarea studiilor asupra lui Heidegger în America. Munca lui oferă o perspectivă clasică asupra evoluției gândirii lui Heidegger, de la primele sale lucrări de curs, anterioare lucrării *Being and Time*, către ultimele sale lucrări despre *Ereignis* (*Enowning*, asumarea ființei, adevărul ființei) și *Gelassenheit* (*discurs despre gândire*), și problema tehnologiei. Intuiția lui Richardson, cum că evoluția gândirii lui Heidegger nu a constat în etape separate, ci într-o mișcare a gândirii, îmbrățișată de însuși Heidegger, care vorbea adesea despre tema gândirii ca despre o cale. Martin Heidegger a scris o prefață la una din lucrările lui Richardson care a încurajat o generație de filosofi continentali din America să se concentreze asupra problemei experienței lor ca americani în era

* Traducere de Henrieta Anișoara Șerban, după „In-the-Name-of-the-Father: The Law?", în *American Continental Philosophy*, ed. Walter Brogan și James Risser, Indiana University Press, 2000, p. 294–314.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tehnologiei. Printre multele sale contribuții, lucrarea lui Richardson prezintă un comentariu relevant pe marginea cursurilor lui Heidegger și a lucrărilor încă netraduse ale acestuia, inițiind un enorm interes asupra lucrării *Collected Works* a lui Heidegger, abia acum publicată și tradusă în engleză.

Recent, Richardson a fost din nou în prim-plan, responsabil în parte pentru receptarea psihanalizei lacaniene într-un discurs al filosofiei continentale americane. Orientarea lui filosofică a dus la încercarea de a clarifica relevanța lui Heidegger pentru acele eforturi, odată populare, de a contura o metodă „existențială" de tratament psihoanalitic. După pregătirea sa psihanalitică la *William Alanson White Institute* din New York, Richardson a devenit interesat de interpretarea lui Lacan despre Freud, mai ales în pretenția sa că intuiția lui Freud a fost, mai presus de toate celelalte, și una etică. Observația l-a condus pe Richardson la un studiu atent asupra Seminarului al VII-lea al lui Lacan, *The Ethics o Psychoanalysis (Etica psihanalizei)*. Împreună cu John P. Muller, Richardson a publicat *Lacan and Language: A Reader's Guide to the Écrits* (*Lacan și limbajul: un ghid de lectură pentru Écrits*) și a editat *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading* (*Poe confiscat: Lacan, Derrida și lectura psihanalitică*). Preocuparea principală a lui Richardson se referă la întrebările despre subiectul uman ca subiect etic, în contextul provocării postmoderne la adresa validității sale. Odată cu descoperirea inconștientului în psihoanaliză, s-a deschis o nouă dimensiune a subiectului uman, iar interesului lui Richardson s-a concentrat în mod special pe etica psihoanalizei însăși.

În eseul inclus aici, Richardson argumentează că orice etică formală trebuie să abordeze subiectul naturii legii morale. Pentru Lacan legea primordială este legea ordinii simbolice, adică, ceea ce el numește „legea Tatălui". Pentru a investiga relația dintre legea Tatălui și legea morală așa cum sunt ele relaționate cu subiectul etic, Richardson sondează profunzimile ambelor experiențe – cea a lui Freud și cea a lui Lacan.

Curtea nu dorește nimic de la dumneavoastră. Vă primește când veniți și vă îndepărtează când plecați. - Franz Kafka, *Procesul*

Scena se petrece în întunecata, altfel pustia Catedrală din Praga. Afară plouă. Pentru un moment nu se aude nici un sunet:

Preotul se îndepărtase deja la un pas sau doi de el, dar [Joseph K.] l-a strigat cu o voce joasă. „Te rog așteaptă un moment". „Aștept", spuse preotul. „Nu vrei nimic de la mine?" a întrebat K. „Nu", spuse preotul. ... „[dar] ești preotul închisorii", spuse K., bâjbâindu-și din nou calea în apropierea preotului. ... „Asta înseamnă că aparții Curții", spuse preotul. „Așa că de ce ar trebui să vreau ceva de la tine? Curtea nu dorește nimic de la tine. Te primește când vii și te îndepărtează când pleci".[1]

Aceste cuvinte sunt cunoscute: ele provin din penultimul capitol al romanului de referință al lui Franz Kafka, *Procesul*. La începutul acestei discuții era clar că preotul era informat asupra acuzațiilor împotriva lui K. dar nu și asupra stării

[1] Franz Kafka, *The Trial*, traducere în limba engleză de Willa și Edwin Muir (New York: Schocken Books, 1922), p. 222.

procesului. Spre sfârşit, preotul a auzit destul de bine protestele de inocenţă ale lui K., dar era de asemenea convins de lipsa de speranţă a cauzei lui. Condamnarea, el ştia, era inevitabilă. Executarea verdictului ar fi urmat imediat.

Fix în ziua celei de a treizeci şi una aniversări a lui, la un an de la începutul procesului, s-a întâmplat. Către ora nouă seara, doi oameni în sutane au apărut în sălaşul lui, iar K., deja îmbrăcat în negru, părea să-i aştepte. Ei l-au condus pe străzile oraşului, afară spre cariera de piatră unde au căutat un loc potrivit pentru a-l întinde pe pământ pentru îndeplinirea faptei, proptindu-i capul de o piatră. Atunci unul a scos dintr-o teacă ascunsă sub mantaua lui un cuţit de măcelar, lung, cu lamă dublă, pe care, într-un ritual grotesc, şi-l pasau ceremonios între ei peste trupul culcat al lui K., ca şi cum ar fi fost de aşteptat ca el ar fi presupus să-i întrerupă şi să efectueze actul el însuşi. Dar el „nu putea să se ridice la înălţimea ocaziei". În fine, unul din cei doi i-a imobilizat gâtul lui K., în vreme ce celălalt „i-a împins cuţitul adânc în inimă, răsucindu-l acolo de două ori". Murind „ca un câine", după cum a şoptit el, de parcă această ruşine i-ar fi putut supravieţui. Păcatul era că el a fost nevinovat; sau aşa a susţinut până în ultima clipă.[2]

Această stranie poveste a vinovăţiei, nevinovăţiei şi a Legii (personificată aici de Curte), pe care însuşi Kafka a lăsat-o nefinalizată, intenţionând să o distrugă, a fost totuşi publicată postum (1925) de către prietenul său, Max Brod, şi a continuat să provoace mereu interpreţii de atunci şi până în prezent. Unii, ca George Steiner, au văzut în ea un ecou al moştenirii evreieşti a lui Kafka:

Este evident faptul că Franz Kafka meditează asupra Legii. Misterul originar şi aplicarea ulterioară a Legii, legalitatea şi judecata constituie o preocupare esenţială a problematicii talmudice. Dacă, în percepţia evreiască, limbajul [mitului] adamic a fost acela al dragostei, gramaticile omului izgonit din rai sunt acelea ale codului legal. Unul dintre centrii de interes în *Procesul* este tocmai această modulare de la unul la altul (a legii), aşa cum caută să o modeleze comentariul şi comentariul comentariului.[3]

Alţii găsesc în ea mai mult un model creştin, unde „gramaticile omului decăzut" includ şi o slabă speranţă de mântuire. Pe când (el) era aproape de moarte:

Privirea fixă [a lui K.] îi căzu pe acoperişul casei învecinate cu cariera. Cu un tremur ca al unei lumini ce se aprinde, tocurile unei ferestre se deschiseră brusc; se ivi o figură umană sleită şi ireală de la acea distanţă şi înălţime, care s-a aplecat abrupt înainte şi a întins ambele braţe încă şi mai departe. Cine fusese? Un prieten? Un om bun? Cineva care îl compătimea? Cineva care a vrut să ajute? Fusese numai o persoană? Sau a fost omenirea? Fusese o mână de ajutor? Fuseseră argumentele în favoarea lui ce au fost trecute cu vederea?... El şi-a ridicat mâinile şi şi-a răsfirat toate degetele.[4]

Alţii, ca Eric Heller, găsesc în ea un gnosticism consecvent, în vreme ce alţii nu găsesc în ea nimic religios: nimic mai mult decât o anticipare profetică a

---

[2] Vezi *Ibidem*, p. 223–29.
[3] George Steiner, "Introducere", *Ibidem*, p. ix.
[4] *Ibid.*, p. 228.

brutalității anonime a sistemului legal din cel de-al Treilea Reich.[5] Oricum, acestea sunt probleme ale criticii literare şi cel mai bine este să fie lasate în seama criticii literare. Munca lui Kafka totuşi ne aparţine tuturor, iar dacă cineva alege să se gândească la „Paradoxul Legii", la intuiţiile lui K. asupra Legii şi la paradoxurile ei (el fusese, totuşi, avocat prin educaţie) acestea sunt atât de evocatoare şi provocatoare încât pare legal să îi fie îngăduit să alimenteze un context heuristic de acelaşi tip în care să interogheze relaţia dintre Lege şi psihanaliză şi modul în care aceasta funcţionează în ceea ce priveşte subiectul plin de dorinţe (adică, etic) din lucrările lui Freud şi Lacan.

Pentru început, să ne întoarcem la povestea esenţială: în dimineaţa celei de a treizecea aniversări a lui, doi străini au venit la apartamentul lui Joseph K., un tânăr angajat la bancă, pentru a-l anunţa că se află în stare de arest. Ei au refuzat să-i explice motivul arestării, spunând numai că va fi interogat. L-au condus într-o altă cameră pentru a fi confruntat cu un inspector, dar acesta, de asemenea, nu i-a dat nici un motiv – numai că arestarea a fost ordonată de o autoritate mai înaltă. Câteva zile mai târziu, K. a primit un bilet prin care i se cerea să se prezinte în faţa Curţii pentru interogare la o anumită adresă în duminica următoare, dar fără a i se preciza când. Ajungând la acea adresă, el a găsit numai un depozit, în aparenţă gol. În fine a găsit calea către etajul cinci, unde a întâlnit o femeie de serviciu, care părea să îl aştepte, şi care l-a îndrumat către sala de şedinţe, plină cu oameni în vârstă purtând insigne, şi unde judecătorul i-a spus că *a întârziat* o oră şi zece minute. Curând el a ţinut Curţii un discurs despre injustiţie şi metodele ei şi îşi încheie reprezentaţia refuzând să mai aibă ceva de a face cu procesul. După ce a petrecut o săptămână întreagă în aşteptarea altei somaţii, K. s-a întors din proprie iniţiativă în sala de şedinţe unde a găsit-o numai pe femeia de serviciu. Ea a regretat faptul că Instanţa nu este în şedinţă dar l-a asigurat că oricum este numai o instanţă inferioară; iar dacă cineva a fost achitat de către această Instanţă, nu înseamnă mult, pentru că o Instanţă superioară poate foarte bine să aresteze din nou inculpatul pentru aceleaşi acuzaţii. În cele din urmă, unchiul lui K. i-a recomandat angajarea unui avocat care, în fapt, stă în pat cea mai mare a timpului şi, după câteva luni, nu face nimic, dar se gândeşte să scrie o petiţie în numele lui. În fine, K. îi cere sfatul portretistului Curţii, Titorelli pe numele său. Titorelli i-a spus lui K. că poate spera puţin: nimeni nu a fost vreodată achitat cu adevărat iar, uneori, cazurile pot fi prelungite indefinit.

În acest moment banca i-a cerut lui K. să-i ofere un tur al catedralei unui client vizitator italian, care, de fapt, nu a apărut – poate din cauza furtunii furioase de afară. Tocmai atunci, în catedrala întunecată şi pustie, K. remarcă o figură solemnă, îmbrăcată în negru, urcând în amvon ca şi cum s-ar fi pregătit să ţină o predică. „Joseph K.", strigă preotul:

„Tu eşti Joseph K.?", întrebă preotul. ... „Tu eşti un inculpat. ... Eu sunt preotul închisorii. ... Eu te-am convocat aici. ... Tu eşti considerat a fi vinovat. Probabil cazul tău nu va trece de o Instanţă inferioară. Vina ta, se presupune că ar fi fost dovedită, cel puţin, până acum." „Dar nu sunt vinovat", a spus K.; „este o

[5] Vezi J.P. Stern, "The Law of *The Trial*", în *On Kafka. Semi-Centenary Perspectives*, ed. Franz. Kuna (London: Paul Elek, 1976), p. 22–41.

greşeală. "Şi, dacă tot a venit vorba, cum poate fi numit vinovat un om? Noi toţi suntem simpli oameni, unul la fel de mult ca şi celălalt." „Asta-i adevărat", spuse preotul, „dar aşa spun toţi cei vinovaţi".[6]

Vinovat, vinovat! Dar vinovat pentru ce? Remarcaţi că nici preotul nici K. nu par să ştie. Mai important, K. nu întreabă – el doar îşi afirmă simplu nevinovăţia. Curând preotul coboară din amvon şi cei doi se angajează într-o discuţie, care, dacă nu era caldă, era cel puţin curtenitoare într-un mod profesional. În cele din urmă, preotul, în încercarea de a-l familiariza pe K. cu natura Legii, îi povesteşte, din scrierile ce servesc ca prefaţă a Legii, una dintre cele mai faimoase parabole ale lui Kafka:

Înaintea Legii stă un uşier. La acest uşier vine un om de la ţară care imploră accesul la Lege. Dar uşierul îi spune că nu îl poate admite pentru moment. Omul, gânditor, întreabă dacă i se va permite, atunci, accesul mai târziu. „Este posibil", răspunse uşierul, „dar nu în acest moment". Deoarece uşa care ducea către Lege stătea de obicei deschisă iar uşierul stătea la una dintre părţi, omul se apleacă să privească prin uşa de la intrare. Când uşierul a văzut acesta, a râs şi a spus: „Dacă eşti aşa de tentat, încearcă să intri fără permisiunea mea. Dar fii atent că sunt puternic. Şi sunt doar cel mai slab uşier. De la hol la hol, uşierii stau la fiecare uşă, unul mai puternic decât celălalt. Iar privirea celui de al treilea om este deja mai mult decât pot eu suporta". Acestea sunt dificultăţi pe care un om de la ţară nu se aşteaptă să le întâlnească [gândul unei proces chinuitor, al unei analize prelungite]; Legea, crede el, trebuie să fie accesibilă oricărui om, în orice moment, dar, când se uită mai cu atenţie la uşierul în roba sa îmblănită, cu nasul uriaş, ascuţit, lung şi subţire, cu barba de om arţăgos, decise că mai bine aşteaptă până primeşte permisiunea să intre. Uşierul i-a dat un scaun şi l-a lăsat să stea lângă uşă. Acolo a stat el aşteptând vreme de zile şi ani. ... În primii ani el şi-a blestemat cu voce tare soarta rea; mai târziu, pe măsură ce îmbătrânea, îşi murmura numai pentru sine. A devenit copilăros, şi, de când cu studiul său prelungit asupra uşierului a ajuns să-i cunoască până şi puricii din gulerul îmblănit, imploră chiar puricii să-l ajute şi să-l convingă pe uşier să-şi schimbe decizia. În fine, ochii i-au devenit înceţoşaţi astfel încât nu mai ştia dacă lumea este cu adevărat întunecată în jurul lui sau dacă ochii îl înşeală. Dar în întuneric el putea acum să perceapă o radiaţie care curgea continuu dinspre uşa Legii. Acum viaţa lui se apropia de sfârşit. Înainte să moară, tot ce a simţit pe toată perioada şederii sale s-a condensat în mintea lui într-o singură întrebare, pe care nu i-a pus-o niciodată uşierului. El i-a făcut semn uşierului, devreme ce nu îşi mai putea ridica trupul înţepenit. Uşierul a fost nevoit să se aplece foarte aproape pentru a îl auzi deoarece diferenţa de mărime dintre ei crescuse foarte mult în dezavantajul omului. „Ce vrei să ştii acum?" întrebă uşierul, „eşti lacom." „Toată lumea tinde să ajungă la Lege", i-a răspuns omul, „cum se face atunci că în toţi aceşti ani nu a mai cerut nimeni accesul în afară de mine?" Uşierul a realizat că omul este aproape de sfârşit şi că auzul îi scade aşa că i-a zbierat în ureche: „Nimeni în afară de tine nu poate obţine acces dincolo de această uşă deoarece această uşă a fost creată numai pentru tine. Acum urmează să o închid."[7]

---

[6] Kafka, *The Trial*, p. 209–41.
[7] *Ibid.*, p. 213–15.

Remarcați că aici Legea rămâne *Legea,* cu un caracter absolut, cvasi-transcendent. Încă nu este, vorbind strict, ceva „universal", adică, accesibilă în mod egal pentru toți. Accesul la ea este unic pentru fiecare în parte. K. și preotul discută parabola pe larg, K. insistând că ușierul l-a înșelat pe om evitând de la început să-i spună adevărul. Preotul neagă înșelăciunea dar adaugă: „nu este necesar ca ceva să fie acceptat ca fiind adevărat, cineva trebuie numai să-l accepte ca fiind necesar."[8] Legea nu este atunci necesar „adevărată", dar *este* cu adevărat necesară. În acel moment, preotul se întoarce frustrat, dă să plece, iar K. întreabă: „Nu mai vreți nimic mai mult de la mine?" „Nu... eu aparțin Curții", a venit răspunsul. „Așa că de ce aș vrea ceva de la tine... [Legea]/Curtea te primește când vii și te îndepărtează când pleci."[9] Nu mai este nimic altceva de spus!

Ce poate fi dedus din toate acestea care să poată clarifica rolul Legii din perspectiva psihoanalizei? Fără a merge mai departe în interpretarea ușor expandabilă a lui Kafka, consider că el sugerează că Legea îl condamnă pe Joseph K., în ciuda faptului că el își neagă vina, și aici nu este nici o parabolă civilă-socială-politică care poate servi drept paradigmă pentru totalitarismul nazist, nici una religioasă (iudaică, creștină sau gnostică), ce îl poate declara vinovat de vreo infrațiune morală nespecificată. Este o Lege care funcționează la un nivel mai adânc decât poate descoperi conștiința, înscris în ființa umană a lui Joseph K. de exemplu, iar din această Lege fundamentală alte legi și-au derivat înțelesul într-un fel sau altul. În psihoanaliză, subiectul dorit trebuie să aibă o legătură fundamentală cu Legea, din care se și ridică întrebarea etică, în modul cel mai radical. Eu propun să luăm natura acestei Legi mai întâi așa cum a înțeles-o Freud, apoi cum a înțeles-o Lacan, iar în concluzie voi aduce două remarci personale.

Cu siguranță, termenul „lege"este folosit în mod liber la Freud și a fost luat ca referire pentru un fenomen așa de general cum ar fi „principiul plăcerii" ori teoria sa de bază a dezvoltării sexuale. Mai fundamental, și oricum mai precis, putem lua ca Lege de bază pentru Freud legea structurii oedipiene, al cărui principal ordin moral este interzicerea incestului. Silit să justifice un fenomen descoperit foarte devreme în propria sa autoanaliză și confirmat iar și iar în experiența clinică cu pacienții, într-un final, Freud, după buna metodă a lui Platon, și-a fabricat propriul mit pentru a îl explica. Este mitul Tatălui tribului primordial care, fără nici o probă științifică antropologică pentru justificarea ipotezei, a devenit totuși parte a tensiunii filogenetice. Nu este necesar să amintim aici mitul, sigur, cu excepția, poate, pentru a sublinia consecințele pentru fiii care l-au ucis pe Tată și pentru fiii după fiii care au urmat: dorința incestuoasă în urmași și este numai schilodită, nu ucisă, de către tabuuri; mai important pentru noi, iubirea/ura/resentimentele fiilor față de Tată rămâne plină de remușcări pentru că l-au ucis, compunând astfel povara inconștientă a vinei, o datorie imposibil de rambursat (*Schuld*) care, într-un fel de parodie a conceptului religios al păcatului primordial, trece din generație în generație. Cum s-a dezvoltat tabuul incestului combinat cu tabuul împotriva uciderii animalului totem (simbolul Tatălui) în

[8] *Ibid.*, p. 220.
[9] *Ibid.*, p. 222.

conceptul de Dumnezeu şi într-un tabu împotriva fratricidului (eventual în interdicţia crimei) – toate acestea aparţin învăţăturii prin care Freud, pe baza mitului, justifică originile civilizaţiei şi culturii.[10] Ceea ce istoricii consideră a fi originile Legii, chiar dacă acestea ar fi mitice (de exemplu, povestirea lui Aeschylus în *Oresteia* în cel de-al şaselea secol înainte de Cristos)[11], culturale (de exemplu, codul lui Hammurabi, datând [am mai spus] din secolul al optulea înainte de Cristos)[12], sau religios (de exemplu, Decalogul şi Legea lui Moise din Cartea exodului, din Biblie, datând probabil din secolul al doisprezecelea înainte de Cristos)[13] derivă din surse ulterioare (şi mult mai diferite). Orice s-ar spune despre miturile tradiţionale, construcţia lui Freud este în mod caracteristic una modernă. „Într-adevăr," remarcă Lacan mai târziu, „acest mit nu este nimic mai mult decât ceva care este înscris în termenii cei mai limpezi în realitatea spirituală a vremurilor noastre, şi anume, moartea lui Dumnezeu.".[14]

O interpretare oedipiană a operei lui Kafka, în general, şi a *Procesului* în particular, nu este greu de făcut, dată fiind notorietatea relaţiei lui cu omul care i-a dat viaţă, Hermann Kafka, dezvăluită în faimoasa *Scrisoare către tatăl său* (1919).[15] Acolo, lupta inegală dintre tată şi fiu este manifestată de la început:

Am fost, după toate, înpovărat de simpla ta prezenţă fizică. Îmi amintesc, de exemplu, cum ne-am dezbrăcat adesea în aceeaşi cabină de baie. Eram acolo eu, piele şi os, infirm, neînsemnat; tu puternic, înalt, solid. Chiar în interiorul cabinei mă simţeam un specimen mizerabil, şi ceea ce e şi mai mult, nu numai în ochii tăi, ci în ochii lumii întregi, pentru că tu ai fost pentru mine etalonul tuturor lucrurilor. Dar atunci când ieşeam din cabina de baie în faţa tuturor oamenilor, tu mă ţineai de mână, un schelet micuţ, instabil, desculţ pe scânduri, speriat de apă, incapabil să-ţi copiez mişcările de înot, pe care tu, cu cele mai bune intenţii, dar, de fapt, spre umilirea mea profundă, ai ţinut să mi le tot arăţi, atunci eu mi-am ieşit din minţi cu disperare şi în asemenea momente toate experienţele mele neplăcute din toate sferele s-au potrivit în mod magnific împreună.[16]

În *Procesul*, pentru a fi siguri, nu am găsit cruzimea din *The Judgement/Judecata*, unde tatăl îşi condamnă fiul să moară[17], sau din

---

[10] Vezi Sigmund Freud, *Totem and Taboo* (1913), în *The Standard Edition of the Complete Pszchological Works of Sigmund Freud*, traducerea James Strachey (London: Hogarth Press, 1968), vol. 13, p. vii–xv, 1–162, 140–46. Cf. *Civiliyation and Its discontents* (1930), *SE*, vol.21, p. 57–145.

[11] Aeschylus, *The Oresteia*, trad. Robert Fagles (New York, Penguin, 1977).

[12] Vezi Rollin Chambliss, *Social Thought from Hamurabi to Comte* (New York: Dryden, 1954), p. 13–41.

[13] *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond E. Brown, Joseph A Fitzmyer and Roland E. Murphy (Englewood Cliffs, N.J.:Prentice Hall, 1990), p. 1037.

[14] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. BookVII. The Ethics of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Dennis Porter (New York: W.W. Norton, 1992), p.143.

[15] Franz Kafka, *Letter to His Father*, trad. Ernst Kaiser şi Eithne Wilkins (New Zork: Schocken Books, 1996).

[16] *Ibid.*, p. 19–21.

[17] Franz Kafka, *The Judgment*, trad. Willa şi Edwin Muir (New York: Modern Library, 1952). Vezi şi Walter H. Sokel, "The Programme of K.'s Court: Oedipal and Existential Meanings of *The Trial*", în *On Kafka*, p. 1–21.

Metamorfoza[18], unde el îşi răneşte mortal fiul cu un măr, ori din *Amerika*[19], unde el îşi exilează brutal fiul către o soartă incertă. Nici nu simţim dorinţa de a ucide a fiului la întoarcere, ca în *În colonia penală*, unde este vorba de un instrument de tortură minunat proiectat, care produce o moarte lentă şi agonizantă prin brodarea numelui crimei în carnea victimei cu ajutorul unui mecanism care foloseşte ace de oţel[20]. În *Procesul*, tatăl a fost abstractizat, generalizat şi depersonalizat, într-o Curte a Legii fără inimă, anonimă, care „nu doreşte nimic de la tine. Te primeşte când vii şi te îndepărtează când pleci." Dar importanţa este clară: „Scrierile mele sunt toate despre tine; tot ce am făcut în ele, până la urmă, a fost să deplâng tot ce nu am putut deplânge la pieptul tău."[21] Astfel, la vremea la care Kafka s-a întors către scriere, el spunea „mi-am pierdut încrederea în sine în ceea ce te priveşte, iar în locul ei s-a dezvoltat un sentiment de vinovăţie fără margini. (În amintirea acestei nemărginiri am scris odată cuiva, cu exactitate[de exemplu, la sfârşitul *Procesului*]: „[A fost] ca şu cum ruşinea acelei întâmplări ar fi trebuit să-i supravieţuiască")"[22].

Pentru Kafka, atunci, Legea care l-a pătruns până în adâncul fiinţei sale poate fi gândită în termeni freudieni la fel ca Legea tatălui oedipian. Aspectele pur sexuale ale interpretării (din relaţia cu mama lui de-a lungul încercărilor eşuate de mariaj din reproşul preotului în *Procesul* „te-ai întors prea mult după ajutor din afară, mai ales de la femei")[23] sunt perfect coerente cu această ipoteză, dar nu pot fi elaborate aici. Oricum, trebuie să adaug că unii critici văd în acest scenariu nu numai tema unui destin oedipian, ci şi o calitate „existenţială" certă, conform căreia povestirea se desfăşoară ca o succesiune de alegeri, pe care K. le face, şi care ne dezvăluie cine este el. Aceasta sugerează că dacă eroul moare „ca un câine", aceasta este din cauză că el „a ales" să nu pună corect întrebarea de la început: în loc să-şi proclame nevinovăţia, poate că reuşea să facă faţă afirmaţiei despre vinovăţia lui întrebând despre motivul acuzaţiilor.[24] Mă voi întoarce la această problemă.

Dar este Legea freudiană a tatălui oedipian, aşa cum este ea exemplificată la Franz Kafka, Legea Tatălui, aşa ca în expresia pe care Lacan o foloseşte în apreciatele lui scrieri privind „întoarcerea la Freud"? Nu cu exactitate – există o diferenţă. După şaptesprezece ani de preocupare asupra a ceea ce el a ajuns să numească dimensiune „imaginară" (adică, legată-de-imagine) a experienţei analitice, Lacan începe să vorbească despre „Lege" numai după ce descoperă, la începutul anilor cincizeci, modul în care a procedat Lévi-Strauss pentru a descoperi „legile" antropologiei culturale, adoptând metodele de descoperire a legilor din lingvistica generală după metodele propuse mai întâi în lucrările lui Ferdinand de

---

[18] Franz Kafka, *The Metamorphosis*, trad. Stanley Corngold (New York: Bantam, 1972).

[19] Franz Kafka, *Amerika*, trad. Edwin Muir (New York: New Directions, 1962).

[20] Vezi Franz Kafka, *In the Penal Colony*, în *Metamorphosis in the Penal Colony and Other Stories*, trad. Willa şi Edwin Muir (New York: Schocken Books, 1995).

[21] Kafka, *Letter to His Father*, p. 87.

[22] *Ibid.*, p. 73. Cf. Kafka, *The Trial*, p. 229.

[23] Kafka, *The Trial*, p. 211.

[24] Vezi Sokel, "The Programme of K's Court", p. 1–21.

Saussure şi dezvoltate de către urmaşii săi. Astfel, în faimosul său „Discurs de la Roma" din 1953 (numit de unii o *magna carta* a gândirii sale), intitulat „Despre funcţia şi câmpul limbajului în psihanaliză"[25], Lacan observă:

Nimănui nu îi este îngăduit să fie ignorant cu privire la *Lege*; este o formulă întrucâtva amuzantă luată din Codul nostru de justiţie, exprimând adevărul pe care se bazează experienţa noastră şi pe care îl confirmă experienţa noastră. Nici un om nu este cu adevărat ignorant cu privire la lege din moment ce Legea omului a fost Legea limbajului odată cu primele cuvinte rostite asupra primelor daruri... Aceste daruri, de fapt, actul de oferire şi obiectele, erijarea lor în semne şi chiar fabricarea lor, erau atât de mult o parte a vorbirii, cât o desemna şi numele lor.[26]

Darurile, pretinde Lacan, au implicat înainte de toate schimburile de femei şi erau guvernate de legile legăturilor matrimoniale, care, pentru antropologii sociali de mai târziu erau de discernut în termenii unor combinaţii numerice cu privire la care participanţii erau total inconştienţi.[27] „Legea primordială este ca urmare accea care, reglementând legăturile matrimoniale, impune regatul culturii peste cel al naturii, abandonat prin Legea împerecherii. Prohibiţia incestuluieste doar pivotul său subiectiv... Această Lege, este în continuare relevată într-un mod destul de clar ca fiind identică celei a unei ordini a limbajului."[28] De aceea pune Lacan întrebarea retorică: „Nu este izbitor faptul că Lévi-Strauss, sugerând implicarea structurilor limbajului în acea parte a legăturilor sociale care reglementează legăturile maritale şi de rudenie, cucereşte chiar domeniul unde situează Freud inconştientul?"[29] Acolo este, în esenţă, motivul pentru afirmaţia fundamentală a lui Lacan cum că „inconştientul (descoperit de către Freud) este structurat în modul cel mai radical ca un limbaj."[30] Acestea fiind zise, întreaga concepţie este unificată sub figura tatălui:

Tocmai *în Numele Tatălui* trebuie să recunoaştem suportul funcţiei simbolice care, din zorii istoriei, a identificat persoana sa cufigura Legii. Această concepţie ne abilitează să distingem clar, atunci când analizăm un caz, efectele inconştiente ale acestei funcţii de relaţiile narcisiste (adică imaginare), sau de relaţiile reale (adică existente, dar de nereprezentat), pe care subiectul le susţine cu imaginea şi acţiunile persoanei (concrete) care le întrupează.[31]

Observaţi că identificarea funcţiei simbolice cu noţiunea de „tată" este una *de facto,* pur contingentă din punctul de vedere al istoriei (cel puţin al celei Occidentale), care a „identificat persoana sa cu figura Legii".

---

[25] Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", *Ecrits*, trad. Alan Sheridan (New York: W.W. Norton, 1977), p. 30–113. Cf. *The Language of Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, trad. Anthony Wilden (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968), p. 9–87. Traducerea lui Wilden este întotdeauna un text plin de provocări, iar notele şi comentariile sale sunt încă (1996) inestimabile.

[26] *Ibid.*, p. 61.

[27] Vezi *Ibid.*, p. 65–66.

[28] *Ibid.*, p. 66.

[29] *Ibid.*, p. 73.

[30] *Ibid.*, p. 234.

[31] *Ibid.*, p. 67.

Legea este funcția simbolică a limbajului, concepută (încă din 1953) în ternmenii numelui „tată" – în mod clar distinctă de vreun tată imaginar pe care cineva şi l-ar putea închipui, sau, în cazul lui Kafka, de tatăl propriu-zis, Hermann Kafka, al experienței istorice trăite. Această concepție a ordinii simbolice (termenul vine de la Lévi-Strauss) de identificat cu numele „tată" este expusă mai formal doi ani mai târziu, în seminarul lui Lacan *The Psychoses/Psihozele* (1955-1956),[32] şi concentrate într-un eseu mai scurt, „Despre o chestiune preliminară oricărui posibil tratament al psihozei" (1958).[33] Lacan examinează aici natura psihozei în relație cu analiza freudiană a cazului Schreber[34] şi propune să gândim esența psihozei ca pe un eşec în a câştiga acces la ordinea simbolică, sau ca pe o excludere din ordinea simbolică (Lacan foloseşte termenul freudian *Verwerfung*, tradus în engleză „foreclosure", în româneşte „excludere"). Pentru aceasta, el explică maniera normală de a câştiga acces la ordinea simbolică, şi anume, câştigând ceea ce el numeşte „metafora paternă".

Cuvântul metaforă este aici în mod evident o figură de stil: el o foloseşte pentru a articulaîn nişte termeni pur lingvistici, inițierea subiectului în ordinea simbolică, în calitate de participant activ în acea Ordine, în care până acum participase într-un mod, evident, pasiv, încă din momentul concepției sale. Ca figură de stil, metafora semnifică substituția uni semnificant printr-un alt semnificant. În metafora paternă, semnificantul substituit este numele „Tată", care, după cum am văzut, pentru Lacan desemnează chiar funcția de semnificare ca atare – întreaga ordine simbolică, înțeleasă acum ca Lege*a* Tată*lui,* astfel desemnând Lege*a* tuturor legilor. Măcar aceste lucruri sunt clare. Dar ce semnificant este cel înlocuit în această ordine primordială, aşa încât, în primul rând, să se poată totuşi considera ca metaforă? Substituitul este ceea ce precede momentul substituirii în evoluția copilului mic (un *infans*: un copil care încă nu vorbeşte), până în momentul când acesta este suficient de dezvoltat pentru a deveni un subiect vorbitor, adică, un participant activ în ordinea simbolică, ca subiect al Legii Tatălui.

Subiectul este dificil pentru cei neiniția ți, dar redus la termenii săi cei mai simpli, se ajunge la următoarele: inițierea copilului mic în folosirea activă a limbajului are loc în momentul tipizat de descoperirea lui o-o-o şi a lui a-a-a din experiența *fort/da* a nepotului lui Freud, descrisă în lucrarea *Beyond the Pleasure Principle/Dincolo de principiul plăcerii*[35]. Acest moment semnifică de asemenea şi începutul separării de mamă, pierderea ei ca contrapondere cu care s-a aflat, cel puțin într-un mod imaginar, în fuziune. Această pierdere a mamei în calitatea de contrapondere imaginară, induce o lipsă în sinele copilului, o „tânjire" după mamă, ca după un obiect care a fost pierdut, iar această dorință orientată către mamă, acum pierdută, devine cea mai radicală dintre dorințele inerente ale subiectului, – o dorință insațiabilă (pentru că acest obiect este pierdut definitiv) – dorința sa. Ceea

[32] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. BookIII. The Psychoses 1955-1956*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Russell Grigg (New York: W.W. Norton, 1993).

[33] Lacan, "On a Question Preliminary to Anz Possible Treatment of Psychosis", *Ecrits*, p. 179–225.

[34] Sigmund Freud, *Psycho-Analytic Notes on a Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)* (1911), *SE*, vol.12, p. 1–82.

[35] Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (1920), *SE*, vol. 18, p. 14–17.

ce înlocuieşte sistemul de semnificare (numit acum „Tatăl", adică Numele-Tatălui) este dorinţa de fuziune cu mama, semnificatul pentru această dorinţă fiind, în terminologia lui Lacan, falusul. Aceasta înseamnă că, de acum înainte, accesul la mamă, fie ca subiect uman, fie ca obiect pierdut, va fi posibil numai prin mijlocirea limbajului şi a lanţurilor sale de semnificare (Lacan vorbeşte despre acestea în manieră lingvistică (pentru a completa utilizarea pe care el o dă aici termenului de „metaforă", prin discuţia despre „metonimia" dorinţei).[36] Despre acest moment de introducere a subiectului în ordinea simbolică Lacan vorbeşte ca despre „divizarea" subiectului, adică împărţirea subiectului între dimensiunea conştientă a experienţei ca „eu" imaginar şi dimensiunea inconştientă unde vorbeşte Celălalt al limbajului, „subiectul inconştientului", (adică, inconştientul *ca* subiect).

Lacan vorbeşte şi despre acest întreg proces al supunerii omului faţă de ordinea simbolică, aşa ca despre o „îndatorare" în raport cu această ordine. Astfel, în 1953 el ne spune: „este caracteristica Lumii (adică, a întregului sistem de semnificare) ceea ce perpetuează mişcarea Marii Datorii, a cărei economie rabelaisiană, ca într-o metaforă faimoasă, s-a întins tocmai până la stelele însele."[37] Consider că acestea înseamnă că, pentru Lacan, Legea ordinii simbolice guvernează nu numai limbajul pe care îl vorbesc oamenii, ci şi întregul univers fizic. Este ca şi cum supunerea faţă de ordinea simbolică a implicat o îndatorare: ceva datorat, un fel de lipsă de a căror achitare este responsabil subiectul, pur şi simplu dintr-o obedienţă faţă de Lege. Terminologia se convulsionează straniu, în 1958, când Lacan se concentrează asupra tendinţei lui Freud de a corela tema tatălui şi cea a morţii:

Într-adevăr, cum ar fi putut Freud să nu recunoască o asemenea afinitate, când necesitatea tipului său de reflecţie l-a condus să lege aparenţa semnificatului de Tată – arătând astfel că dacă această crimă este momentul de fructificare al datoriei prin care subiectul se leagă pe viaţă de Lege, atunci Tatăl simbolic este, în măsura în care semnifică această Lege, Tatăl mort.[38]

Consider că acestea semnifică faptul că Lacan vrea în mod clar să identifice ordinea simbolică sub numele Tatălui, cu Tatăl mort (omorât) din mitul freudian şi pe undeva fac o echivalenţă între datoria fiilor faţă de Tatăl mort şi datoria subiectului faţă de ordinea simbolică. Dar cum este acest lucru posibil? Datoria fiilor ucigaşi faţă de Tatăl ucis (spre exemplu, fraţii Menendez) este în mod esenţial o datorie morală. Datoria subiectului faţă de ordinea simbolică nu poate fi decât simbolică (adică, structurală), născută din dependenţa subiectului de această ordine ca o consecinţă a acestei iremediabile finitudini. Datoria este plătită, presupun, pur şi simplu prin ascultarea faţă de această Ordine (simbolică). Amintindu-ne că „datorie" în germană ar fi *Schuld*, adică, „vină" aici ne confruntăm cu întrebarea legată de modul cum să evaluăm datoria lui Joseph K., adică îndatorarea faţă de Lege în faţa unei Curţi care îl acuză de o vină de care nu este conştient şi pe care o şi neagă, prompt. Ce fel de datorie este aici miză?

---

[36] Lacan, *Ecrits*, p. 167.
[37] *Ibid.*, p. 67.
[38] *Ibid.*, p. 199.

Întreaga problematică a Legii este ridicată la un alt nivel de rafinament în Seminarul al VII-lea al lui Lacan, *Etica psihanalizei*(1959-1960)[39], la patru ani după seminarul intitulat *Psihozele*. Aici tema nu este o etică generală care să fie aplicată la problemele psihanalitice, ca o etică a afacerilor sau medicală pentru fiecare dintre aceste domenii, ci o etică a procesului ca atare: ce *ar trebui* să fie sau să se facă pentru pentru a fi cinstit cu sine însuşi. Pentru Lacan, sarcina psihanalizei este să uşureze analizele şi să discearnă în „relaţia dintre acţiune şi dorinţă care o locuieşte":[40]

Dacă analiza are un înţeles, dorinţa nu este nimic altceva decât ceea ce sprijină o temă inconştientă, e chiar articulaţia care ne înrădăcinează într-un destin anume şi acel destin cere cu insistenţă ca datoria să fie plătită, iar dorinţa se întoarce şi continuă să se întoarcă şi ne resituează astfel pe traseul dat, traseul a ceva ce ne priveşte personal.[41]

Şi pentru că putem aborda lucrurile mai bine decât aceia dinaintea noastră, care discutau despre cum putem recunoşte natura dorinţei, care se află în mijlocul acestei experienţe, vom considera că o reconsiderare a eticii este posibilă, că o formă a judecăţii etice este posibilă într-un mod care dă întrebării de mai jos forţa Ultimei Judecăţi: Ai acţionat în conformitate cu dorinţa care te animă?[42]

De aceea, din punct de vedere analitic, singurul lucru de care cineva poate fi vinovat este de a fi dat curs dorinţei.[43] Până aici toate bune. Dar unde e Legea în toate acestea? Răspunsul este răspicat: Legea ordinii simbolice – căci aceasta este Legea căreia i se supune subiectul, prin scindarea sa, atunci când se angajează într-o participare activă în funcţionarea limbajului – este acea Lege care prin metonimia lanţurilor de semnificaţie, mediază dorinţa de obiect pierdut a subiectului. Dar obiectul pierdut (fuziunea imaginară cu mama, *the mOther*) este chiar pierdut – pierdut pentru totdeauna; şi nu poate fi niciodată recuperat prin intermediul structurilor simbolice. Acel *dictio* al limbajului *inter*-vine întotdeauna între dorinţă şi obiectul său ("fuziunea" pierdută şi de nerecuperat cu mama, *the mOther*), făcând imposibil accesul la obiectul pierdut; şi *această* imposibilitate constituie *inter*dicţia de incest la care se referă Legea. În acest sens „Numele" Tatălui (*Nom du Pere*) şi „Nu-ul" Tatălui (*Non du Pere*) se suprapun, ca în celebra homofonie din limba franceză, redată între paranteze.

Atunci, dacă pentru Freud dorinţa umană fundamentală este aceea de incest şi Legea de instituire deopotrivă a moralei şi a culturii este aceea de interzicere a incestului,[44] pentru Lacan, dorinţa fundamentală este pentru obiectul pierdut, iar legea care interzice incestul nu este doar o impunere morală, ci o simplă imposibilitate structurală: „În măsura în care funcţia principiului plăcerii este să facă omul să caute mereu ceva ce trebuie regăsit, dar ce nu va obţine nicicând,

---

[39] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. BookVII. The Ethics of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Dennis Porter (New York: W.W. Norton, 1992).

[40] *Ibid.*, p. 313.

[41] *Ibid.*, p. 319.

[42] *Ibid.*, p. 314.

[43] *Ibid.*, p. 319.

[44] *Ibid.*, p. 66–67.

ajunge cineva la esență, și anume, la sfera sau relația care este numită Legea de prohibiție a incestului."[45] Cât privește specificarea acestei inter-ziceri în termenii solicitărilor morale ale vieții sociale, aceasta este funcția îndeplinită de ceea ce a ajuns să numească întreaga cultură occidentală cele „zece porunci". Deși „la început, într-o perioadă care nu este atât de îndepărtată din trecut, [cele zece porunci] au fost colecționate de niște oameni aparte care își ziceau aleși"[46], acestea reglementează distanța dintre dorință și obiectul pierdut pentru întreaga omenire, întregul „domeniu domeniu al acțiunilor (caracteristice) bine denumite, acțiuni umane."[47]

Există un subtext important în seminarul *Etica psihanalizei*, care implică o confruntare între Kant și Marchizul de Sade. Mă voi întoarce la aceasta imediat. Pentru moment va fi de ajuns să spun că o confruntare similară a fost orchestrată într-un eseu intitulat „Kant cu Sade" (1963),[48] unde sunt reluate aspectele esențiale pentru continuarea analizei: dorința, așa cum este aceasta mediată prin intermediul Legii, este „cealaltă fațetă a Legii",[49] pentru că „Legea și dorința reprimată sunt unul și același lucru."[50] Și Legea? Totuși ordinea simbolică față de care subiectul este supus prin scindarea inițială a subiectului: „bipolaritatea prin care Legea morală se instituie nu este nimic altceva decât scindarea subiectului care apare la orice intervenție a semnificantului... Legea morală nu are nici un alt principiu."[51] Sunt identice Legea ordinii simbolice și ordinea moralității? *Acesta* să fie paradoxul Legii?

Toate acestea sugerează că sunt multe de interpretat, dar îmi voi restrânge comentariile la două remarci:

A. Pentru a identifica ordinea simbolică în sine cu Legea/Numele-Tatălui prezintă o dificultate, căci sugerează că Legea pentru Lacan este patriarhală în structura sa și, ca urmare, îl identifică pe acesta cu „odiosul" nume „patriarhie". Această impresie greșită este de înțeles, dar înșelătoare, căci Legea funcționării simbolice, ca funcție structurală (adică, sincronică), este de distins de concretizarea diacronică a acelei Legi, în orice cultură istorică dată.

Dacă Lacan o asociază cu numele „Tată", pentru că din perspectiva lui, persoana Tatălui a fost identificată „cu figura Legii."[52] Dar Legea funcționării simbolice se sustrage diferențierii sexuale; aceasta ar fi tot esențială, atât în societățile matriarhale, cât și în cele patriarhale, și și-ar găsi exemplificări în oricare dintre acestea. Aceasta ne „precizează" pe toți, pur și simplu, ca ființe

---

[45] *Ibid.*, p. 68.

[46] *Ibid.*, p. 80.

[47] Vezi *Ibid.*, p. 68–69. Cf. "Atunci suntem aduși înapoi la legea morală în măsura în care aceasta este întrupată într-un număr anumit de porunci. Mă refer la cele zece porunci, care, la început, într-o perioadă care nu este atât de îndepărtată în timp totuși, acestea au fost adunate de un popor care s-a diferențiat de celelalte" (*Ibid.*, p. 80).

[48] Jacques Lacan, "Kant with Sade", trad., James B. Swenson Jr., octombrie 51 (1989), p. 55–104.

[49] *Ibid.*, p. 73

[50] *Ibid.*, p. 68.

[51] *Ibid.*, p. 59.

[52] Lacan, *Ecrits*, p. 67.

umane (Levi-Strauss);face comunicarea umană posibilă. Ar trebui concepută, aş sugera eu, ca fiind, nici patriarhală, nici matriarhală, ci "ambiarhală", sau „biarhală", sau, simplu, „arhală" (înţelegem: de la *arche*), dacă trebuie totuşi să o numim în aceşti termeni.

B. Al doilea aspect este mai delicat şi tratează relaţia dintre ordinea simbolică, în calitatea ei de Lege „arhală", pe de o parte, şi Legea morală, pe de alta, căci „Legea morală", după cum ni se spune în „Kant cu Sade", „nu are nici un alt principiu călăuzitor în afara „scindării obiectului, care apare la fiecare intervenţie a semnificantului." Este o afirmaţie dificilă. Eseul elaborează o teză care a fost deja sugerată în *Etica psihanalizei*, şi anume că Marchizul de Sade, în romanul său *Filosofia în budoar* (1795)[53], care a apărut la şapte ani după lucrarea lui Kant, *Critica raţiunii practice* (1788)[54], chiar ar continua lucrarea lui Kant şi i-ar potenţa „adevărul."[55] Ceea ce se înţelege prin aceasta este realizarea lui Kant în a fundamenta o etică dezvoltată care nu este fundamentată pe vreo metafizică a „binelui" (aşa cum se întâmplă la Aristotel spre exemplu) pe care Kant însuşi o discreditează în prima *Critică*, ci este fundamentată în interioritatea subiectului transcedental. Aceasta înseamnă că Legea morală este determinată doar de raţiunea pură, iar universalitatea şi necesitatea Legii sunt identificate după procedura urmată la imperativul categoric (spre exemplu, „acţionează astfel încât maxima voinţei tale ar putea să se susţină ca un principiu al Legii universale dată"[56]).[57] Acţiunea cu adevărat morală trebuie să izvorască din respectul pentru Lege şi să nu fie contaminată de vreo motivaţie mai prejos de Lege, cum ar fi dorinţa de câştig suplimentar sau vreo afecţiune oricât de nobilă (spre exemplu, compasiunea, dragostea, remuşcarea). Acest aspect face din moralitatea Kantiană o chestiune mai degrabă austeră, după cum ştim cu toţii, şi chiar Kant admite: „putem vedea *a priori* că Legea morală, ca temei al determinării voinţei, prin modelarea cu severitate a înclinaţiilor noastre, nu poate decât să producă un sentiment pe care îl denumim durere."[58] Pe lângă sentimentul de respect pentru Lege, şi durerea, poate fi considerată un semn *a priori* de ascultare a Legii.

Aceasta este concepţia Kantiană pe care o „completează" şi o relevă în „adevărul" său Sade, în viziunea lui Lacan. Şi Sade are o Lege morală, pe care Lacan o formulează astfel: „Am dreptul la plăcere, câştigat asupra trupului tău, orice ar spune cineva, şi îmi *voi* exercita acest drept, fără vreo limită care m-ar putea opri, în capriciile şi în măsura în care poftesc să îmi acord plăcere."[59] Are

---

[53] Vezi Marquis de Sade, *The Complete Justine, Philosophy in the Bedroom and Other Writings*, trad., Richard Seaver şi Austryn Wainhouse (Nwe York: Grove, 1965), p. 177–367. Lacan îşi construieşte argumentul în eseul său "Yet another effort Frenchmen, if you would become Republicans", p. 269–339.

[54] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trad. Lewis White Beck (New York: Macmillaan, 1993 [1956]).

[55] Lacan, "Kant with Sade", p. 55.

[5656] Traducerile pasajelor Kantiene, din limba engleză în limba română, îi aparţin traducătoarei acestui text.

[57] Kant, *Critique of Practical Reason*, p. 30

[58] *Ibid.*, p. 76.

[59] *Ibid.*, p. 58.

generalitatea Legii, dacă ne gândim că, în limbaj kantian, „voința este obligată să excludă din practica sa orice rațiune care nu este aceea a maximei sale."[60] Mai mult, Legea este exemplificată prin liturghia durerii pe care Sade o dramatizează cu delicatețea proprie din *Filosofia în budoar*. Analogia cu Kant este evidentă – dar, pentru Lacan, Sade improvizează pornind de la ideile lui Kant, „completându-l" pe acesta din urmă. Cum? Expunând clar faptul că „vocea" care articulează Legea nu este pur și simplu vreo voce „dinăuntru", ci vocea Celuilalt, adică, cea a ordinii simbolice ca Lege „arhală": „Maxima Sadiană, pronunțându-se prin vocea Celuilalt, este mai onestă decât dacă ar apela la o voce dinăuntru, din moment ce demaschează scindarea subiectului, de obicei trecută sub tăcere [într-o lectură „pur" kantiană]."[61] În acest sens potențează Sade „adevărul" *Criticii* lui Kant.

Cum ar reacționa cineva la această bulversantă întorsătură de condei merită o atenție mai îndelungată decât putem acorda aici. Aș vrea să reflectez puțin doar la ceea ce implică aceste observații despre „Legea morală", dacă aceasta „nu are alt principiu" decât „scindarea", prin care subiectul este supus ordinii simbolice.[62] Se sugerează că Numele-Tatălui, Legea care mediază dorința, nu sesizează din punct de vedere structural nici o diferență între ritualurile cruzimii sadice și prescripțiile celor zece porunci. Cum ar putea? Legea limbajului, care le fondează pe amândouă, strălucește asemenea soarelui asupra tuturor, cu indiferență.

Atunci ce dă valoare „eticii psihanalizei"? Este de ajuns să spunem că"din punct de vedere analitic, singurul lucru de care cineva poate fi vinovat este să fi dat curs dorinței", când dorința cuiva este pur și simplu „reversul" Legii, din moment ce „Legea și dorința reprimată sunt unul și același lucru"?[63]

Căci aici Legea este Legea „arhală" a ordinii simbolice, la fel de validă, și cu aceeași putere de validare, atât pentru Marchizul de Sade, cât și pentru Moise în deșertul Sinai. Ordinea simbolică, accept, nu este doar neutră din punct de vedere moral, ci este și goală din punct de vedere moral și simpla inserție în Legea morală nu poate reprezenta deloc și vreun „principiu" pentru Legea morală – adică, pentruLegea care determină ce / cum ar trebui să fie/să facă o ființă morală pentru a fi în mod propriu-zis umană. Numele-Tatălui, ca Lege primordială a ordinii simbolice „nu vrea nimic de la tine. Te primește când vii și te îndepărtează când pleci." Asta-i tot.

Atunci unde ajungem în ceea ce privește natura Legii, din moment ce Lacan o contextualizează în acest mod, până la urmă, în termenii unei etici a psihanalizei? Cum ar fi putut Joseph K. Să abordeze acuzațiile Curții dacă ar fi căutat și ar fi primit sprijinul unui psihanalist Lacanian? Presupunând că Joseph K. reprezintă într-o formă fantastică o versiune a lui Kafka însuși, îi voi considera aici ca unul și același. Mă aștept ca sarcina de a încerca să îl ajut pe K. Să devină conștient de o datorie (*Schuld*) de care el nu este conștient și a cărei existență o neagă cu tărie, ar începe cu încercarea de a-l face să înțeleagă diferența dintre tatăl simbolic ca Lege

---

[60] *Ibid.*, p. 58, 59.
[61] *Ibid.*, p. 59.
[62] Vezi *ibid.*
[63] Cf. *Ibid.*, p. 73, 68.

primordială de care fiecare ființă umană este dependentă (și, față de care, fiecare ființă umană este îndatorată, în acest sens), și tatăl lui propriu-zis (real, istoric), de care cel puțin Kafka a fost tiranizat și în raport cu care cineva ar putea simți, ca și Kafka, o împovărătoare vină (*Schuld*). Există o urmă a acestei distincții în *Procesul* în care tatăl tiranic al experienței a fost prelucrat „igienic", fiind transformat într-o formă detașată și depersonalizată a Legii așa cum este ea exemplificată de către Curte – Legea/Curtea, care nu vrea nimic de la subiect – cea care primește subiectul când vine și îl îndepărtează când pleacă. O asemenea concepție despre Legea Tatălui adue un plus de sens ambiguității conversației din catedrală, din deschiderea lucrării:

"Vina ta, se presupune că ar fi fost dovedită, cel puțin, până acum." [spune preotul] „Dar nu sunt vinovat", a spus K., „este o greșeală. "Și, dacă tot a venit vorba, cum poate fi numit vinovat un om? Noi toți suntem simpli oameni, unul la fel de mult ca și celălalt." „Asta-i adevărat", spuse preotul, „dar așa spun toți cei vinovați".[64]

Ambiguitatea răstoarnă semnificația „vinei" (*Schuld*): o îndatorare structurală față de ordinea simbolică fundamentată până la urmă în natura finită a subiectului (concepția lui Lacan) *versus* o vină cvasi-morală a unui patricid moștenit filogenetic (concepția lui Freud) – ambele distincte de orice vină personală de care K. ar fi putut fi conștient. În situația dată, K. nu este conștient de aceste diferențe, dar ar fi sarcina psihanalizei să îl ajute să le înțeleagă și să înțeleagă în ce ar putea consta datoria lui simbolică (spre deosebire de cea imaginară) și cum s-ar putea el raporta în continuare la acestea.

Aș spune că datoria subiectului față de ordinea simbolică este fundamentată pe finitudine. Prin aceasta vreau să spun că subiectul K.-de-la-Kafka este indus într-o ordine simbolică care este determinată (și, ca urmare, negată) prin tot felul de modalități dincolo de constrângerile impuse de tatăl dominator în carne și oase. Ordinea este determinată pentru Kafka de aspecte cum ar fi iudaismul moștenirii sale, turbulențele politice ale timpului său, întâmplarea de a scrie în altă limbă (născut ceh, scrie în germană) – toate adăugate contingențelor create de împrejurările idiosincraziilor sale personale (spre exemplu, o sănătate șubredă, într-un trup deja fragil). Toate aceste determinări s-au adăugat constrângerilor. Adică, un set de negații care au separat cu severitate subiectul de ceea ce ar fi putut să fie în alte condiții, și care, de aceea, constituie ceea ce Lacan numește „castrare" – sub raport simbolic, desigur. La un moment dat el creează propriul limbaj heideggerian al „vinii ontologice", astfel încât, „castrarea simbolică" de la Lacan și „Ființarea-întru-moarte" a lui Heidegger sunt considerate una. Ca urmare, legea ordinii simbolice, în pofida caracterului său absolut, cvasi-transcendent, este croită pentru fiecare individ în parte. Aceasta ar corespunde pregnanței strigătului final alpaznicului către omul de la țară, acum pe moarte: „Nimeni altcineva decât tine nu ar fi putut să câștige accesul prin această ușă, din moment ce această ușă ți-a fost menită numai ție. Acum o voi închide."[65]

[64] Kafka, *The Trial*, p. 231.
[65] *Ibid.*, p. 236.

Şi cum ar fi putut el să obţină permisiunea de a intra? Consecvenţi cu perspectiva lacaniană (deşi poate că asta ar fi fost cam mult pentru un biet om de la ţară), fac ipoteza că ar fi putut reuşi fiind conştient de dorinţa sa, în termeni Lacanieni, căci „Legea şi dorinţa reprimată sunt unul şi acelaşi lucru". Înţeleg că asta înseamnă că dorinţa, ca şi tânjirea după obiectul pierdut, este, prin scindarea subiectului supusă unei ordini simbolice care este împiedicată de asemenea limitări, după cum am văzut. Dorinţa mediată de *această* Lege este, inevitabil, o dorinţă castrată. Aceasta nu înseamnă, desigur, că dorinţa nu poate transgresa Legea în urmărirea obiectului pierdut, ca printr-o „erotică" ce s-ar întinde dincolo de Lege,[66] dar acest lucru pur şi simplu subliniază imposibilitatea de a recupera obiectul odată pierdut. Dorinţa se poate într-adevăr strădui să trangreseze Legea, dar nu poate transcende propria castrare. Cum se aplică toate acestea lui Joseph K.? Evident, problema acestei dorinţe nu a fost ridicată niciodată, cu atât mai puţin faptul castrării sale. El nu a trecut în revistă toate înaintea Ultimei Judecăţi: „ai acţionat în conformitate cu dorinţa care există în tine?" – dar el nu a fost niciodată psihanalizat. Cu siguranţă, dorinţa a rămas vie în el – cum altfel am putea explică acea ultimă scânteie a speranţei în preajma morţii, atunci când „tocurile unei ferestre se deschiseră brusc; se ivi o figură umană sleită şi ireală de la acea distanţă şi înălţime, care s-a aplecat abrupt înainte şi a întins ambele braţe încă şi mai departe. Cine fusese? Un prieten? Un om bun? Cineva care îl compătimea? Cineva care a vrut să ajute? Fusese numai o persoană? Sau a fost omenirea? Fusese o mână de ajutor? Fuseseră argumentele în favoarea lui ce au fost trecute cu vederea?... El şi-a ridicat mâinile şi şi-a răsfirat toate degetele."[67] Dar era prea târziu. „Mâinile unuia dintre parteneri erau deja la gâtul lui K." Dacă a simţit că a „murit ca un câine" şi că „ruşinea aceea i-a supravieţuit", înţelegerea mea este că umilinţa st în umbra pasivităţii (privind toate aceste aspecte lacaniene) – legată de faptul că niciodată nu şi-a înţeles şi îmbrăţişat dorinţa, nici măcar în (mai ales în) castrarea sa de Fiinţă-întru-moarte.

Pentru a concluziona:

1)Ceea ce am oferit aici este tentativa de a exprima ce cred eu că poate fi spus în privinţa unei „etici a psihanalizei" care adresează relaţia dintre un act şi dorinţa care sălăşluieşte în el, unde această dorinţă este inversul Legii ordinii simbolice sub deghizarea Numelui-Tatălui. Nu am spus nimic despre ordinea simbolică în calitate de Lege a moralităţii. A proceda în felul în care pare să o facă Lacan, adică, făcând ordinea simbolică să găsească o Lege morală care îi permite să „zâmbească" la fel şi lui Moise pe Muntele Sinai şi Marchizului de Sade, mă consternează, fiindcă este gratuită, un non-sens hiperbolic. Este cu atât mai supărător, consider, cu cât psihanaliza ridică subiecte morale serioase, pe care o etică a psihanalizei demnă de numele său ar trebui să le adreseze. Mă gândesc, spre exemplu, la analistul argentinian care a raportat că a refuzat să primească la psihanaliză un torţionar profesionist, să nu îl ajute să ajungă un torţionist şi mai bun. Aici problema dorinţei, a analistului şi a celui analizat deopotrivă, este pusă cu

[66] Vezi Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 84.
[67] Kafka, *The Trial*, p. 250–51.

toată urgența. Din nou, când Lacan ne spune că din punctul de vedere al psihanalizei, „singurul lucru de care cineva poate fi vinovat este să fi dat curs dorinței sale",[68] trebuie să înțelegem că nu există nici un fel de constrângeri care trebuie respectate, constituite, să zicem, de „țesătura" socială a vieții celui analizat (spre exemplu, prin anumite legături indisolubile cu ceilalți)?Dacă asemenea constrângeri există totuși, cum ar trebui abordate? În cele din urmă, cum reconciliază analistul dorința lui sau a ei cu acele constrângeri extrinseci în raport cu dorința, să spunem dreptul civil, care recomandă ca în cazuri de potențială violență, psihanalistul să facă excepție de solicitarea confidențialității profesionale în interesul binelui comun? Întrebări ca acestea nu își pot găsi un răspuns prin niște *ipse dixit* emise de Lacan, privind un refuz abstract de a face compromisuri privind dorința. Răspunsurile vor veni numai când vom fi gândit mai atent ca până acum implicațiile depline ale primatului absolut al cuvântului eficient în psihanaliză în conjuncție cu eliberarea dorinței.

2) În fine, dacă o „reconsiderare a eticii este posibilă, dacă o formă a judecății este posibilă, una care să dea întrebării acesteia forța unui Ultime Judecăți: ai acționat în conformitate cu dorința care este în tine?", atunci subiectul trebuie să fie capabil să aleagă între a se conforma şi a nu se conforma, adică, între a ceda şi a nu ceda dorinței sale. Dar o asemenea alegere implică o consistență în subiectul psihanalitic care face posibilă coerența narațiunii hermeneutice, datorită căreia să este în stare să își asume „responsabilitatea" pentru o asemenea alegere, adică, să răspundă pentru aceasta, în timp. În ceea ce mă priveşte încă nu văd cum maniera în care concepe Lacan subiectul scindat – scindat, între un ego imaginar (care nu este mai mult decât o reflectare distorsionată a subiectului dezorganizat de mai târziu care funcționează la nivelul conştient) şi subiectul inconştient (adică, subiectul inconştientului/inconştientul ca subiect), ceea ce constituie în mod esențial, ordinea simbolică însăşi, oricum ar fi aceasta individualizată într-o identitate dinamică şi idiosincretică – lasă loc şi pentru un subiect *etic*, adică, o dorință capabilă de a alege să fie corectă față de ea însăşi. Numai un astfel de subiect este cu adevărat un subiect uman. Numai dacă putem să luăm în considerare această dimendiune specific umană a subiectului responsabil, altfel fiecare subiect trebuie să moară în final într-o pasivitate inumană, aşa cum a simțit-o Joseph K., „ca un câine".

[68] Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 321.

POLEMICA ŞTIINŢIFICĂ ŞI IMAGINEA PUBLICĂ A ŞTIINŢEI[1]

HELEN E. LONGINO

Abstract. Helen E. Longino's paper with the above mentioned title, from which we have translated the third paragraph, tries to prove that the public interest in underslanding behavior, especially behaviors discussed on in here, namely genetic and environmental behaviors, plays a significant role in shaping what the different scientific approaches have in common, also providing the motive and grounds of their conflict. The mentioned paragraph is about constructing an object of inquiry. There, the different aspects of behavioural research interact to produce this object of inquiry: the shared context of origin, the requirements for creating a studiable object of inquiry and ontological presuppositions.

After each of these aspects are discussed separately, the author shows how they interact to produce an object of inquiry that constitutes the common ground, but which has in many respects lost contact both with the human actions and interactions that constitute everyday behavior and with the actual empirical or observed objects of research. As an intermediate entity, this object of inquiry is interested to replace both of them.

INTRODUCERE

Această comunicare se referă la o dilemă. Dilema este un rezultat al reconsiderării unui mare număr de articole şi rapoarte de cercetare asupra comportamentului, atât din perspectivă genetică, cât şi din cea a mediului ambiant. Deoarece studiul emipiric al comportamentului nu se referă la comportament în general, ci la unul specific, propriul meu obiect de studiu s-a concentrat pe investigarea a două componente: agresiunea şi orientarea sexuală. Am fost atrasă de cercetarea primului comportament datorită referatelor unor conferinţe asupra biologiei agresiunii, care au avut loc la jumătatea anului 1990 în Statele Unite. Acestea şi, în special, una găzduită de Universitatea din Maryland, au provocat o furtună de proteste, atât în lumea academică, cât şi în afara ei în scopul de a avea un alt comportament pentru comparare, a fost aleasă orientarea sexuală, care a constituit, de asemenea, recent, o arie activă de cercetare. Propriul meu interes în reconsiderarea acestui corp de lucru era de a înţelege dinamica interacţiunii critice

[1] Această comunicare s-a inspirat dintr-o cercetare făcută cu sprijnul programului NSF # SBR 9730188. Este în curs de apariţie în *Dezbateri ale celui de al XI-lea Congres internaţional de logică, metodologie şi filosofie a ştiinţei,* editat de Peter Gardenfors, Katarzyna Kijania-Placek şi Jan Wolenski (Kluwer Academic Publishers). Traducerea în limba română de Oltea Mişcol.

printre oamenii de ştiinţă, care recomandă sau utilizează abordări diferite pentru o aceeaşi problemă. Cercetarea comportamentală provoacă numeroase interacţiuni critice atât în cadrul publicului, cât şi printre oamenii de ştiinţă, după cum mulţi cercetători îşi continuă propriile preocupări, elaborând studii care utilizează metodologiile lor preferate. Astfel că ea părea să fie un teren bun pentru această investigare.[2]

Unele trăsături ale interacţiunii critice intrigă, totuşi. Deşi fiecare psiholog este de acord că orice comportament uman este un produs aparţinând atât genelor, cât şi mediului ambiant. De ce persistă, atunci, controversa natură-educaţie? De ce geneticienii axaţi pe comportament şi cercetătorii mediului social nu privesc relaţia lor ca fiind mai curând complementară decât competitivă? Cred că răspunsul rezidă în relaţia dintre scopurile cercetării empirice şi cele ale interesului public - între ştiinţă şi imaginea ei publică.

Există cel puţin două niveluri de dezbatere în disputa ştiinţifică:

1. o dezbatere internă pentru comunitatea de cercetare, care priveşte metodologiile, interpretarea datelor, protocoalele experimentale;

2. o dezbatere care are loc la periferia cercetării, în raport cu „imaginea publică a ştiinţei", de exemplu aceea privind înţelegerea rezultatelor furnizate popularizării, de către jurnaliştii profilaţi pe ştiinţă şi de către indivizii din public care vădesc un oarecare interes social pentru un program dat, de cercetare.

Ambele niveluri implică valori şi presupoziţii purtătoare de valoare, dar valorile şi presupoziţiile care operează la cele două niveluri nu pot fi aceleaşi sau pot avea greutate diferită, în pofida diferenţei în conţinutul manifest discursurile la aceste două niveluri se influenţează reciproc. Ştiinţa nu se poate detaşa uşor de imaginea ei publică, în această comunicare voi sugera că interesul public în înţelegerea comportamentului, în special al comportamentelor pe care ne-am axat aici, joacă un rol semnificativ în conturarea nu a ceea ce distinge diferitele abordări ştiinţifice, ci a ceea ce ele au în comun. El oferă, de asemenea, motivul şi baza conflictului lor[3].

CONSTRUIREA UNUI OBIECT DE CERCETARE

Dacă aceste abordări, considerate din punctul de vedere al genului de cunoaştere pe care îl pot produce, se separă în programe de cercetare diferite şi neintegrabile, cum pot ele persista în polemici mutuale? Ceea ce le apropie este o manieră de conceptualizare a comportamentului care produce un obiect abstract comun de cercetare. Pentru a produce acest obiect, a cărui cunoaştere imperioasă este premiul la care aspiră abordările menţionate, interacţionează trei aspecte diferite ale cercetării comportamentului. Ele sunt: contextul de origine comun, cerinţele de creare ti unui obiect de cercetare investigabil şi presupoziţiile ontologice. Voi discuta fiecare dintre acestea în mod separat şi apoi voi arăta cum

[2] Vezi Longino (în curs de apariţie) pentru deplina lămurire.

[3] Comunicarea dezvoltă trei aspecte: I) Interesele sociale şi interesele ştiinţifice; II) Cercetarea; III) Construirea unui obiect de cercetare. Textul de faţă reprezintă traducerea ultimului aspect.

interacționează ele pentru a crea un obiect de cercetare care constituie baza comună, dar care, în multe privințe, a pierdut contactul atât cu acțiunile și interacțiunile umane, care constituie comportamentul cotidian, cât și cu actualele obiecte de cercetare empirice sau observabile[4]. Obiectul de cercetare este o entitate vătămării, ca element al acțiunii organizate, nu este concepută astfel. Agresiunea militară sau alte forme de violență autorizate de stat, de exemplu, în menținerea ordinii publice și „corecției", nu sunt studiate, nici acțiunile altor indivizi care utilizează violența în numele statului. Nu sunt studiate nici acțiunile celor care iau decizii în industriile ce vătăma indivizii prin poluare sau practicile discriminatorii. „Agresiunea" este o subcategorie a provocării individuale de vătămare a altora; ea este acel ansamblu de incidente de vătămare sau încercări de a vătăma pe alții, îndeplinită fără autorizarea statului sau al altui corp constituit.

Cercetarea privind orientarea sexuală a fost, de asemeni, tradițional focalizată pe excepțional și nedorit[5]. „Orientarea sexuală", în context uman, este realmente un cod pentru homosexualitate, dar utilizarea acestei sintagme semnalează multiplele funcții ale acestei cercetări. În investigarea animalelor non-umane, studiul interacțiunilor sexuale de același sex este parte a înțelegerii domeniului comportamentelor reproductive, implicând selecția partenerului, curtarea, împerecherea și calitatea de părinți sau a înțelegerii dimensiunilor fiziologice ori generice ale acestor comportamente. La oameni, prin contrast, studierea ei tinde să fie parte a programelor de cercetare a intersexualității și a disfuncției sau devianței hormonale. Până în 1973, homosexualitatea era clasificată ca o dezordine psihiatrică. In ciuda acceptării crescânde a bărbaților homosexuali și a lesbienelor, demonstrată prin gradul extinderii progresive a protecției civile asupra lor. prin creșterea studiilor științifice cu privire la homosexuali, lesbiene, bisexuali și transexuali și prin toleranța mijloacelor ele comunicare, exploatarea homoerotismului, a homosexualității este încă blamată în multe locuri. Actele homosexuale sunt calificate ca păcate, formele de sex caracteristice interacțiunilor de același sex — sodomie, sex oral - sunt considerate ilegale în multe jurisdicții (adesea într-un limbaj care scoate în evidență performanța homosexuală a actelor în discuție pentru a o transforma într-un act criminal), iar homosexualii și lesbienele sunt ținte frecvente ale ostilității și atacului neprovocat[6]. Al doilea aspect al acestor abordări este nevoia lor comună de a izola fenomenele de comportament care pot fi studiate, adică fenomene care pot fi identificate și reidentificate credibil ca tip particular și a căror frecvență poate fi măsurată[7], în trecerea de la moral la științific,

---

[4] Un obiect de cercetare este un obicei discursiv, construit prin abstractizarea anumitor trăsături ale fenomenelor pentru a produce o clasă de obiecte constituită prin posedarea de către ele a acelor trăsături. Cf. Longino (l 990), p. 98-102.

[5] Simon Le Vay și Dean Hamer sunt excepții de la această generalizare, deoarece ei investighează baza biologică a orientării sexuale în scopul de a o face acceptabilă prin naturalizarea ei.

[6] Recent, unii activiști homosexuali au fost supuși investigării bazei biologice a orientării homosexuale ca modalitate de naturalizare și, astfel, de normalizare a homosexualității. Aceasta își însușește faptul că homofobia răspunde rațiunii.

[7] Aceasta nu mai este decât ceea ce trebuie să se întâmple obiectelor, substanțelor și proceselor naturale în laborator. Dar, deoarece comportamentul este un gen de entitate diferit față de acestea, consecințele transformării sale sunt, de asemenea, diferite.

atât cercetările genetice, cât şi de mediu social funcţionează ca rivale pentru înlocuirea moralului cu explicaţia clinică, pentru substituirea motivaţiilor acţiunii cu cauze de comportament, în cadrul acestei substituiri se produc două transformări conceptuale. Mai întâi, acţiunile devin elemente în cadrul ordinii naturale. Ele sunt eliberate din contextele în care li se poate atribui semnificaţie, astfel încât pot fi clasificate ca aparţinând tipurilor de evenimente rezultate din tipurile de condiţii iniţiale, fie că acestea sunt genotipuri, condiţii de mediu social sau o combinaţie a lor".[8] Comportamentul sau formele comportamentale care se situează în afara formelor anticipate în tranzacţiile cotidiene sunt mai susceptibile de detaşare din context decât cele care fac parte din tranzacţiile tipice sau familiare. Jefuirea unei bănci, de exemplu, se situează în afara seriilor de interacţiuni prevăzute la ghişee: depozitări, retrageri şi plăţi. Astfel, ea poate fi clasificată ca altceva decât o tranzacţie financiară standard şi intră într-un sistem categorial diferit. Secvenţele mişcării implicate în performanţa tranzacţiilor standard sunt acele interacţiuni (depozitări, retrageri) şi nu altele (achiziţii de bilete), din cauza nenumăratelor trăsături ale contextului în care ele au loc. Ele nu pot fi scoase din acel context fără a-şi pierde identitatea şi nu sunt susceptibile pentru diversele tipuri de explicaţie cauzală pe care le căutăm în mod tipic pentru jefuire, asimilată categoriei crimelor mai curând decât celei a tranzacţiilor financiare[9], în mod similar, într-o societate predominant sau normativ heterosexuală, opţiunea pentru angajarea de relaţii intime cu o persoană de acelaşi sex se plasează în afara ritualurilor de curtare aşteptate, ţesute în structura vieţii cotidiene[10], înainte de a deveni obiect de interes ştiinţific, comportamentele sunt nu numai dependente de context, ci saturate de acesta, în prima fază de transformare într-un obiect de studiu ştiinţific, ele sunt decontextualizate, devenind tipuri de evenimente care pot participa la ordinea naturală.

A doua fază în construirea unui obiect investigabil este o recontextualizare, care reprezintă, parţial, o consecinţă a noului loc în care acţiunea/comportamentul studiat este amplasat - contextul clinic - şi, parţial, a reclasificării, implicit a plasării comportamentului în domeniul unei ştiinţe particulare. Să luăm, de exemplu, genetica moleculară şi medicală. Comportamentele studiate au loc la limitele care includ, de asemeni, diferite cancere şi susceptibilitate la probleme de inimă şi circulatorii şi care extind conceptul de comportament pentru a include asemenea stări, ca boala lui Huntington şi Alzheimer[11]. Scopul clinicului este de a pune lucrurile în ordine, de a oferi tratamente sau paliative pentru stări nedorite sau de a facilita dezvoltarea stărilor absente, dar dezirabile. Ceea ce susţine interesul,

---

[8] Într-un program de cercetare neurobiologic, condiţia iniţială ar fi o anumită structură sau proces neurofiziologic.

[9] Desigur, o crimă poate fi comisă sau instigată în cursul uneia dintre aceste tranzacţii obişnuite, dar aceasta (fraudă, delapidare) este chiar genul de crimă care nu constituie obiect de studiu.

[10] Binare sau presupus binare, formele de comportament, cum este comportamentul diferenţiat după sex, au o proprietate similară: să furnizeze un model îndeajuns de distinctiv pentru a fi separat din contextul său de semnificaţie unică şi integrat (relativ) într-un context fără categorii comportamentale. În contextul cercetării umane, aceste forme de comportament îşi pierd valoarea în modul în care ideologia este gradual separată de realitate şi în felul cum diferenţele de sex dispăruseră cândva.

[11] Vezi, de exemplu, analiza lui Rose (1995).

ceea ce justifică investirea de resurse pentru investigare, în acest context, nu sunt doar nişte abateri de la normă, ci patologiile, exprimate fie ca prezenţă a calităţilor negative, fie ca absenţă a celor pozitive. Astfel, comportamentele neobişnuite, dotate cu suficientă particularitate pentru a reprezenta tipuri de evenimente, sunt discutate cu mijloace consacrate pentru patologii, iar neobişnuitul este privit ca expresie a patologicului. Agresiunea este studiată ca personalitate antisocială, ca dezordine transmisă din copilărie, iar comiterea de crime devine criminalitate şi, ca atare, expresia unei stări patologice. Aceste studii par să considere de la sine înţeles, că agresiunea este patologică. Dar, după cum indică exceptarea de la studiu a violenţei autorizate de stat, aceasta nu este evident.

La fel, intimitatea sexuală este tratată ca expresie a unei stări fundamentale - homosexualitatea - care poate fi înţeleasă ca funcţie a unui genotip aberant sau a unor condiţii de educare anormale. Bazarea pe indivizi aflaţi la extremităţile scalei lui Kinsey, ca exemplare veritabile de homosexualitate şi heterosexualitate, specifică temelor de cercetare, omite să-i includă pe toţi indivizii care fac experienţa aceleaşi intimităţi sexuale, excluzându-i, de exemplu, pe bisexuali. Impunerea tipurilor pure ca exemplare veritabile de homosexualitate şi heterosexualitate sugerează că heterosexualul şi homosexualul constituie categorii naturale, a căror exprimare în lumea reală poate fi ocultată de factori interferenţi[12]. O categorie este atât normală, cât şi normativă; cealaltă, ca invers al ei, nu este nici normală, nici normativă, întrebarea este, de ce aceasta ar trebui să iasă în evidenţă sau să persiste, iar răspunsul la ea îşi îngăduie să mintă cu privire la persistenţa sau apariţia unei mutaţii genetice sau a unui model de educaţie particular. Comportamentul investigabil este recontextualizat nu doar ca tip de caz, ci ca tip de caz patologic. Diferitele abordări ale cercetării concurează pentru a constitui baza intervenţiilor terapeutice.

Al treilea aspect care contribuie la constituirea obiectului de cercetare este o presupoziţie ontologică comună a abordărilor. Atât în forma sa clasică, cât şi în cea moleculară, abordarea genetică este interesată în determinarea factorilor stabiliţi în organism şi tratează comportamentul ca modificare în/sau a organismului individual. Sistemul evolutiv, chiar dacă priveşte organismul individual şi procesele sale ca un rezultat simultan al interacţiunii factorilor interni şi externi în perioada de timp precedentă, este, totuşi, preocupată încă de individ şi tratează comportamentul ca expresie a condiţiilor care interacţionează cu individul, şi-l afectează. Mare parte din cercetarea asupra mediului, în special cea ai cărei susţinători se situează ei înşişi în opoziţie cu concepţia geneticii asupra comportamentului, îl tratează pe acesta, de asemenea, ca o proprietate sau o modificare în indivizi. Toate aceste abordări acţionează pe dispoziţii, înţelese ca fiind moştenite de indivizi. În plus, agresiunea este studiată ca propensiune individuală pentru comportament agresiv, în concordanţă cu această ontologie individualistă, cercetătorii preocupaţi de agresiune, atât geneticieni, cât şi cei ai mediului, au postulat o proprietate dispoziţională fundamentală care ar fi influenţată de factorii lor cauzali preferaţi şi care ar produce comportamentele în

[12] Pentru discutarea acestui punct, vezi tezele lui McWriter, Sanders şi Reinisch (1990).

discuție: impulsivitatea. Cercetătorii sexualității caută să identifice factori cum ar fi comportamentul cu rol de sex invers, în copilărie, ca indicativ al unei dispoziții fundamentale.

Că individualismul este o presupoziție ontologică poate fi constatat prin frecventarea unor ontologii comportamentale alternative, care nu provin din preocupările psihologice populare sau, cel puțin, nu le înscriu pe acestea, atât de direct, în obiectele de studiu. De exemplu, unele studii orientate pe mediu (întreprinse de către Lavigueur (1995) și Speltz (1995)) au urmărit interacțiunile din diadele părinte-copil și părinte-părinte. Este posibil ca acele interacțiuni să fie privite ca proprietăți ale diadelor sau ca relații între membrii unor complexe diadice (triadice sau n-adice) mai curând decât ca fiind constituite din proprietăți ale indivizilor. A privi comportamentele ca proprietăți ale diadelor sau triadelor înseamnă a urca o treaptă de organizare. Comportamentul nu este o modificare a indivizilor particulari, ci una a combinațiilor de indivizi. A le privi ca relații înseamnă a extinde ontologia *unu*-lui pentru a include mai mult decât unul sau colecții de indivizi și proprietățile lor. Studiile lui Lavigueur și Speltz sunt un gen de studiu invocat de cercetătorii care apără valoarea abordărilor bazate pe social și ambiental pentru programele de intervenție în familie. Deși majoritatea acestor programe se concentrează pe inițierea părinților în noi stiluri de interacțiune în scopul de a schimba consecințele comportamentale pentru copiii lor, luând o perspectivă relațională sau de grup.» poți privi munca lor ca studiere a efectelor unui gen de intervenție în sistemul diadic (sau triadic) mai curând decât de intervenție în procesele individuale specifice (interne).

O altă modalitate de gândire neindividualistă asupra comportamentului îl privește pe acesta ca o proprietate a unei populații. Aici concentrarea are loc pe frecvențe de comportament diferite în cadrul diferitelor populații. Lucrarea antropologică a lui Barry Adams despre orientarea sexuală, de exemplu, are în vedere frecvențele variabile în diversitatea expresiilor sexuale din societăți diferite (Adams, 1986). El corelează acele frecvențe cu proprietăți la riiveiul altei populații sau societăți, ca structura de înrudire și diviziunea muncii. Ceea ce prezintă interes nu sunt etiologiile individuale, care pot varia enorm, ci care combinare a proprietăților ia nivelul populației sau mediului ambiant este asociată cu anumite frecvențe ale comportamentelor variabile în cadrul unei populații, indiferent de cauzele posibile ale comportamentelor la indivizi. Populații/societăți structurate diferit pot manifesta frecvențe diferite ale unui gen de interacțiune, relativ independent de variația genetică sau cea micro-ambientală. Intr-un spirit similar, Frans de Waal (1992) susține tratarea agresiunii ca un aspect funcțional al societăților de primate, mai curând decât ca o trăsătură a indivizilor. Demersurile ontologice ale unei asemenea abordări sunt similare celor din noua epidemiologie aviolenței, unde treptele de violență sunt tratate nu ca funcție a dispozițiilor indivizilor, ci ca una a proprietăților la nivel de populație sau context. În acest cadru, întrebările cu privire ia agresiune ar putea fi: de ce o societate manifestă niveluri diferite de violență sau agresiune în raport cu altele, de ce procentele descresc într-un oraș și nu în altul etc., mai curând decât de ce orice individ dat manifesta comportament agresiv. Această cercetare nu o contrazice prea mult pe

cea orientată pe individualitate, de exemplu studiile de comportament genetice sau psihologice ale etiologiilor individuale, care oferă o modalitate diferită de gândire despre fenomenele comportamentale şi, prin urmare, despre diferite genuri de intervenţie. Participarea la aceste modalităţi alternative de gândire demonstrează că individualismul celor mai comune abordări comportamentale este o prezumţie care canalizează cercetarea spre anumite întrebări şi nu spre altele.

CONCLUZIE

În cadrul abordărilor examinate s-au combinat trei aspecte ale studiului comportamentului în structurarea a ceea ce pare să fie un obiect comun de cercetare: performanta individuală sau dispoziţia de a îndeplini rutinele patologice. Cei trei factori îi constituie: originea cercetării privind interesele morale în cadrul psihologiei populare, consecinţele transferării explicaţiei din domeniul moral şi al psihologiei populare privind interacţiunile sociale cotidiene spre domeniul clinic ştiinţific şi presupoziţiile ontologice transmise în cercetare din contextul ei de origine. În ciuda existenţei acestui obiect abstract comun, în programele de cercetare specifice, pe măsură ce comportamentele sunt mai atent definite, obiectul comun se fragmentează într-o familie de comportamente similare, dar distincte, fiecare având o istorie etiologică distinctă.

Dezbaterea natură-educaţie vizează un obiect abstract al cercetării: „agresivitatea", „homosexualitatea" sau alt comportament. Dar acest obiect comun este construit la o zonă de graniţă, o zonă de interacţiune între un public variabil din psihologia populară şi cercetările empirice interesate să găsească audienţă, aplicaţii şi fonduri. Diferitele abordări care ar trebui, de altfel, să coexiste sunt antrenate în conflict când concură pentru a fi recunoscute ca furnizând explicaţii despre acel obiect abstract. Acest obiect este un mijloc de ajustare a actualei cercetări empirice la interesul public în reducerea violenţei sau în controlarea devianţei, dar tratarea lui ca un obiect natural are trei consecinţe problematice.

1. Obiectul eclipsează particularitatea şi generalizarea posibil limitată a studiilor empirice, în cazul agresiunii pot exista patologii individuale distincte a căror etiologic — fie fizică, fie emoţională - poate fi înţeleasă. Dar aceste patologii nu includ întreaga agresiune. Invers, nu este evident că orice agresiune este patologică. Desigur, de Waal nu crede aceasta, în cazul orientării sexuale, concentrarea pe extremele unui gen de variaţie limitează inventarul cauzal la indivizii care cad în una din cele două categorii extreme, dar nu reuşeşte să fie relevantă pentru cei care nu se află la extreme şi poate eclipsa acele forme de variaţie sexuală, posibil la fel de sau mai revelatoare decât alegerea obiectului,
2. Focalizarea pe obiectul comun marginalizează abordările care nu-şi iau ca obiect de studiu un fenomen asemănător sau aflat în prelungirea obiectului comun. Ea marginalizează, adică, abordările la nivel de populaţie, care, după cum am observat mai sus, ar trebui să fie mai utile în generarea strategiilor pentru reducerea treptelor de violenţă.

3. În sfârşit, considerarea obiectului construit ca fiind natural, perpetuează două mituri despre natură şi educaţie: a) că există o dilemă reală natură-educaţie, care trebuie rezolvată şi b) că rezolvarea acestei dileme are implicaţii pentru o politică socială reală.

Caracterizarea adecvată a comportamentului este evazivă. Într-adevăr, ea poate depinde de ceea ce vrem noi să cunoaştem într-un context particular. Cum este prezentat comportamentul este o chestiune conceptuală, metafizică, a cărei soluţie determină simultan întrebările pe care este oportun să le pună şi abordările care vor fi recunoscute ca adecvate pentru a le răspunde. Analiza abordărilor cercetării, întreprinsă mai sus, m-a condus la o concluzie pozitivă, dar şi la un set de metaîntrebări. De ce sunt marginalizate căile alternative de reprezentare şi investigare a comportamentului? Sunt ele neviabile sau neevidente? De ce cele mai vizibile abordări ştiinţifice pentru înţelegerea comportamentului prezervă presupoziţiile ontologice ale psihologiei populare pe care demersurile ştiinţifice sunt menite să le înlocuiască? Este vizibilitatea acestora o funcţie a însăşi continuităţii lor cu psihologia populară, a viabilităţii lor ca programe de cercetare sau există alţi factori în interacţiune pentru a perpetua modelul comportamentului investigabil ca realizare individuală a acţiunilor de rutină, decontextualizate? Dacă la construirea practicilor rutiniere patologice ale indivizilor, ca obiect de cercetare în ştiinţa comportamentală, participă alţi factori, care sunt ei? Acestea nu sunt exclusiv întrebări ale filosofilor sau ale istoricilor, ale sociologilor cunoaşterii sau ale cercetătorilor în comportament. Deşi putem avea interese diferite când răspundem la ele, sunt întrebări ale căror răspunsuri reclamă eforturi de colaborare din partea profesioniştilor tuturor acestor discipline.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ETICA AFACERILOR ÎNTRE VIRTUTE ŞI ALEGERE RAŢIONALĂ*

VASILE MORAR

Abstract. The main idea of this study is as follows: the ethics of business – as well the Anglo-American one, as that of French expression – invokes both arguments belonging to an ethics of rule (including deontologism), and belonging to an ethics of virtue. In fact, in both cases the discussion concerns a choice considered moral because it is a rational choice.

1. RELEVANŢA TEORIEI VIRTUŢII PENTRU ETICA AFACERILOR

În studiile de filosofie morală s-a conturat destul de pregnant părerea, în jurul anilor '60–'80, conform căreia noi trăim astăzi „după virtute", ceea ce la o primă aproximare ar însemna că întreaga tradiţie a *eticii virtuţii* dezvoltate de antici ar fi ceva depăşit pentru mult timp de acum înainte sau chiar pentru totdeauna. De altfel, McIntyre[1] a şi publicat o carte chiar cu acest titlu. O asemenea opinie nu se putea să nu producă efecte şi în ceea ce priveşte etica afacerilor. Sunt autori care consideră că în actualul context al *Domniei legii*, contează să se răspundă la întrebarea *Ce este corect să facem?* mai degrabă decât să ne întrebăm, *ce trăsături de caracter face ca o persoană să fie bună?* Aceasta ar induce, pe cale de consecinţă, ideea că afacerilor, politicii şi vieţii civice li s-ar potrivi mai mult prima întrebare (ce legi, ce norme trebuie să urmez pentru a fi considerat *corect* din punct de vedere *moral*) decât a doua: *ce caracter am?*

Oricum, ceea ce este important, în genere, în privinţa fundamentării acestui domeniu teoretic, al filosofiei morale, este faptul că s-au conturat, după cum au sesizat mulţi autori, cel puţin *două perspective*. Astfel, unii filosofi preocupaţi de etica afacerilor au considerat că strategia optimă constă în identificarea şi susţinerea unor *principii generale* care să fie *aplicate* apoi situaţiilor specifice din afaceri. Alţii au plecat de la o premisă diferită. Conform acestora, abordarea eticii în afaceri ar trebui să se concentreze pe ideea de *virtute morală* şi pe cea de *persoană bună*, mai degrabă decât pe *principii etice formale*. În prima ipoteză presupoziţia este următoarea: teoria etică este compatibilă cu un set de principii şi norme morale, iar acestea, o dată admise, sunt considerate necontroversate în

* Studiu apărut în Rev. Filos., LII, *5–6*, p. 785–800, 2005.

[1] Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame University Press, Indiana, USA, 1981 (ediţie românească *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, traducere Catrinel Pleşu, cuvânt înainte de Aurelian Crăiţu).

aplicarea lor în situațiile vieții. Totodată, raportul dintre cele două paliere este văzut ca fiind sinonim, oarecum, cu cel dintre *fizică și inginerie*, dintre principiile teoretice ale fizicii și aplicațiile acestora în ingineria mecanică, de pildă. În acest caz, teoreticianul susține principiul general, în timp ce practicianul aplică principiul pentru a concluziona „ce trebuie făcut în acea situație".

Joseph R. Des Jardins[2], în *Virtues and Business Ethics* (1984), consideră însă că etica bazată pe principii, pe reguli formale conține câteva puncte *slabe* față de eticile virtuții. Astfel, în prima instanță, principiile etice se convertesc, în practică, în *sfaturi*, iar acestea rareori nu sunt ambigue. Or, este după autorul menționat, clar că „etica nu e inginerie", că răspunsurile corecte, fără urme de îndoială, sau general acceptate, nu prea se ivesc, oricând se pot imagina contra-exemple și, mai ales, lucrurile se complică atunci când sunt puse față în față recomandările unor principii rivale, cum ar fi, de pildă, cele provenite din raportarea la *imperativul categoric kantian*, sau cele derivate din aplicarea principiului *utilității*. De asemenea, în al doilea rând, etica bazată pe *principii* corecte din punct de vedere moral tinde să identifice anumite acțiuni. În acest sens, principiile etice, fie că sunt reguli, maxime, coduri de conduită în afaceri, concep inevitabil judecățile morale în termeni de „ce ar trebui să fac" și pierd din vedere întrebarea la fel de practică: „ce fel, totuși, de *persoană* ar trebui să fiu". În fine, argumentează același autor, separația între *etici deontologice* și *etici teleologice*, între principii derivate, fie din datorii absolute și necondiționate, fie din scopuri ultime, implică ideea că realitatea morală este transparentă, fie din scopuri ultime, implică ideea că realitatea morală este transparentă, necontroversată și neambiguă, și că tot ceea ce am avea de făcut este să stabilim *dacă avem o obligație* sau *dacă ceva este util*. Or, ea este mai debrabă controversată și plină de dileme. În fapt, viața morală este adesea, chiar dacă nu mereu, fundamental ambiguă, iar etica nu este ceva similar cu rezolvarea problemelor în știință sau tehnologie și se prea poate să nu existe răspunsuri clare, ce așteaptă să fie descoperite, chiar dacă folosim „metoda corectă". În fapt, sugestia eticii bazate pe principii constă în aceea că ne încurajează să credem că dacă am aplica *principiul corect* cu destulă grijă, atunci am putea determina cu certitudine statutul moral al fiecărei *acțiuni* individuale. Rămâne însă întrebarea: dar dacă acționez având un caracter virtuos, acțiunea mea nu este corectă din punct de vedere moral? Răspunsul principial dat de eticile virtuții este acela că omul, având caracter moral, aplică simplu, spontan principiile etice generale.

Prin urmare există argumente pentru a susține valabilitatea încă a unei etici a virtuții atunci când sunt judecate *persoanele* implicate în toate etapele afacerilor. Există, astfel dincolo de raportarea la standarde, legi, norme, regulamente și o raportare la *caracterul* omului care acționează într-un fel sau altul. Această reacție față de calitatea morală a persoanei (bună sau rea) este adânc înrădăcinată în etosul tradițional, în genere, dar ea este recognoscibilă și la omul cu sensibilitate postmodernă, relativistă și sceptică. Prin urmare, nu se poate exclude din etica afacerilor întreaga tradiție a eticii virtuții.

---

[2] Joseph R. Des Jardins, în: *Virtues and Business Ethics*, 1984, articolul este reprodus în: William H. Shaw and Vincent Barry, *Moral Issues in Business*, 5 th Edition, Wodsworth Publishing Company, Belmont, California, 1992, p. 96-101.

Cea mai radicală apărătoare a revenirii la modul de gândire aristotelic (*ce este binele omului?* cu răspunsul „binele omului (fericirea) *este o activitate a sufletului conformă cu virtutea*")[3] este filosoafa britanică G. E. M. Anscombe[4]. În esență, ea susține că filosofia morală și aplicațiile acesteia se află în eroare deoarece acestea se bazează pe noțiunea incoerentă a unei *legi* care nu ar fi opera vreunui legiuitor[5]. Mai mult, chiar conceptele de *datorie, obligație* și *corectitudine* – concepte fundamentale ale acestei teorii – sunt evaluate ca fiind „inextricabil legate de această idee absurdă". Prin urmare, nu *obligația, datoria, corectitudinea* ar trebui să ne concentreze atenția, ci *virtutea*, caracterul virtuos sau vicios al celor angrenați în orice tip de activitate.

Cei ce susțin importanța teoriei virtuții[6] pentru aplicațiile ei practice (James Rachels[7], de exemplu) consideră că aceste două tipuri de teorii morale (pe scurt, ale *virtuții* și ale *corectitudinii*) depun ambele mărturie despre cum *este* și *funcționează* moralitatea. Dintr-o perspectivă a unei teorii etice generale *complete* se poate pune întrebarea: cum s-ar „putea armoniza o concepție corespunzătoare acțiunii corecte cu o concepție înrudită despre caracterul virtuos într-o manieră care să le facă dreptate amândurora?"[8]. James Rachels nu vede nici un motiv pentru care acest lucru să nu fie posibil. În fond, dintr-un punct de vedere moral foarte larg, trebuie să dorim o societate în care toți oamenii să ducă vieți fericite și satisfăcătoare (corecte). Înseamnă că este legitimă și întrebarea „ce tipuri de acțiuni și politici sociale și politici sociale ar contribui la realizarea acestui scop?, dar și întrebarea „ce trăsături de caracter sunt necesare pentru a crea și susține viețile individuale? Există și teme concrete din etica afacerilor unde răspunsurile și soluțiile sunt date fie acentuând o teorie fie preferând-o pe cealaltă. De pildă, când Milton Friedman[9] are în vedere exclusiv *corectitudinea* și *obligația* de-a respecta legile pieței și ale profitului. În acest caz *caracterul virtuos* nu va avea o importanță relevantă pentru ideea de responsabilitate socială a afacerilor. Din contră, Peter Drucker afirmă că „etica în afaceri înseamnă să te poți privi dimineața în oglindă", putem spune că numai virtuțile și/sau viciile sunt cele care contează cu adevărat și *nu* corectitudinea formală sau simplul respect pentru obligația legală.

---

[3] Aristotel, *Etica nicomahică*, E. S. E., traducere Stella Pettecel, București, 1988, Cartea I-a, VII, 1098a, 15.

[4] G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, 1958. Explicit se afirmă: „Ar trebui să renunțăm la concepte precum „obligație" și „datorie", mai exact „obligație morală" și „datorie morală", ca și la cel de „corect/incorect din punct de vedere moral" sau la *sensul* moral al lui „trebuie" (...). Ar fi mult mai bine dacă, în loc de „incorect din punct de vedere moral", am folosi termeni precum «nesincer», «desfrânat», «nedrept», cf. James Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, București, 2000, p. 154.

[5] Vezi James Rachels, *op. cit.*, p. 156.

[6] Pe lângă MacIntyre, Greg Pence, *The Theory of Virtue*, cap. 21, în Peter Singer, *A Companion to Ethics*, 1992.

[7] În continuare folosim, pe larg, argumentația oferită de James Rachels din *Introducere în etică*, ed. cit.

[8] James Rachels, *op. cit.*, p. 172.

[9] Vezi capitolul dedicat *Responsabilității morale în afaceri.*

Evident că scepticii în legătură cu valabilitatea unei etici a virtuții, aplicate afacerilor, vor accentua diferențele dintre *tablourile* virtuților în diverse epoci[10] și la diverși autori. Totuși, dincolo de diferențe se păstrează un nucleu comun în definirea virtuții. În acest sens, André Compte Sponville, în *Mic tratat al marilor virtuți*[11], sintetizând întreaga tradiție greco-latină și iudeo-creștină, consideră că: a) o virtute este o *forță* care acționează sau care ar putea să acționeze; b) virtutea înseamnă *putere*, dar nu „orice fel de putere", ci o *putere specifică*; c) virtutea unui *om* este acel *ceva* care-i dă acestuia valoare morală exemplară; d) virtutea ține de *puterea specifică* a omului (care după Aristotel este *rațiunea*), dar ea mai are nevoie, pentru a se realiza, și de *educație* (în sensul cel mai larg al termenului) de *dorință* (să vrei și să ai puterea interioară să devii virtuos), de *obiceiuri* (virtutea este, în fapt, nu orice fel de deprindere, ci ea este un *habitus lăudabil*) și, deloc în ultimul rând, virtutea presupune *memorie* (a ține minte ce ai făcut și a nu uita ceea ce nu-ți convine pentru că este dezagreabil să-ți amintești)[12]. Prin urmare, virtuțile pot fi definite drept trăsături de caracter, ce merită toată lauda și pe care o persoană este *bine* să le aibă în toate împrejurările vieții. În fond, într-un sens extins, *ceea ce numim virtuți sunt calități morale pozitive în manifestare, sunt deci valori ale caracterului.* În acest sens, James Rachels observă că la întrebarea *care sunt virtuțile*?, răspunsul cel mai adecvat este următorul: o listă de trăsături de caracter care trebuie să fie *încurajate* la ființele umane. Iată o asemenea enumerare de calități de ordin caracterial: *bunătate, politețe, milă, conștiinciozitate, spirit de cooperare, curaj, amabilitate, devotament, cinste, bunăvoință., generozitate, sinceritate, hărnicie, dreptate, loialitate, cumpătare, chibzuință, încredere în sine, autocontrol, independență, tact, precauție, toleranță*[13]. Fiecare dintre virtuți are caracteristicile ei particulare și ridică probleme specifice. În orice caz, situațiile de viață solicită, uneori, *curaj* (se înțelege că poți alege să fii *laș*), alteori *generozitate* sau *sinceritate*, sau *loialitate*, sau *încredere*. Virtuțile acestea sunt trăsături de caracter pe care este bine ca oamenii să le aibă *când* trebuie, *cum* trebuie și în fața *cui* trebuie. Se pune deci întrebarea de ce sunt aceste virtuții *dezirabile*, adică de ce este bine pentru o *persoană* să fie curajoasă, generoasă, sinceră sau loială? Răspunsurile pot varia în funcție de virtutea *particulară* aflată în discuție și ele pot suna astfel: a) *curajul* este un lucru bun deoarece viața (inclusiv în afaceri) este plină de neprevăzut și de primejdii (pericole) și fără curaj nu am fi în stare să depășim aceste situații; b) generozitatea și, în sens mai larg, altruismul, bunătatea, amabilitatea, politețea și alte calități de același fel sunt *valori caracteriale dezirabile* deoarece, în mod inevitabil, unii oameni se vor alfa într-o situație mai proastă decât alții și ei vor avea nevoie de ajutor (ca să nu mai spunem că și *noi*

[10] MacIntyre, în: *After Virtue* (1981) consideră, de pildă, că numai în anumite tipuri de societate și în anumite tipuri de profesii (medicii, dar și managerii), „poate virtutea să prospere".

[11] André Compte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, Presses Universitaires de France, 1995 (ediție românească tradusă de Dan Radu Stănescu, Bogdan Udrea și Corina Hădăreanu, prefață de Vasile Morar, Editura Univers, București, 1998).

[12] Vezi prefața la André Compte-Sponville, ediție românească, p. 6-7.

[13] Această listă îi aparține lui James Rachels, *op. cit.*, p. 157.

putem fi oricând în locul *altora*); c) *sinceritatea, cinstea* sunt *valori necesare*, deoarece fără ele relațiile dintre oameni ar fi total impredictibile, iar rezultatele ar fi, în foarte multe cazuri, proaste; d) *loialitatea*[14] și *încrederea* sunt calități și deprinderi absolut esențiale pentru ca oamenii să poată comunica și coopera între ei în familie, în prietenie, în iubire, în relații profesionale, de afaceri sau chiar în simple, contacte cotidiene desfășurate între străini. Chiar această listă sumară sugerează faptul că fiecare virtute este valoroasă dintr-un alt motiv. Cei care cred că teoria virtuții se poate integra firesc într-o etică a afacerilor cred însă, aidoma lui Aristotel, că *omul virtuos se va descurca mai bine în viață*[15] și că a fi cinstit, de pildă, în afaceri, nu înseamnă neapărat că vei fi bogat (acest lucru nu este exclus, iar pe lângă bogăție mai sunt oricum și alte valori importante într-o viață, precum sănătatea sau fericirea, de exemplu, dar nici neapărat că vei fi sărac, pentru simplul motiv că, și *bogăția* și *sărăcia*, ca și multe alte lucruri în viață depind de *întreaga activitate a omului*, depind de intersecția virtuților și viciilor, depind inclusiv de modul în care se manifestă *întâmplarea* în viața fiecărui om).

Adepții teoriei *corectitudinii morale*[16] (mai ales *utilitarismul, kantianismul, teoria contractului social*) privilegiază, într-un fel, sfera *publică* în fața celei private și acest fapt este vizibil în aplicațiile asupra politicii și afacerilor. În acest teritoriu relațiile cu oamenii sunt mai frecvent *impersonale* și de natură *contractuală*. Adesea, raporturile sunt adverse, pentru că *ceilalți* au interese ce intră în conflict cu ale noastre și tocmai de aceea sunt necesare negocierile care au la bază *calculul rațional* și perspectiva *impersonală*. Plecând de la această constatare, cei ce încearcă să revigoreze teoria virtuții consideră că există cel puțin trei avantaje ale acesteia (James Rachels). Primul ar fi acela că etica virtuții oferă o descriere firească și interesantă a ceea ce numim *motivația morală*[17]. Să ne imaginăm următoarea situație: ai un partener într-o afacere care, în mod surprinzător de plăcut (pentru că-l știai mereu rece, calculat, corect), îți sare în ajutor când tocmai ai o problemă de sănătate a unui membru al familiei tale. După un timp însă el declară cu toată sinceritatea că ceea ce face este „doar din datorie",

---

[14] James Rachels, *ibidem*, p. 163.

[15] Idee susținută și de Joseph R. Des Jardins, dar și de MacIntyre, care argumentează astfel: *poate* fi reînviată concepția neo-aristoteliană a *binelui uman* care se află la baza virtuților. O teorie coerentă despre bine – într-o societate în care domnesc concepții și tradiții morale extrem de eterogene – ar putea genera și o concepție despre *viața cu sens*. În fapt, arată el, întrebarea obișnuită „care este sensul vieții?" este aproape întotdeauna o întrebare despre modul în care cei care întreabă pot să simtă că au și ei *un loc* în viața în care munca și afacerile lor le exprimă firea și în care binele individual intră în relație cu un *program* oarecare mai mare, și care a început înainte ca individul respectiv să existe și care va continua și după dispariția acestuia. Acest sens apare în ceea ce se cheamă *excelențele* (calitățile deosebite) care susțin *prosperitatea societăților raționale*: *cinste, corectitudine, hărnicie, loialitate, curaj, eficiență, simț al datoriei* și al *responsabilității*. Acest sens permite o anumită „ordine narativă a unei vieți". În fapt, oamenii doresc – dincolo de bunuri reale și simbolice – să aibă „o viață unitară", „o poveste", „o narațiune" coerentă consistență și verosimilă a vieții lor.

[16] Pe lângă cele trei teorii, James Rachels include și *egoismul etic* ca aparținând sferei *corectitudinii morale*.

[17] James Rachels, *op. cit.*, p. 166.

din „spirit de corectitudine", într-un cuvânt, dintr-un simț abstract al datoriei. Mai mult, el va nega orice ar aminti de ceva precum *virtutea* generozității, compasiunii sau bunătății. În acest caz, reacția ta de dezamăgire este perfect îndreptățită, arată James Rachels, pentru că așteptarea omenească obișnuită este să consideri că o acțiune are *conținut moral deplin* doar dacă ea este efectuată și având drept suport asemenea *sentimente speciale*, nu numai spiritul rece de corectitudine. Prin urmare, teoriile etice care pun accent doar pe acțiunea corectă nu vor oferi niciodată o descriere pe deplin satisfăcătoare a vieții morale, cât timp nu lămuresc *motivația morală* a acțiunii. În al doilea rând, idealul *imparțialității* se atașează mai degrabă de teoriile „acțiunii corecte" amintite și mai puțin de idealul teoriilor virtuții. De pildă, ideea *imparțialității* este explicit prezentă la John Stuart Mill când el scrie că „utilitarismul cere (agentului moral) să fie tot atât de imparțial, precum este un spectator binevoitor și dezinteresat[18]. De asemenea, în kantianism, imparțialitatea este parte componentă a argumentului *universalizării* (să judeci astfel încât maxima acțiunii tale să poată deveni legislator universal), iar în teoria contractului social ideea de imparțialitate se integrează firesc în cerințele conceptului de *voință generală* (fiecare acceptă să-și lase deoparte înclinațiile și interesele sale particulare, egoiste, în favoarea unor reguli care promovează *imparțial*, nepărtinitor binele și bunăstarea generală).

Teoriile virtuții aplicate afacerilor, fără să nege deloc cât de important este acest standard în conceperea moralității publice, spun însă și ele ceva important atunci când observă (aidoma lui Aristotel, Benjamin, Franklin, Anscombe, Edmund L. Pincoffs, James Rachels) că, în relații, precum cele de dragoste, de prietenie, există o *părtinire*, dar aceasta nu anulează caracterul moral, de pildă, al acțiunii unei mame care-și iubește *proprii* copii mai mult decât îi iubește pe *alții*. Să dăm în această situație și exemple precum următoarele: un părinte poate (și chiar se cuvine) să fie părtinitor când lasă prin testament mai mult unuia dintre copii care are *nevoi speciale* (handicap fizic sau psihic, stare de minoritate etc.), decât celorlalți care n-au aceste nevoi-cerințe. De asemenea, nu vom condamna o firmă care sponsorizează „discriminând pozitiv" între două grădinițe, una formată din copii care au părinți cu o stare materială decentă și alta în care copiii provin dintr-un mediu defavorizat. Prin urmare, o teorie morală care pune accentul pe virtuți este mai flexibilă în privința rolului jucat de imparțialitate în evaluarea moralității *părtinitoare*, iar altele *imparțiale* (dreptatea, echitatea, toleranța ș.a.). În fine, al treilea avantaj pe care-l aduce cu sine teoria virtuții, după James Rachels, se afla, oarecum, în strânsă legătură cu cel anterior analizat. Este vorba de faptul că apariția *eticii grijii* (Carol Gilligan, 1982) a furnizat argumente suplimentare pentru importanța acordată virtuților – în principal celor asociate de rolurile jucate în viață, în afaceri și în politică – de *genul* feminin. Simplificat, raționamentul sună astfel: a) bărbații au dezvoltat – din motive ce țin de întreaga evoluție a societății umane din ultimele milenii – o etică a datoriilor publice, abstracte, impersonale, ceea ce înseamnă că „etica genului masculin" este, în mare măsură, un sinonim al teoriilor acțiunii corecte; b) din contră, prin însăși natura lor și prin rolurile atașate

[18] Preluat citatul din James Rachels, *op. cit.*, p. 167.

(mame, gospodine, în ambele cazuri, persoane, care au grijă de ceilalți), femeile au dezvoltat o etică a vieții private, a nevoilor concrete de ajutor a celor aflați în dificultate (copiii, vârstnicii, bolnavii, săracii etc.); c) experiențele tipice ale bărbaților au ajuns să determine un accent special pe datoria impersonală, pe ideea de contact în relații publice sau personale, pe armonizarea intereselor conflictuale (prin alegere rațională) și, deloc în ultimul rând, pe calculul costurilor și beneficiilor; d) dimpotrivă, experiențele genului feminin au developat un accent prioritar acordat empatiei, devotamentului necondiționat, chiar *supererogației* (mamele care se sacrifică pentru copii și familie „își fac mai mult decât datoria"); e) oricum, în acest caz, se consideră că negocierile, calculul costurilor și beneficiarilor și interesul pentru „acțiunea corectă" efectuată din „datorie abstractă" ocupă un loc foarte mic în viața femeilor, comparativ cu a bărbaților[19]. În consecință, teoria virtuții poate fi văzută drept „o corectare a acestui dezechilibru" (J. Rachels); ea poate face loc, într-o atare viziune, atât pentru virtuțile vieții publice (dreptate, curaj, cumpătare, imparțialitate), cât și pentru virtuțile diferite care sunt cerute de viața privată (iubire, dăruire de sine, blândețe, compasiune).

Sunt evident, după James Rachels, și *dezavantaje* ale unei teorii a virtuții, mai ales dacă aceasta se pretinde a fi „radicală", exclusivă în raport cu cea a acțiunii corecte.

În primul rând, *sinceritatea* este sigur o calitate morală, o *virtute*, dar aceasta nu ne împiedică să constatăm că, pentru a fi sinceri, noi trebuie să respectăm norma „să nu minți!", ceea ce înseamnă să îndeplinim, în fond, cerința fundamentală a unei *acțiuni corecte* din punct de vedere moral.

În al doilea rând, în cazul multor virtuți, inclusiv a sincerității, nu putem evita să punem întrebarea „de ce sunt importante astfel de reguli?" sau „de ce nu ar trebui o persoană să mintă, mai ales când are ceva de câștigat din asta?" Vom constata, arată James Rachels, că în acest caz „avem nevoie de un răspuns care să treacă mai departe de simpla observație că o astfel de acțiune ar fi incompatibilă cu *posedarea unei anumite trăsături de caracter*; avem nevoie să se explice de ce este mai bine să avem această trăsătură de caracter decât opusul ei"[20]. Or, răspunsurile posibile nu pot ocoli tocmai variantele amintite ale teoriilor acțiunii corecte la care s-ar adăuga și cea a egoismului etic[21]. Astfel, *teoria egoismului etic* va dezvolta o argumentare din care ar rezulta că a spune adevărul este, în ansamblu, în avantajul nostru propriu. Tot astfel, punctul de vedere *utilitarist* ar fi prezent în raționamentul conform căruia acțiunea corectă, sinceră promovează un climat de bunăstare pentru cel mai mare număr de oameni. De asemenea, raționamentul care pleacă de la premisa că sinceritatea este *necesară* pentru că oamenii trebuie să trăiască împreună, bazându-se unii pe alții, nu este nimic altceva decât tot o variantă a

---

[19] Vezi în acest sens, pe lângă autoare bine cunoscute în ultimii douăzeci de ani (Daly Mary, Andreea Dworkin, Carol Gilligan, Moira Gates, Nancy Jay ș.a.) cărțile Mihaelei Miroiu: *Gândul umbrei*, Editura Alternative, București, 1995 și *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Editura Alternative, București, 1996.

[20] James Rachels, *op. cit.*, p. 170.

[21] James Rachels propune aceste „corecturi" ale teoriei virtuții din perspectiva teoriilor acțiunii corecte și le preluăm ca atare.

teoriei acțiunii corecte: cea a *contractului social*. Prin urmare, arată Rachels, teoria virtuții nu acoperă *toate* explicațiile posibile ş i ea însăşi ajunge în cele din urmă să recurgă la un arsenal de argumente, venit dinspre teoria rivală, cea a acțiunii corecte.

În al treilea rând, când apar *conflicte morale*, cel mai ales sub forma dilemelor, nu întotdeauna apelul la virtuți este salvator. Să presupunem că trebuie să alegi între A şi B, şi că a face A înseamnă a fi nesincer, dar amabil, binevoitor, în timp ce a face B înseamnă a fi sincer, dar nu amabil, nu binevoitor. (Ar putea fi următoarea situație dilematică: ştii că X „are dificultăți financiare", nu ştii însă dacă ele ar putea fi „reparate"; el ți-a fost înainte un bun partener şi tocmai de aceea ai vrea să fii amabil şi să nu dezvălui acest „amănunt" care i-ar produce suferință şi/sau pierderi. *A* înseamnă în acest caz, să nu spui adevărul, să minți, şi să fii binevoitor, ca şi când n-ai şti nimic. *B* înseamnă să fii sincer, să nu ocoleşti „amănuntul" cu privire la situația lui financiară precară, dificilă, prin urmare, să nu dovedeşti deloc bunăvoință sau amabilitate)[22]. Ce relevanță are o asemenea situație din perspectiva discutată; Şi sinceritatea şi amabilitatea (bunăvoința) sunt virtuți, astfel încât există *temeiuri* atât pentru *A* cât şi pentru *B*. „Dar tu trebuie să faci una din două – fie să spui adevărul şi să nu fii amabil, fie să nu spui adevărul şi să fii amabil. Astfel, ce ar trebui să faci? Sfatul de a acționa virtuos nu este, prin sine, de prea mult ajutor. Nu face altceva decât să te lase să te descurci singur cu întrebarea *care virtute este mai importantă*?" (James Rachels)[23]. Evident că asemenea exemple ne sugerează că apelul la teoria virtuții nu ne scuteşte nici de stări dezagreabile, nici de dezacorduri în convingeri sau atitudini, nici de dileme. Oricum, dacă utilitarismul şi deontologismul kantian sunt cele mai înalte trepte (după Kohlberg, treapta postconvențională a 5-a, respectiv a 6-a) de raționare morală, înseamnă că şi pentru situații încadrabile în teoria virtuții vom face apel, în ultimă instanță, la teorii ale acțiunii corecte din punct de vedere moral. Iar rezultatul firesc va fi acela că, de pildă, dacă cineva va satisface în mod constant cerințele eticii kantiene (nu va minți şi nu va fura în afaceri, nu va leza viața şi sănătatea consumatorilor şi alte fapte de acelaşi fel), atunci putem afirma şi că acea persoană are caracter moral puternic, că ea este, prin urmare, *cinstită, sinceră, demnă de respect, bună, curajoasă, generoasă, dreaptă, independentă*. În fond, în mod curent, descrierea omului corect din punct de vedere moral în afaceri este făcută, adeseori, apelând la arsenalul tradițional de *calități* şi de *virtuți morale*, precum cele deja menționate.

Sunt însă autori, precum Greg Pence, care argumentează că numai la acest nivel al teoriei (kantiene) a acțiunii corecte se opreşte posibila suprapunere dintre „corect", „datorie", „obligație", pe de o parte şi, pe de altă parte „virtute" şi „caracter". În cazul utilitarismului, care susține acest punct de vedere, avem răspunsuri relevante la probleme precum „sănătatea publică", „politicile sociale", „bunăstarea generală" sau „testarea medicilor" ş.a., „dar el (utilitarismul) nu

[22] Schema de analiză îi aparține lui Rachels, *op. cit.*, p. 171, iar exemplul l-am preluat pentru tema eticii în afaceri.

[23] James Rachels, *ibidem*.

explică «datele» caracterului uman şi nici manifestările lui de curaj, compasiune, loialitate, viciu"[24]. Altfel spus, utilitarismul ar avea dificultăţi în a răspunde la întrebarea: *în ce mod este utilitatea relevantă pentru formarea caracterelor?*

2. MORALITATE ELEMENTARĂ ŞI COOPERARE CA SOLUŢIE LA PROBLEME DE TIP DILEMA PRIZONIERULUI

A coopera sau a nu coopera este o temă dezvoltată în ultimul timp în teoria deciziei, a alegerii raţionale[25] (Jon Elster, Derek Parfit, John C. Harsanyi, Gary Becker). Mai ales ceea ce s-a numit *Dilema Prizonierului*[26] ne aduce în prim plan multe explicaţii şi lămuriri în privinţa argumentelor strict raţionale în favoarea cooperării în afaceri. Din motive care ţin, evident, de expunerea didactică ne vom limita doar asupra prezentării *nucleului tare* al acestui *puzzle*, folosind, în mare măsură, ca sursă, un capitol din cartea lui James Rachels, *Introducere în etică* (ediţie în engleză, *The Elemens of Moral Philosophy*, 1993)[27].

Iată o asemenea formă concisă. Să presupunem că trăieşti într-o societate totalitară (în care, de pildă, orice activitate de afaceri este condamnată „pentru că aduce prejudicii", „este generatoare de exploatare" etc.). Într-o bună zi, spre uimirea ta (pentru „că ştii că n-ai început nici o afacere"), eşti arestat şi acuzat de „trădare" şi „uneltire împotriva orânduirii sociale". Poliţia susţine că ai complotat

---

[24] Greg Pence, *The Theory of Virtue*, în *A Companion to Ethics*, Editura Peter Singer, 1992, p. 250.

[25] Vezi, în acest sens antologia lui Jon Elster, *Rational choise*, New York University Press, 1986 care cuprinde următoarele studii: 1. Derek Parfit, *Prudence, Morality and Prisoner's Dilema* (p. 34–59); 2. Amartya Sen, *Behaviour and the Concept of Preferance* (p. 60–81); 3. John C. Harsanyi, *Advances in Understanding Rational Behaviar* (p. 82–107); 4. Gary Becker, *The Economic Approach to Human Behaviar* (p. 108–122); 5. Amos Tversky and Daniel Kahneman, *The Framing of Decisions and the Psychology of choice* (p. 123–141); 6. James G. March, *Boundede Rationality, Ambiguity and the Engineering* (p. 142–170); 7. Raymond Bondon, *The Logic of Relative Frustation* (p. 171–196); 8. Samuel Popkin, *The Political Economy of Peasant Society* (p. 197–247); 9. Douglass North, *A Neoclassical Theory of the State* (p. 248–260). În context autohton, după ştiinţa noastră au publicat studii în acest domeniu Dan Crăciun, Adrian Miroiu, Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul-Iliescu, Valentin Mureşan, Andrei Marga, Ion Mihăilescu, Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, Radu Solcan, Daniel Barbu, Gabriela Bledea, Alexandru Florian, Cristian Preda, Matei Simandan. O excelentă carte a publicat Paul Kun, *Raţionalitate şi rezonabilitate*, Editura Eurbit, Timişoara, 2003. Cursuri despre *percepţie* şi *alegere raţională* a ţinut Petre Roman studenţilor de la Ştiinţe Politice (Universitatea din Bucureşti şi S.N.S.P.A.) în sem. I-II, anul universitar 2001–2002 şi 2003–2004.

[26] Pentru tema dilemelor morale vezi mai ales antologia editată de Christopher W. Gowans, *Moral Dilemmas*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1987. Aici este inclus şi faimosul studiu al lui David Ross, *Prima Facie Duties* (p. 101–114) dar şi studiul *Moral Conflicts* de R.M. Hare (p. 205–238) sau articolul lui Earl Canee, *Against Moral Dilemmas* (p. 239–249). Oricum, este de notat că *Dilema Prizonierului* a fost introdusă de Luce şi Raiffa (1957) şi impusă prin studiul lui Rapoport (1976).

[27] În cele ce urmează utilizăm traducerea românească şi redăm în formă concisă excelenta lui prezentare a *Dilemei Prizonierului* (vezi paragraful 11.2., p. 145–144). După cum se poate uşor constata, n-am făcut altceva decât să preluăm şi prelucrăm densele lui patru pagini dedicate analizei „moralităţii", ca soluţie la problemele de tip *Dilema Prizonierului* (vezi p. 142 şi următoarea).

împotriva guvernului cu un anume Ion[28], care este, de asemenea, arestat şi ţinut captiv într-o altă celulă. Anchetatorul îţi cere să-ţi recunoşti vina. Tu îţi declari nevinovăţia şi spui că nici măcar nu-l cunoşti pe Ion. Dar aceasta nu este de nici un folos. Curând devine clar că cei ce te ţin în închisoare nu sunt interesaţi de adevăr şi că, oricum, vei fi trimis la închisoare. Însă mărimea pedepsei tale depinde de faptul dacă îţi recunoşti vina sau nu. Ţi se dă următoarea informaţie: 1. dacă *tu recunoşti* şi Ion *nu* recunoaşte, tu vei primi un an de închisoare şi Ion va primi zece (să primeşti un an – aceasta este cel mai bun lucru la care poţi spera); 2. dacă nici unul nu recunoaşte, atunci fiecare va primi câte doi ani de închisoare (să primeşti doi ani – este al doilea lucru la care poţi spera); 3. dacă amândoi recunoaşteţi, fiecare va primi câte cinci ani de închisoare (să primeşti cinci ani – este al treilea lucru la care poţi spera); 4. dacă Ion recunoaşte şi tu nu o faci, tu vei primi zece ani şi el doar unul (să fii condamnat la zece ani – aceasta este cel mai rău lucru care ţi se poate întâmpla). Aceste informaţii cu patru *soluţii* i se adaugă următoarea precizare: şi lui Ion i s-a propus acelaşi târg, dar tu nu poţi comunica cu el şi nu ai cum să ştii ce va face el. O atare situaţie ridică problema: presupunând că singurul tău scop este acela de a-ţi proteja interesele, ce ar trebui să faci? Să recunoşti sau nu? De menţionat că, în cazul acestei probleme, nu trebuie să te gândeşti la demnitate, la apărarea drepturilor tale sau la alte noţiuni morale de acelaşi fel. Aici nu este vorba despre aşa ceva. Nu trebuie să te gândeşti nici la cum să-l ajuţi pe Ion. Această problemă se referă strict la *calcularea* a ceea ce este în avantajul tău propriu. Întrebarea este: ce anume îşi va aduce cea mai mică pedeapsă? Faptul de a recunoaşte sau cel de a nu recunoaşte? Iată un răspuns „produs" de ceea ce se numeşte *alegere raţională*: la o prim ă aproximare s-ar părea că nu se poate răspunde la întrebare dacă nu ştii ce va face Ion. În realitate, problema are o soluţie perfect evidentă din punct de vedere raţional: indiferent ce face Ion, tu trebuie să recunoşti. Acest lucru poate fi pus în evidenţă de următorul argument:

a) Ion fie va recunoaşte, fie nu va recunoaşte;
b) Să presupunem că Ion recunoaşte. Atunci, dacă şi tu recunoşti, vei primi cinci ani, iar dacă nu recunoşti, vei primi zece. Deci, dacă el recunoaşte, situaţia ta va fi mai bună dacă recunoşti şi tu;
c) Să presupunem că Ion *nu* recunoaşte. Atunci te afli în următoarea situaţie: dacă recunoşti, vei primi un an, iar dacă nu, vei primi doi ani. Prin urmare, în mod evident, chiar dacă Ion nu recunoaşte, situaţia ta tot ar fi mai bună dacă tu recunoşti;
d) Deci trebuie să recunoşti. Acest lucru îţi va aduce cea mai mică pedeapsă, indiferent de ceea ce face Ion.

Acest argument are o *hibă ascunsă*[29]. Aceasta constă în faptul că nu s-a ţinut seama de ceva important: şi lui ion i se propune *acelaşi târg*. Prin urmare, presupunând că Ion nu este un prost, va conchide şi el, pe baza aceluiaşi raţionament, că *el* trebuie să recunoască. Rezultatul va fi acela că veţi recunoaşte

[28] Am autohtonizat cu prenumele Ion, ceea ce în textul lui James Rachels este Smith.
[29] James Rachels, *op. cit.*, p. 144.

amândoi şi asta înseamnă că veţi primi fiecare o pedeapsă de cinci ani. Dar, *dacă nu aţi fi recunoscut nici unul, fiecare dintre voi ar fi primit câte doi ani*. Aceasta este *hiba ascunsă*. Fiecare dintre voi urmărindu-şi în *mod raţional propriul său interes*, sfârşiţi amândoi într-o situaţie mai rea decât dacă aţi fi acţionat altfel. Din acest motiv, această *situaţie a prizonierului* este o dilemă. Avem o situaţie paradoxală: situaţia amândurora va fi mai bună dacă, în mod simultan, fiecare dintre noi va face ceea ce *nu este în propriul său interes*.

Evident că, dacă ai putea comunica cu Ion, ai face o *înţelegere* cu el. Puteţi cădea la învoială ca nici unul dintre voi să nu recunoască; atunci, aţi putea obţine fiecare pedeapsa mai mică (doi ani). *Cooperând*, situaţia amândurora ar fi mai bună decât dacă fiecare ar acţiona independent. Cooperarea nu ar aduce amândurora rezultatul *optim*, pedeapsa de un an, dar ar aduce amândurora un rezultat mai bun decât ar fi putut obţine oricare dintre voi dacă nu aţi fi cooperat.

Ce se poate deduce de aici? Că ar fi *esenţial* ca orice înţelegere dintre voi să fie garantată printr-un *enforceable agreement* (sensul acestei sintagme este următorul: „*înţelegere* în care, în caz că una din părţi nu-şi respectă obligaţiile asumate, cealaltă are dreptul de a recurge – direct sau, mai degrabă prin intermediul statului – la *folosirea forţei sau a ameninţării cu forţa* pentru a obliga să le respecte sau, după caz, pentru a obţine despăgubiri")[30] deoarece, dacă Ion s-ar răzgândi şi ar mărturisi, în timp ce tu ai respecta învoiala şi nu ai mărturisi, tu ai sfârşi ispăşind pedeapsa maximă, de zece ani, şi Ion pe cea de un an. Astfel, pentru a fi raţional ca tu să-ţi respecţi partea de învoială, trebuie *să te asiguri* că şi Ion îşi va ţine partea sa de învoială. Este de la sine înţeles că şi Ion ar avea aceeaşi temere ca tu să nu te răzgândeşti. Rezultă că, doar o înţelegere garantată prin forţă (*enforceable agreement*) ar putea oferi o ieşire din dilemă pentru fiecare dintre voi.

De ce este importantă *Dilema Prizonierului*? Pentru câteva motive. Primul ar fi acela că situaţiile de tip *Dilema Prizonierului* se ivesc când sunt prezente două condiţii: 1. trebuie să fie o situaţie în care interesele oamenilor sunt afectate nu numai de ceea ce *fac ei*, ci, şi de ceea ce *fac alţii*; 2. trebuie să fie o situaţie în care, în mod paradoxal, toţi *vor sfârşi mai rău* dacă fiecare îşi va urmări individual propriile sale interese, decât dacă toţi ar face, în mod simultan, ceea ce nu este în interes propriu. Or, în al doilea rând, se poate argumenta că acesta este genul de situaţie pe care fiecare dintre noi îl întâlneşte *în mod constant*, atunci când încearcă să-şi urmărească propriile interese în contextul societăţii omeneşti. Se poate raţiona astfel: în fapt, trăind laolaltă cu alţi oameni, poţi adopta *una* din două strategii. Prima strategie, cea a *acţiunii egoiste*, ar suna aşa: îţi urmăreşti în mod exclusiv propriile tale interese şi ignori, cu desăvârşire, *cum* vor fi afectaţi ceilalţi. A doua strategie, cea a *acţiunii binevoitoare* ar consta în aceea că poţi fi preocupat de amândouă, ai renunţa la propriile tale avantaje pentru beneficiul altora.

Este de presupus că un asemenea raţionament va fi în mintea tuturor celor aflaţi într-o atare situaţie. În fapt, gândindu-ne la ce strategie trebuie să adopte fiecare constatăm că există patru posibilităţi: L

[30] Vezi James Rackels, *op. cit.*, nota 10 de la p. 142 a traducătoarei Daniela Angelescu.

1. *tu* ai putea fi un egoist, iar *ceilalți*, binevoitori;
2. *alții* (ceilalți) ar putea fi egoiști, iar *tu* binevoitor;
3. *toți* ar putea fi egoiști;
4. *toți* ar putea fi binevoitori[31].

Tabel

Soluții posibile	Tu	Ceilalți
1	egoist	binevoitori
2	binevoitor	egoiști
3	egoist	egoiști
4	binevoitor	binevoitori

1. În prima situație (tu egoist, ceilalți binevoitori) tu ai fi în terminologia teoriei deciziei *călătorul clandestin* (aceasta ar fi cea *mai bună* situație pentru tine).
2. Tu respecți interesele altora, iar ei le ignoră cu totul pe ale tale. De exemplu, alții te-ar putea lovi pe la spate dacă acest lucru este în avantajul lor, dar tu nu ai fi liber să faci la fel. (Aceasta ar fi pentru tine cea *mai rea* situație. În termenii psihologiei comune, poți fi etichetat drept „fraier").
3. În situația în care și tu și ceilalți ați fi egoiști se poate vorbi în acest caz de „starea naturală" descrisă de Hobbes (aceasta nu este cea mai rea situație pentru tine, dar este cea mai rea pentru toți).
4. În fine, ar fi foarte bine pentru tine ca și ceilalți să fie binevoitori când tu ești astfel. În acest caz nu vei avea avantajul de a putea nesocoti interesele altor oameni, dar cel puțin vei avea avantajele unui tratament respectuos din partea celorlalți (sinonimul din gândirea comună al acestei situații este desemnat prin expresia „*moralitate* obișnuită").

Dacă evaluăm această schemă cu cele patru soluții ne dăm seama de cadrul general în care apar situații ce dau naștere *Dilemei Prizonierului*. Pe baza acestor aprecieri, trebuie să conchizi că *nu* trebuie să adopți strategia respectării intereselor altora. Raționamentul ar fi următorul:

1. Ceilalți oameni fie îți vor respecta interesele, fie nu.
2. Dacă ei îți respectă interesele, ție ți-ar merge mai bine dacă nu le-ai respecta pe ale lor, cel puțin atunci când este în avantajul tău să nu o faci (aceasta ar fi situația cea mai bună pentru tine).
3. Dacă ei nu-ți respectă interesele, atunci ar fi prostesc ca tu să le respecți pe ale lor (aceasta te-ar duce în cea mai rea situație posibilă).
4. Deci, indiferent de ceea ce fac ceilalți, îți este mai bine dacă adopți strategia de a nu respecta interesele celorlalți, cel puțin când acest lucru este în avantajul tău[32]. Din nou se ajunge la *hiba ascunsă*. Alți oameni, bineînțeles, pot gândi în același fel și rezultatul va fi acela că ne vom

[31] Schema aceasta ne aparține, dar ea urmează, îndeaproape, raționamentul lui James Rachels.
[32] James Rachels, *op. cit.*, p. 144.

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA STUDY LIBRARY

reîntoarce la *starea naturală* a lui Hobbes, în care fiecare este dispus să-l înjunghie pe la spate pe celălalt dacă are de câştigat ceva din aceasta.

Prin urmare, *Dilema Prizonierului* – prin tipul de situaţii şi condiţii ca cele menţionate – ne va evidenţia, într-o formă exemplară, următoarea problemă: anume că *fiecăruia dintre noi îi este mai rău decât în situaţia în care am fi cooperat.* Înseamnă că, pentru a evita dilema (să amintim că este vorba de situaţia în care, în mod paradoxal, toţi vor sfârşi mai rău dacă fiecare îşi va urmări individual propriile sale interese, decât dacă toţi ar face, în mod simultan, ceea ce nu este în interes propriu) avem nevoie de o altă înţelegere garantată prin forţă (*enceforceable agreement*)[33]. Evident că cel mai bine ar fi că înţelegerea să privească supunerea la regulile unei vieţi sociale bazate pe respect reciproc. Prin urmare, se poate constata că a accepta să cooperezi nu va duce la rezultatul cel mai bun din perspectiva strategiei egoiste (tu egoist, iar ceilalţi binevoitori), dar va conduce la un rezultat mai bun decât s-ar obţine dacă fiecare dintre noi şi-ar urmări independent propriile sale interese. Înseamnă că avem nevoie să *ne deschidem prin negocieri drumul către moralitate* (David Gauthier)[34]. Se poate face aşa ceva dacă sunt stabilite *suficiente sancţiuni*, pentru a ne asigura că, dacă noi respectăm interesele altora, atunci, de asemenea, şi ei trebuie să le respecte pe ale noastre. Acest mod de a gândi relaţiile contractuale pentru schimburi de bunuri, servicii, produse etc., constituie baza atât pentru *dreptul afacerilor*, cât şi pentru *etica afacerilor*.

3. RECIPROCITATE ŞI CONTRACT SOCIAL

Ideea conform căreia afacerile sunt o problemă în esenţă *contractuală* este extrem de veche. Nu este, astfel, deloc nepotrivit să analizăm relevanţa *teoriei contractului social* – dezvoltată mai ales în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea de autori precum Hobbes[35], Locke[36] şi Rousseau[37] – pentru mmoralitate, în genere, şi pentru moralitatea în afaceri în mod special. Prin Hobbes, în *Leviathan*, s-a conturat următoarea linie de argumentare: a) acolo unde nu există nici o reglementare a relaţiilor dintre oameni, unde fiecare ar face ce vrea (i-ar fura, i-ar minţi, i-ar ucide pe ceilalţi după „legea" bunului plac), consecinţa ar fi „o stare

---

[33] Vezi, mai ales următoarele studii din volumul *The Causes of Quarel, Essays of Peace, War, and Thomas Hobbes*, (Edited by Peter Caws, Beacon Press, Boston, 1988, 1. R. Paul Churchil, *Hobbes and the Assumption of Power* (p. 13–22); 2. Charles Landesman, *Reflections on Hobbes: Anarchy and Human Nature* (p. 139–148).

[34] Preluat citatul din James Rachels, *op. cit.*, p. 144.

[35] Descrierea pe care o face Hobbes stării naturale se găseşte în *Leviathan*, A se vedea Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 1996, 1997 (Edited by Richard Tuck) 520 p. (cap. XIII, *Of the Naturall Condition of Mankind*, as concerning their Felicity and Misery, p. 86–90 şi cap. XIV, *Of the first and second Natural Lawes and of Contracts*, p. 91–100).

[36] John Locke, *The Second Treatise of Government* (1690), (ediţie românească: *Al doilea tratat despre guvernare*, Editura Nemira, Bucureşti, 1999).

[37] În primul rând în cartea cu acest titlu apărută în 1762 (ediţie românească: *Controlul social*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957).

perpetuă de război al tuturor contra tuturor"[38]; aceasta este *starea de nantură* în care „*hărnicia* nu ar avea nici un sens, deoarece nu ai putea fi sigur de roadele ei (...) şi, ceea ce este cel mai rău, ar exista doar o teamă continuă şi pericolul unei morţi violente, iar viaţa omului ar fi *singuratică, săracă, urâtă, sălbatică* şi *scurtă*"[39] (s.n.); b) pentru a ieşi din starea de natură este nevoie de *o cale* prin care oamenii să ajungă să coopereze unii cu alţii; prin cooperare şi diviziunea muncii, cantitatea de bunuri de bază ar putea fi mărită şi împărţită tuturor celor ce au nevoie de ea; dar, pentru a se întâmpla asta, este nevoie de două lucruri; mai întâi, trebuie să existe *garanţii* că oamenii nu-şi vor face rău reciproc, adică oamenii pot munci, pot face afaceri şi schimburi împreună, fără să le fie tot timpul teamă de atacuri, furt, minciună sau trădare; în al doilea rând, oamenii *trebuie* să se poată baza unii pe alţii că îşi vor respecta înţelegerile; într-un cuvânt, depăşirea stării de natură se face prin *stat* (prin guvernare, printr-un sistem de legi) care, „prin curţi de justiţie şi poliţie", va garanta că oamenii pot trăi cu o frică minimă de atacuri sau samavolnicii şi că oamenii îşi vor respecta *învoieliele*; deci, pentru a ieşi din starea de natură, oamenii trebuie să cadă de acord asupra stabilirii regulilor ce trebuie să le controleze relaţiile reciproce şi asupra stabilirii unui organ – statul – care să aibă puterea de a pune în aplicare aceste reguli. Conform lui Hobbes, un astfel de acord chiar există în realitate, şi el este cel care face posibilă viaţa socială. Acest acord, la care fiecare cetăţean este părtaş, este numit *contract social*[40]; c) starea naturală este insuportabilă din cel puţin cinci motive[41]: 1. toţi suntem *egali în ceea ce priveşte nevoile de supravieţuire* (de hrană, adăpost, îmbrăcăminte etc.); 2. noi nu trăim în Rai, fără griji şi având totul şi de toate; existenţa este aspră, neospitalieră, iar. bunurile de care avem nevoie pentru a trăi nu există în cantităţi suficiente; trebuie să muncim din greu pentru a le avea şi, chiar şi aşa, ele adesea nu ajung; 3. fiecare dintre noi vrea să trăiască cât mai bine posibil. Se pune întrebarea cum ne vom comporta faţă de ceilalţi care doresc şi ei bunuri insuficiente? În acest caz, trebuie să se ţină seama de *egalitatea fundamentală a puterii omeneşti*. În fapt, nimeni nu este atât de superior celorlalţi (în forţă sau şiretenie) astfel încât să îi poată domina pe ceilalţi la nesfârşit; 4. dacă nu putem domina prin propriile noastre forţe şi nici nu ne putem baza *numai* pe mila sau bunăvoinţa celorlalţi, atunci înseamnă că trebuie să ţinem cont de *altruismul limitat* al condiţiei umane; 5. rezultă că *doar în contextul contractului social putem deveni agenţi morali*, deoarece contractul creează condiţiile în care ne putem *permite* să ne pese de alţii; eliberaţi „de teama

---

[38] „Out of Civil States, there is always War of every one against every one", în cap. 13. *op. cit.*, p. 88. Anterior în acelaşi capitolul şi aceeaşi pagină se specifică: „in the nature of men, we find three principall causes of quarel. First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory. The first, maketh men invade for Gain; the second, for Safety; and the third, for Reputation".

[39] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press, 1997, chap. 13, p. 89.

[40] „The mutual transferring of Right, is that which men call *Contract*" (...), „Signes of Contract are either *express*, or by *inference*. Expresse, are words spoken with understanding of what they signify; and such works are either of the time *Present*, or *Past*; as, I Give, I Grant, I have Given, I have Granted, I will that this be yours: Or of the future; as, I will Give, I will Grant: which words of the future are called *Promise*", în Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, cap. 14, p. 94.

[41] Preluăm şi prelucrăm în continuare argumentaţia lui James Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, Bucureşti, 2000, p. 137–138.

continuă a morții violente", contractul social ne dă *libertatea* de a le da atenție și grijă celorlalți și, astfel, în societate cu ceilalți *altruismul* devine posibil. Prin urmare, esența contractului constă în aceea că apare cerința de ordin moral („vocea datoriei") ca fiecare să-și lase deoparte tendințele egoiste în favoarea unor reguli care să promoveze *imparțial* bunăstarea tuturor celor ce se aseamănă. În concluzie, concepția despre contractul social implică următorul sens dat moralității: aceasta constă în setul de reguli care reglementează modul în care oamenii trebuie să se comporte unii față de alții, reguli pe care niște oameni *raționali* vor fi de acord să le accepte în vederea avantajului reciproc, cu condiția ca și ceilalți să le respecte[42].

[42] Interpretăm (și definiția) îi aparține lui James Rachels, *op. cit.*, p. 140. Pentru o interpretare recentă asupra teoriei virtuții, vezi Carmen Cozma, *Introducere în aretologie. Mic tratat de etică*, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2001.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

EPISTEMOLOGIA AXIOLOGICĂ ŞI FILOSOFIA AMERICANĂ A ŞTIINTELOR SOCIALE (IMPLICAŢII VALORICE, PREFERINŢE METODOLOGICE ŞI MĂSURAREA ŞTIINŢIFICĂ A VALORII)

VICTOR POPESCU

Abstract. This study has two main purposes. The first consists in proposing a new type of epistemology, one to reflect not just the cognitive aspects of the scientific approach, but to include also the value; normative – and desire – oriented dimension from the research of the humanistic field. It is an axiological epistemology, in the sense given by Roberto de Andrade Martins. The second is to invesigate the manner in which „axiological epistemology" could be reconstructed started from the meta-scientific considerations of the North-American perspective related to the intrusion of the axiological into the reasoning conducted within the domain of the socio-humanistic studies.

1. INTRODUCERE

Una dintre temele recurente în orice studiu dedicat epistemologiei ştiinţelor sociale se referă la felul în care evaluările cercetătorului din antropologie, psihologie, sociologie etc. intervin în colectarea şi sistematizarea datelor, precum şi în punerea lor într-o perspectivă teoretică. Abordările pleacă adesea de la premisa epistemologiei moderne, după care, preluând cunoscutul loc comun al „noului organon" baconian, *idolii* (inclusiv preferinţele şi valorizările metodologice şi empirice) ce intervin în corpusul ştiinţific nu fac decât să disturbe într-un mod iremediabil obiectivitatea şi validitatea demersului propriu-zis ştiinţific.

Studiul de faţă[1] îşi propune două scopuri principale.

Primul constă în propunerea unui nou tip de epistemologie, care să nu mai reflecte doar latura cognitivă a demersului ştiinţific, ci să cuprindă şi latura valorizantă, normativă şi deziderativă din cercetările din domeniile umaniste. În acest sens, ar fi vorba despre o *epistemologie axiologică,* titulatură preluată după un studiu al lui Roberto de Andrade Martins şi explicitată pe larg în paragraful 2.3.

[1] Al doilea şi al patrulea dintre capitolele lucrării de faţă au fost publicate sub forma unui studiu autonom, sub titlul *Epistemologia axiologică şi noul „arbore al ştiinţei"*, în „Revista de filosofie", nr. 3–4 (2004).

BCU IAŞI CENTRALA UNIVERSITY LIBRARY

Al doilea obiectiv al prezentului studiu are în vedere felul în care „epistemologia axiologică" poate fi reconstruită pornind de la considerațiile metaştiințifice din spațiul nord-american legate de intruziunea axiologicului în raționamentele din cadrul științelor socio-umane. În acest sens, vom arăta (mai ales în paragrafele 3.2 şi 3.3) că științele sociale sunt, prin chiar obiectul lor de studiu, impregnate de valori, precum cele legate de responsabilitatea etică a agenților (istorie), de utilitatea anumitor conceptelor şi discriminărilor câmpului perceptiv (psihologie) ori de valorile marcate de genul şi statutul cercetătorului (bărbat sau intelectual), care pot să intervină în studiul comportamentului (etologie, antropologie). De fapt, miza discuției legate de caracterul evaluant al cercetării sociale nu este doar de a respinge o concepție vetustă legată de aşa-zisa „neutralitate axiologică" (sintagmă discutată în capitolul al doilea). Ceea ce ne va interesa în fapt va fi, mai degrabă, să demonstrăm că nu valorizarea este factorul negativ şi „subiectivizant" din cercetarea umanistă, cât inadecvarea judecăților de valoare şi lipsa unui control riguros al evaluărilor, integrate organic în multiplele domenii ale antropologiei, istoriei, etologiei, sociologiei ş.a.m.d.

Pentru a umple această din urmă lacună, vom încerca în cea de-a patra parte a studiului să găsim nişte criterii riguros-logice pentru rafinarea „epistemologiei axiologice", pornind de la elemente de axiologie formală şi de la măsurarea valorilor după criteriul „bogăției" intensiunii logice a conceptelor uzitate. Acest din urmă criteriu va fi folosit, dealtfel, şi în ierarhizarea științelor sociale sau „axiologice" în funcție de complexitatea (valoarea) tipului de obiect studiat. Aceste noi criterii epistemologice vor conduce la un „nou arbore al științelor sociale" (cf. paragraful 4.3), sintagmă ce parafrazează cunoscuta formulă carteziană din introducerea la *Principiile filosofiei* referitoare la „arborele filosofiei".

2. IDEALUL „NEUTRALITĂȚII AXIOLOGICE" ŞI CRITICII SĂI

2.1. *Cele două sensuri ale „neutralității axiologice"*

„Neutralitatea axiologică" rezidă în „idealul, recomandat de Max Weber, ca reprezentanții științelor sociale să evite judecățile de valoare despre oamenii şi instituțiile pe care le studiază"[2]. În plus, acest ideal nu are nimic de a face cu preferințele şi alegerile *metodologice* pe care un cercetător le face în timpul studiului. Cu alte cuvinte, problemele legate de opțiunile valorice ale omului de știință în raportarea la anumite *metode* sau în privilegierea unui obiect de studiu în defavoarea altuia nu țin de problema „neutralității valorice". În sensul strict weberian, *neutralitatea axiologică* vizează doar datoria cercetătorului din științele socio-umane de a lămuri *faptele* şi de a formula legi *obiective* fără a face apel la

[2] Antony Flew (ed.), *Dicționar de filosofie şi logică* (trad. de D. Stoianovici), Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 238, col. 1.

judecăți de valoare. Este, deci, vorba de o neutralitate cu privire la *obiectul* de studiu, și nu la metodă sau la știință în ansamblul ei. Cu toate acestea, atunci când se vorbește despre problema științelor „libere de valori", se discută adesea și despre raportarea cercetătorului la practica științifică, afirmându-se bunăoară că „idealul justificării raționale" și al „obiectivității" științei ar ține de „standardele" impuse de o tradiție istorică (a științei occidentale), care nu are o valabilitate universală, ci doar una „regională"[3]. Prin urmare valorizările ar interveni nu doar în planul strict al cercetării concrete, ci și în dimensiunea „metaștiințifică", acolo unde este deja vorba de opțiunile personale ale cercetătorului în favoarea unei metode anume ori a unui câmp disciplinar aparte. Este drept, vor răspunde adepții principiului weberian, că cercetătorul are anumite interese care îl determină să aleagă o anumită problemă; totuși „comunitatea științifică deține mecanisme instituționale pentru a selecta opțiunile justificate și pentru a le elimina pe cele nejustificate, astfel încât să neutralizeze parțialitatea punctelor de vedere care rezultă din manifestarea intereselor particulare"[4]. Chiar și luând aceste măsuri de neutralizare, vor răspunde adepții Școlii de la Frankfurt, științele (atât cele sociale, dar chiar și cele ale naturii) nu pot fi neutre axiologic, pentru că selecția însăși a opțiunilor justificate ale unui cercetător științific va fi supusă unui interes special, acela al controlului predictiv al naturii, ceea ce ascunde voința de dominare a naturii proprie societății occidentale: „Concepția pozitivistă pe care *științele nomologice* și-o fac despre ele însele favorizează mai curând substituirea acțiunii raționale și luminate prin tehnică. Ea dă o anumită orientare punerii în valoare a informațiilor științifice în optica iluzorie că se va putea stăpâni practic istoria mărginindu-ne să dispunem tehnic de procesele obiectivate"[5].

Ținând cont de complexitatea dezbaterii în jurul științelor libere sau nu de valori[6], propunem să extindem sensul „neutralității axiologice", considerându-l pe două paliere: primul, cel strict weberian, în care ne referim la judecățile de valoare asupra *obiectelor* studiate (valoarea *în* știință) și al doilea, în care ne referim la probleme precum evaluarea și alegerea unor metode și corpusuri științifice aflate în concurență ori precum aprecierea metaștiințifică (epistemologică). Ambele

---

[3] Cf. Roger Trigg, *Înțelegerea științei sociale* (trad. de A. Botez, A. Firuță, E. Gheorghe, G. Nagâț), București, Editura Științifică, 1996, p. 29–31.

[4] Sergio Cremaschi, *Neutralitatea axiologică*, articol în *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, București, All Educațional, 2004, p. 742, col. 2.

[5] Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare* (selecție de texte îngrijită de A. Marga), București, Editura Politică, 1983, p. 138.

[6] Problema implicațiilor valorice este pusă nu doar în ceea ce privește demersul științific pur teoretic, ci și în privința aplicațiilor sale tehnice. Considerând că tehnica a devenit un domeniu specific din domeniile culturii, aceasta va avea valorile sale (tehnice) proprii. Una dintre acestea este *eficiența*, care trece cu mult peste granițele tehnologiei impunându-se și în spațiul social: „eficiența, ca valoare principală a culturii tehnice, devine una dintre valorile sociale fundamentale. [...] Din acest punct de vedere, putem considera creșterea eficienței oricărei activități sociale ca fiind principalul criteriu al progresului tehnic" (Laura Pană, *Traits and Trends of Contemporary Culture*, în Marin Aiftincă (ed.), *Culture and Freedom. Romanian Philosophical Studies*, III, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, p. 28).

chestiuni vor putea fi aşezate sub semnul unei „epistemologii axiologice", considerate după două axe: 1) după modul în care judecata de valoare intervine în cercetarea propriu-zisă şi 2) după felul în care putem realiza, dintr-o perspectivă epistemologică (metaştiinţifică), evaluarea şi ierarhizarea valorică a ştiinţelor. Vom încerca să lămurim în continuare cele două niveluri ale „epistemologiei axiologice", după care vom aplica rezultatele obţinute în epistemologia ştiinţelor sociale, aşa cum se profilează ea în spaţiul american.

2.2. Valoarea în ştiinţă. Istoria şi ştiinţa dreptului

„Evaluarea" (*Wertung*) înseamnă, după Weber, aprecierea practică a unui fenomen care poate fi influenţat în activitatea noastră prin atitudinea de aprobare sau dezaprobare[7]. Iar cum idealul ştiinţelor sociale de la începutul secolului XX era „obiectivitatea" şi rigurozitatea ştiinţifică, rezultă că una dintre condiţiile conservării obiectivităţii fenomenului (istoric, cultural, social) studiat era lipsa oricărei evaluări care ar fi putut să deformeze „fenomenul" studiat. În cazul opţiunilor metodologice din istorie, Weber va susţine în mod explicit că *ştiinţa* istorică nu trebuie să considere epocile trecute (Antichitatea, de pildă) nici ca pe o „expresie a unei norme culturale etern valabile" şi nici ca pe „un obiect absolut al unei evaluări individuale şi contemplative". Din contră, ceea ce va trebui să se caute vor fi „analogiile şi regulile evoluţiei" istorice ale civilizaţiilor. Pornind de aici, se va ajunge la nişte „tipuri ideale" ale istoriei şi nu la nişte expresii ale unor valori[8]. Istoria „obiectivă" va funcţiona după nişte legi cauzale „libere de valori": „Analiza cauzală nu generează nici un fel de judecăţi de valoare sau, altfel spus, o judecată de valoare nu este nicidecum o explicaţie cauzală. [...] Referirea la «responsabilitatea» personalităţilor istorice în faţa propriei conştiinţe, [...] precum şi orice altă intruziune a problemei filosofice a «libertăţii» în *metodologia* istoriei ar anihila caracterul de ştiinţă empirică al acesteia"[9].

Am văzut că ştiinţele spiritului ar trebuie să funcţioneze după „tipuri ideale", „analogii şi regularităţi", fără să presupună, în vreun fel sau în altul, apelul la calităţile valorice ale obiectelor studiate. Două tipuri de obiecţii s-ar putea aduce în acest caz. Mai întâi s-ar putea afirmă că obiectul istoriei nu ţine de legi universale, ci de fapte particulare şi personalităţi istorice aparte. Folosind un termen impus de Windelband, s-ar putea spune că istoria este o „ştiinţă idiografică" (şi nu „nomotetică") care are de a face cu „inducţii ale legilor vieţii sociale". Ceea ce interesează în istorie este „devenirea sufletească" (*seelische Geschehen*) şi evenimentul istoric, care este unic, de necomparat, sursă a tuturor sentimentelor noastre evaluante. Mai mult, acelaşi Windelband afirmă că „totalitatea procesului

---

[7] Cf. Max Weber, *Teorie şi metodă în ştiinţele culturii* (trad. de N. Râmbu şi J. Klush), Iaşi, Editura Polirom, 2001, p. 135.

[8] *Ibidem*, p. 111.

[9] *Ibidem*, p. 78.

istoric nu are valoare decât în măsura în care este individual". Avem, iată, o perspectivă opusă lui Weber: istoricul nu trebuie să caute legi şi regularităţi, ci trebuie să plonjeze în individual, în ceea ce are mai specific viaţa personală: valori, viziune asupra lumii, trăiri etc. Valoarea devine în mod obligatoriu unul dintre obiectele de studiu ale istoricului, care nu poate să înţeleagă specificul faptului istoric decât pornind de la opţiunile valorice ale actanţilor din acel context[10].

O a doua întâmpinare la principiul „neutralităţii valorice" din epistemologia socială a lui Weber poate să vină dintr-un domeniu în care emiterea de judecăţi de valoare şi de aprecieri de ordin normativ este inscripţionată în însuşi destinul său: este vorba despre ştiinţa dreptului. După, Hermann Cohen, neokantian şi el, asemenea lui Windelband, dreptul se întemeiază *materialmente* pe etică, în vreme ce ordinea întemeierii este inversată la nivel *metodologic:* etica este cea care trebuie să se orienteze după ştiinţa dreptului, observă Emil Lask în studiul său *Rechtsphilosophie* (*Filosofia dreptului*). Ştiinţele statului şi dreptului sunt cele care trebuie să ofere „modelul metodologic" pentru conceptele etice ale unităţii valorice pure, pentru unitatea acţiunii şi a persoanei[11]. Astfel, ştiinţa dreptului (considerată în caracterul ei formal şi nu ca cercetare empirică) nu doar că funcţionează, prin natura sa, prin intermediul judecăţilor de valoare, dar impune şi acţiunii şi persoanei un set de valori şi norme.

2.3. Valoarea ştiinţei. Evaluările metodologice (metaştiinţifice)

Chiar dacă aprecierile (judecăţile de valoare) asupra ştiinţei nu au, pentru Weber, nici o legătură cu sensul „neutralităţii epistemologice"[12] (sensul „strict", am putea spune), justeţea acestor evaluări face totuşi obiectul unei discuţii în epistemologia lui Weber. În acest sens, Weber susţine că teoreticianul ştiinţelor spiritului „n-ar trebui să aibă pretenţia de a purta în raniţă bastonul de mareşal al omului de stat sau al reformatorului cultural", pentru că acesta nu are dreptul să intervină din exterior în desfăşurarea metodică a cercetării ştiinţifice, ci el trebuie să lase obiectul să se manifeste în concordanţă cu tipul său ideal şi cu propriile sale legi[13]. Cu alte cuvinte, validitatea unei metode se impune de la sine prin faptul că fenomenele studiate se arată în „puritatea" lor legică.

---

[10] Cf. Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg, 1. Mai 1894), accesibil pe *site*-ul internet: http://www.fh-augsburg.de

[11] Vezi Emil Lask, *Rechtsphilosophie*, în *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von W. Windelband, Heidelberg, 1907.

[12] „Problema neutralităţii unei anumite ştiinţe faţă de evaluările de acest gen, deci o problemă care are ca obiect valabilitatea şi sensul unui principiu logic, nu este nicidecum identică cu o alta, anume în ce măsură în învăţământul academic ar trebui sau nu să împărtăşim anumite aprecieri practice fondate pe concepţia noastră etică, pe idealuri culturale sau, în genere, pe o concepţie despre lume" (M. Weber, *op. cit.*, p. 135).

[13] Cf. M. Weber, *op. cit.*, p. 138–138.

Studiile de sociologia şi istoria cunoaşterii ştiinţifice din a doua jumătate a secolului al XX-lea au relevat că cercetarea ştiinţifică nu se face sub „clopotul fără aer al metodologiilor", ci în mediul complex social şi cultural, care presupune şi interese, valori, preferinţe şi antipatii personale sau de grup[14]. Spre exemplu, noua cosmologie a lui Copernic a învins nu pentru că legile sale ar fi fost mai clare şi mai evidente şi nici pentru că argumentele sale ar fost mai puternice (mai „raţionale") decât cele ale peripetaticilor. „Încrederea" şi acceptarea (deci valorizarea pozitivă) noii teorii provine din faptul că ideile lui Copernic convin mai mult ideologiei noii clase laice deschise spre progres şi opuse conservatorismului „ştiinţei scolastice"[15]. Aceleaşi *partis pris*-uri pot fi regăsite şi în ştiinţele sociale, unde valorile tradiţionale naţionale îşi spun cuvântul. Un exemplu în acest sens ar putea fi conflictul dintre psihologia gestaltistă (moştenitoare a viziunilor holiste ale spiritului german) şi psihologia behavioristă (ilustrare a spiritului analitic şi pragmatic anglo-saxon).

Fiecare grup de cercetare impune metoda sa ca fiind cea „validă", demnă de urmat. Orice alt demers va fi lipsit de „valoare ştiinţifică" (v. cazul raportării medicinei europene la cea orientală). Vorbind despre „valoarea ştiinţifică" a unei teorii, precum şi despre ceea ce metodologia spune că „trebuie" sau nu să se facă în cercetarea ştiinţifică, omul de ştiinţă intră deja în domeniul eticii şi axiologiei. Justificarea „raţională" pleacă de la nişte presupoziţii axiologice care vor conta în acceptarea sau respingerea unei anumite abordări ştiinţifice. Statuând că „un procedeu este bun, iar alt procedeu este rău", metodologia capătă chipul unui „catehism ştiinţific"[16]. Specificând care sunt elementele ce trebuie să apară în orice ştiinţă, epistemologia nu face decât să contureze un set de *deziderate* epistemologice, de calităţi necesare ştiinţei: simplitatea, testabilitatea, caracterul economic, precizia etc.[17]. Caracterul axiologic al metodologiei transpare şi mai clar în momentul în care toate aceste „reguli epistemice standard" au fost împlinite şi au rămas două teorii concurente la fel de „puternice", moment în care avem dreptul să apelăm la conceptul de „valoare epistemică" (*epistemic goodness*): dintre cele două teorii o vom alege pe cea mai apropiată de valorile noastre sociale („utilitate", „siguranţă", „bine" etc.)[18]. După toate aceste aprecieri, rezultă că abordarea *epistemologiei axiologice* (valorizante) este justificată şi poate constitui un bun

---

[14] Cf. Paul K. Feryerabend, *Valabilitatea regulilor metodologice*, în Ilie Pârvu (coord.), *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 322.

[15] *Ibidem*, p. 321.

[16] Roberto de Andrade Martins, *Abordagem axiologica da epistemologia cientifica*, în „Textos SEAF", 1 (2), 1981, p. 46.

[17] Cf. *ibidem*, p. 52. S-ar mai putea adăugă „adevărul" (ca valoare teoretică) ori „puterea explicativă", după care sunt ierarhizate teoriile (v. Laura Pană, *Filosofia culturii tehnice*, Bucureşti, Editura Tehnică, 2000, p. 102–104). O discuţie privind latura „interesată" şi pragmatică a adevărului va urma în paragraful 3.1.

[18] Cf. Morton White, *What Is and What Ought to Be Done. An Essay on Ethics and Epistemology*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 102–103 şi p. 124.

complement față de *epistemologia tradițională* (cognitivă)[19]. Cu alte cuvinte, este nevoie de o epistemologie axiologică pentru a putea surprinde procesul evaluativ și apreciativ din dezvoltarea oricărei cercetări umaniste. Evoluția științelor sociale nu poate fi restrânsă doar la un proces pur teoretic eliberat de orice norme, etaloane, valorizări și alegeri motivate axiologic.

Această ultimă observație va fi coroborată în cele ce urmează prin apelul la mărturiile cercetătorilor sau epistemologilor nord-americani preocupați de dinamica internă a științelor socio-umane. În acest sens, vom selecta câteva dintre secvențele istorice reprezentative pentru epistemologia științelor sociale: pragmatismul, sociologia științei și „noua epistemologie", sfârșind cu una dintre cele mai actuale perspective datorate mișcării feministe.

3. ROLUL EVALUĂRII ÎN EPISTEMOLOGIA AMERICANĂ A ȘTIINȚELOR SOCIALE. SECVENȚE DIACRONICE

3.1. Valorizarea în psihologie. Pragmatismul și valoarea utilitară a științei

Epistemologia (implicită ori explicită) din scrierile lui William James pleacă de la o poziție ontologică monistă explicitată în mai multe rânduri în contrast evident cu dualismul simțului comun, precum și cu cel cartezian. Fără a intra în amănunte, să spunem că, pentru James, lucrurile lumii exterioare și trăirile noastre interioare sunt „absolut omogene în ceea ce privește substanța lor, iar opoziția dintre ele este doar una relațională și funcțională". Atât mintea, cât și corpul sunt păți ale aceleiași „experiențe pure" (materia primă a tuturor lucrurilor). Trăirile și obiectele sunt prinse în „fluxul conștiinței", fiind cei doi poli ai acestui flux al experienței pure, anume „faptul conștiinței" (actul, am putea spune) și realitatea fizică (obiectul vizat în act)[20].

Pornind de la această perspectivă, James va observa că „subiectivitatea" și „obiectivitatea" nu sunt concepte care să provină din experiența cotidiană, ci țin de o clasificare interesată a oamenilor de știință. Acest lucru este dovedit chiar de disputele psihologice ale secolului al XIX-lea. Opunându-se psihologiei ineiste (cum este cea a lui Franz Brentano, de pildă), psihologia lui James, profund îndatorată lui W. Wundt, va susține că nu există acte afective pur mentale (iubirea, ura, teama). Acestea sunt întotdeauna localizate, deci țin de o parte a corpului nostru. Actele psihice (inclusiv cele afective) nu sunt în sine nici obiective, nici subiective (nici doar la persoana I, nici doar la persoana a III-a, am putea spune

[19] Vezi Roberto de Andrade Martins, *Abordagem axiologica da epistemologia cientifica*, ed. cit., p. 53.

[20] Cf. William James, *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longman Green and Co, 1912, p. 137–138.

preluând o distincție invocată azi în filosofia minții). Ele pot fi considerate sub ambele aspecte, în funcție de interesul nostru ori de contextul concret al discursului: „putem să spunem că simțim cum ne doare o parte corpului, că simțim o inflamație organismului nostru, sau putem să spunem că ne aflăm într-o «stare» interioară de durere"[21].

„Materia primă" ce apare în trăirile noastre poate fi așadar decupată după interese și preferințe diferite. Distincția dintre calitățile primare și cele secundare – adusă de fizicienii din sec. al XVII-lea și preluată mai apoi de psihologie – este un astfel de exemplu. Distincția provine în principal din interesul fizicianului pentru posibilitatea matematizării naturii. Altfel spus, pentru el era valoros ceea ce era întins, spațializabil, deci măsurabil. Cât privește trăirile personale de neobiectivat, acestea au o valoare nulă din perspectiva celui ce vrea să găsească legile naturii „întinse". Notele valorice și apreciative subîntind iată chiar și pe cel din științele exacte. Căci orice teorie este orientată valoric, este marcată de niște preferințe și idiosincrasii. Cât privește teoriile sociale, James surprinde interesele specifice ale cercetătorului plecând în special de la psihologie și istorie. Psihologia, arată el, nu scapă, nici ea, de opțiunile valorice ale cercetătorilor, acestea influențând în mod covârșitor cercetarea și teoretizarea din știința psihicului.

În capitolul al șaselea din *Principiile psihologiei*, dedicat teoriei minții-compozit (*mind-stuff theory*), James discută, printre altele, problema – fierbinte la acea dată – a inconștientului, fiind adeptul ideii după care nu există acte absolut inconștiente, ci doar acte uitate, ignorate, care nu sunt prezente, dar care fac parte din fluxul conștiinței. Înainte de a argumenta în favoarea unității conștiinței, pornind de la premisele psihologiei sale, James observă că au mai existat încercări de dovedire a unității conștiinței, dar că acestea au fost realizate prin impunerea forțată a propriilor valori epistemologice (simplitatea și unitatea): „pasiunea pentru unitate și simplitate a unor minți este atât de puternică încât aceste minți vor fi influențate de ea, chiar și când argumentele și concluziile lor sunt împotriva clarității rațiunii"[22]. Gânditorii de tip hegelian (*Hegelizers*), de pildă, vor considera că „gloria și frumusețea vieții psihice constau în aceea că în ea toate contradicțiile își găsesc reconcilierea; iar acest lucru se întâmplă doar pentru că faptele pe care le considerăm *sunt* fapte ale sinelui, fiind aceleași, dar și diferite în același timp"[23]. Cu această înclinație intelectuală, nu pot să fiu mulțumit, va afirmă imediat James. (După care urmează propriile sale considerații.)

Fragmentul invocat este relevant, pentru că James recunoaște că există și în psihologie anumite interese și preferințe, cum sunt cele pentru unitatea obiectului studiat (psihicul) ori frumusețea aparatului teoretic (psihologia de factură hegeliană). Psihologii nu sunt, ca teoreticienii, niște observatori neutri; ei au preferințele și „înclinațiile" lor intelectuale. Printre acestea se numără și credința în uniformitatea obiectului studiat (natură, psihic), de a căror adevăr omul de știință

[21] *Ibidem*, p. 142.
[22] W. James, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt, 1890, vol. I, p. 163.
[23] *Ibidem.*

este convins „mai mult ca într-o credință religioasă, decât ca într-un acord dat unei demonstrații”[24].

Adevărul nu mai este doar o valoare pur teoretică (pur intelectuală), ci el este asociat cu sentimentele și credințele omului de știință. James vorbește despre „satisfacția adevărului”, resimțită în urma concordanței cu adevărurile anterior acceptate: „Mai presus de orice, găsim *consecvența* ca fiind satisfăcătoare, consecvența între ideea prezentată și tot restul echipamentului nostru mental [...] Satisfacția de a ști cu adevărat este singura pe care pragmatistul ar trebui să o ia în considerare”[25]. Ghidul adevărat al cunoașterii realității constă așadar în acest „sentiment psihologic” al consecvenței, iar „leneșul epistemolog” (anti-pragmatismul) greșește atunci când crede că *valoarea* epistemologică a acestui sentiment este mai scăzută decât cea a funcției obiectivității și a logicității[26]. O teorie este adevărată în măsura în care „funcționează”, adică este consecventă cu vechile idei și „deranjează cât mai puțin simțul comun”. Principiul coerenței pare mai adecvat și mai intim demersului științei decât principiul abstract al adecvării la o realitate înghețată și deja presupusă. Faptul este confirmat și în știința istoriei. În istorie, afirmă James, personaje precum Iulius Cezar sunt tot atât de adevărate precum este și trecutul lor, iar „faptul că trecutul însuși a existat este garantat de coerența sa față de tot ceea ce este prezent”[27].

Adevărul oricărei teorii (inclusiv cel din științele sociale) capătă, pentru James, o valoarea utilitară. Într-o lume în care realitățile pot să fie infinit dăunătoare, dar și infinit folositoare, adevărul nu mai poate fi o proprietate abstractă a unui set de idei. El este un „mijloc preliminar spre alte satisfacții vitale”. Valoarea-„cash” (*cash-value*) a adevărului constă tocmai în folosul pe care îl aduce vieții umane și se verifică prin evenimentele care fac ideea (credința) noastră utilă, folositoare. Diferența dintre adevăr și fals este hotărâtă prin urmare de rațiuni practice și nu prin „acrobații” ale intelectului. Ajungem astfel la o *epistemologie instrumentalistă* în care valoarea teoretică supremă este adevărul-utilitate și în care „a avea gânduri adevărate înseamnă, oriunde, a avea instrumente inestimabile de acțiune”[28].

3.2. Judecățile de valoare în științele sociale. Studii de caz: antropologia și istoria (P. Feyerabend și M. White)

Epistemologii științelor sociale au observat că nu este deloc ușor să excluzi valorile din câmpul cercetărilor științifice asupra fenomenelor umane. Un antropolog nu va putea să nu implice valorile culturii sale în studiul societăților

---

[24] W. James, *The Principles of Psychology*, ed. cit., vol. II, p. 637.

[25] W. James, *Abordarea eronată a adevărului și cei ce au înțeles-o eronat*, în A. Marga (antolog), *Filosofia americană*, vol. I, București, Editura All Educațional, 2000, p. 220–221.

[26] Vezi *ibidem*, p. 221–222.

[27] W. James, *Concepția pragmatismului asupra adevărului*, în A. Marga (antolog), *Filosofia americană*, vol. I, ed. cit., p. 178.

[28] *Ibidem*, p. 172.

„primitive" (ultimul termen denotă deja o polarizare axiologică negativă). Cercetătorul în antropologie va considera adesea că în societatea-obiect există practici „false", „superstiții"; el va selecționa (prefera) doar anumite fenomene care i se par relevante pentru teoria sa, astfel încât investigația sa va deveni o reflectare a valorilor culturii sale[29].

Să luăm, în acest sens, un exemplu oferit de P. Feyerabend referitor la un pasaj specific științelor sociale. Se știe că dacă uneori sociologia privește umanul ca pe un „obiect fizic" supus unor legi deterministe (devalorizând deci dimensiunea personală), antropologia, în schimb, accentuează doar asupra anumitor aspecte strict „umane" (de pildă cele intelectuale). Referindu-se la unele abordări de tip intelectualist, Feyerabend arată că oamenii sunt priviți adesea ca „niște animale raționale, [...] adică niște ființe biologice dotate cu o nevoie și o capacitate specifică de a gândi și dea a acționa în conformitate cu anumite principii". Chiar dacă nu este complet eronată, această descriere suferă totuși de inexactitate și incompletitudine. Prin această descriere transpare preferința evidentă a cercetătorului în antropologie, care dorește să accentueze doar planul acțional-cognitiv al trăirilor umane. Căci, observă Feyerabend, aici avem de fapt „descrierea perfectă a intelectualilor", strat social care nu constituie decât un procent din umanitate. Mai mult, intelectualii ce fac obiectul acestui tip de antropologie sunt, conform definiției de mai sus, complet lipsiți de afectivitate. Definiția antropologică enunțată la început nu este prin urmare nici „de la sine înțeleasă" și nici rațională sau obiectivă. Judecata de valoare și preferințele (intelectualiste, în cazul de față) intervin la fiecare pas în cercetarea teoretică socio-umană, astfel încât nu vom mai putea vorbi despre o știință „rațională/obiectivă" și „liberă de valori", ci despre o diseminarea de metodologii, fiecare cu retorica și preferințele sale conceptuale[30].

Un al doilea câmp disciplinar pe care îl vom lua în considerare este cel al istoriei. Este cunoscut faptul că se întâmplă adesea ca viziunile istoricilor despre același eveniment să difere și să nu poată fi nicicum împăcate. Pentru Morton White, această incompatibilitate a narațiunilor istorice provine „dintr-o neînțelegere în legătură cu valorile, neînțelegere ce nu poate fi rezolvată în nici o modalitate tipică pentru știința istorică"[31]. Pentru filosoful american al istoriei, atât evaluarea, prin care spunem că anumite trăsături ale unei epoci sunt bune ori mai

---

[29] Cf. Roger Trigg, *Înțelegerea științei sociale*, ed. cit., p. 132.

[30] Vezi și Paul Feyerabend, *Adieu la raison* (trad. par B. Jurdant), Editions du Seuil, Paris, 1989, p. 343-345. Faptul că antropologia este încărcată de evaluări tacite ce intervin pe parcursul notațiilor datelor de teren, în care se preferă anumite aspecte și se evaluează din afară relevanța anumitor cutume, rituri ori comportamente ale indigenilor studiați, este evident și în *traducerea* pe care cercetătorul o oferă spuselor celor studiați, mai ales în cazul în care enunțurile nativilor sunt ambigui și relative la un context social sau ritualic. Context pe care antropologul îl traduce după distincțiile din repertoriul său lingvistic, implicând anumite „evaluări tacite", ce pot conduce și la neînțelegeri în interpretarea spuselor nativilor (cf. Steve Fuller, *Social Epistemology*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 1991, p. 131).

[31] Morton White, *Foundations of Historical Knowledge*, New York / London, Harper and Row, 1965, p. 264.

rele, cât şi „fuzionarea" (*colligation*), care poate să conducă la ideea că anumite trăsături ale unei epoci sunt tipice, ambele funcţii intervin în constituirea „cronicii", a discursului ştiinţific al istoricului.

Observaţiile lui White nu se opresc la a spune că în istorie operăm cu judecăţi de valoare. El precizează în mod suplimentar o diferenţă importantă nu doar pentru epistemologia istoriei, ci şi pentru cea a tuturor ştiinţelor sociale – diferenţa dintre judecăţile de valoare *implicite* şi cele *explicite*. Uneori, istoricul este conştient că opţiunile sale valorice au un efect asupra structurării cronicii sale, iar atunci el trebuie să îşi precizeze şi motiveze propriile opţiuni. Un istoric al Europei, de pildă, se poate să aibă o opinie defavorabilă faţă de perioada scolastică. În acest caz, el va trebui să fie în stare să precizeze cititorului de ce discuţia sa despre Evul Mediu nu intră în prea multe amănunte, adică este mai superficială. Totuşi, observă White, „ştim cu toţii, dacă am încercat să scriem istorie, că nu stăm după fiecare rând scris în cronică să ne întrebăm «Bun, ia să vedem. Ştiu că James al II-lea a făcut asta, că Dryden a scris asta şi că arhiepiscopul Laud a scris asta. Dar merită să notez toate aceste lucruri în istoria mea a Angliei?»"[32]. La fel nici cititorul nu stă întotdeauna să se întrebe în ce măsură cutare sau cutare faptă este cu adevărat memorabilă şi este demnă de a fi înregistrată de istorie. În cazul în care ne lăsăm furaţi, captivaţi, de o anumită scriere istorică, „aprobăm respectiva istorie pentru că pare că tratează subiectul central cu aceiaşi ochi şi cu aceleaşi valori ca ale noastre, dar nu suntem în stare să precizăm care sunt valorile pe care le împărtăşim cu istoricul respectiv"[33]. În acest caz, împărtăşim cu autorul aceeaşi orientare valorică, care nu este însă formulabilă în mod explicit.

Revenind la judecăţile valorice explicite în istorie, acestea, conchide White, nu pot fi eliminate, ci sunt chiar *necesare*, dar nu din punctul de vedere al logicii (al vreunei constrângeri metodologice), ci din perspectiva etică. Să luăm de pildă judecata istorică (a) „Booth a acţionat greşit atunci când l-a împuşcat pe Lincoln". S-ar putea spune că acest tip de judecată nu aduce nimic nou faţă de judecata neutră valoric (a-0) „Booth l-a împuşcat pe Lincoln". Prin urmare, prin judecăţile de valoare discursul istoric nu câştigă nimic în plan informaţional, astfel că enunţurile de tipul (a) ar trebuie să fie înlocuite cu enunţuri simplu descriptive (neutre axiologic) de tipul (a-0). Dar, observă White, judecata (a) implică un şir de judecăţi de tipul „Acţiunea lui Booth de a-l omorî pe Lincoln a fost voluntară", „Există acte voluntare", „Determinismul este fals" etc. Prin aprecierea valorică a unui fapt istoric, de tipul cutare fapt a fost „bun" sau „rău", eu nu fac decât să reamintesc că agentul istoric a acţionat în mod liber şi că este responsabil pentru faptele sale şi nu poate fi scuzat dintr-o perspectivă deterministă, conform căreia ar fi fost constrâns să acţioneze astfel, neavând nici o altă alternativă[34].

---

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem*, p. 266.
[34] *Ibidem*, p. 275–287.

3.3. Epistemologia feministă şi critica „androcentrismului" în ştiinţă. Studiu de caz: ştiinţele comportamentale (H. Longino, R. Bleier)

În spaţiul epistemologiei, cea de a doua jumătate a sec. XX a constituit un bun prilej pentru explicitarea crizei ştiinţelor moderne, survenită în prima jumătate a aceluiaşi secol. Fizica newtoniană fusese deja declasată de teoria relativistă şi mecanica cuantică, căutarea unor fundamente univoce ale matematicii eşuase, iar antropologia, sociologia şi psihologia erau măcinate de conflicte metodologice şi interese „politice" interne. Toate acestea conduc la apariţia unei noi epistemologii (postanalitice, postpozitiviste şi, nu în ultimul rând, postmoderne) care, sub influenţa filosofiei postmoderne continentale, va explicita cauzele crizei şi urmările acestei situaţii critice. Epistemologi americani, precum Richard Rorty, Paul Feyerabend ori Paul de Man, arată că paradigma ştiinţei moderne nu mai este justificabilă şi că valorile cunoaşterii şi raţiunii absolutizate de scientism şi tehnocratism trebuie, şi ele, reaşezate pe palierul ce li se cuvine după rearanjarea ştiinţelor. Postmodernismul epistemologic va ataca ideile unei raţionalităţi unice şi ale unui adevăr ultim, conducând la „detronarea ştiinţei de pe poziţia care îi permitea să monopolizeze raţiunea absolută" şi la considerarea ştiinţei ca „un joc de limbaj, ca şi celelalte forme ale spiritualităţii umane"[35]. Ştiinţa devine o practică umană prin care facem faţă realităţii (şi nu un demers mistic de atingere a adevărului ultim), ea trebuind să fie pusă în legătură cu interesele umane legate de cunoaştere şi putere. Ştiinţa nu va mai putea trece peste relativitatea existenţei umane. Obiectivitatea şi neutralitatea axiologică a ştiinţei nu vor mai fi nici ele susţinute, de vreme ce „ştiinţa nu este un model al raţionalităţii, ci al solidarităţii"[36]. Iar dacă este totuşi vorba de o raţionalitate în ştiinţă, aceasta va fi una de tip „macho", observă ironic Mary Hesse[37].

Acesta este contextul în care regăsim dealtfel şi un curent influent în epistemologia actuală americană – am numit aici orientarea epistemologiei feministe. Pentru feministe, în spatele pretenţiilor obiectivităţii şi neutralităţii valorice ale epistemologiei pozitiviste, „există o complexă structură de putere a interesului deghizat, a dominaţiei şi a subjugării", structură marcată de valorile masculine[38]. Ştiinţele sociale, precum istoria, antropologia, arheologia şi sociologia, sunt toate ştiinţe hermeneutice, adică „interpretează comportamentul uman şi social în termeni de motivaţie şi intenţii, care nu sunt vizibile la suprafaţă"[39]. În contrapartidă, feministele vorbesc de necesitatea curăţării cunoaşterii ştiinţifice de tendinţele *androcentriste* şi *sexiste* ori de discriminările

---

[35] Angela Botez, *Între modernitate şi postmodernitate. Perspective actuale în filosofia de tip continental*, în „Revista de filosofie", 5–6 (2003), p. 631.

[36] *Ibidem*, p. 633.

[37] Mary B. Hesse, *Cum să fii postmodern fără să fii feminist*, în „Revista de filosofie", 5–6 (2000), p. 500

[38] Lorraine Code, *Epistemologie feministă*, art. în J. Dancy şi E. Sosa, *Dicţionar de filosofia cunoaşterii*, vol. I, Bucureşti, Editura Trei, 1999, p. 315.

[39] Mary B. Hesse, *art. cit.*, p. 510.

rasiste şi de clasă venite din clasa predominantă între cercetători: bărbaţii educaţi, albi, de clasă mijlocie[40].

Pentru a exemplifica felul în care valorile androcentrice intervin în cercetarea din ştiinţele socio-umane, să ne oprim asupra ştiinţelor comportamentale, e vorba de etologie şi sociobiologie. Valorizările masculine discriminatoare pot să survină, după cum arătam (vezi *supra:* paragrafele 2.2; 2.3), atât *în* cercetarea propriu-zis ştiinţifică, dar şi în evaluările externe şi preferinţele metodologice ale cercetătorului. Cât priveşte ultimul aspect, se poate observa cum studiul empiric al agresivităţii nu se referă la acest comportament în ansamblul său, ci doar la un aspect specific: obiectul de cercetare al behavioristului este *agresivitatea* ca o cauzare a unei *vătămări directe unei alte persoane*. Această preferinţă este justificată moral (acesta este cazul prin excelenţă în care putem vorbi de culpabilizare), iar de aici rezultă că doar acest tip de comportament ar fi demn de o investigaţie ştiinţifică, în timp ce agresiune militară şi politică ori *practicile discriminatorii* nu au nevoie de explicaţii ştiinţifice, altfel spus nu merită să fie cercetate de cel ce se ocupă de ştiinţele comportamentului[41]. Cu alte cuvinte, agresivitatea se referă, pentru cercetătorul „macho", doar la acţiunea fizică brutală, ignorând atitudinile de discriminare a celuilalt sex, care nu presupun neapărat forţa fizică, dar care, cel puţin în ochii feministelor, pot fi la fel de dăunătoare precum agresivitatea fizică.

Acest tip de gândire dă deja seamă de o devalorizare specific masculină a tot ceea ce nu ţine de forţă, exteriorizare şi acţiune manifestă. Accentele axiologice asupra acţiunii şi forţei şi mai puţin asupra sentimentului şi interiorităţii subiective par să fie confirmate şi de determinismul sociobiologiei, care susţine printre altele inferioritatea femeii în faţa bărbatului. Caracteristicile umane sunt de la bun început încifrate genetic în funcţie de evoluţia de milioane de ani a omului care s-a adaptat la mediu. În acest sens, „sociobiologii pretind că ar putea dovedi nu doar caracterul înnăscut al rasismului şi războaielor, ci şi pe acela al diferenţelor sexuale de statut şi rol social. [...] Sociobiologia anunţă anumite caracteristici feminine şi masculine «naturale» ca fiind universale şi explică de ce ele sunt astfel: de ce femeile sunt predispuse genetic să fie ataşate de cămin şi de creşterea copiilor, iar bărbaţii de afaceri şi profesiuni; [...] de ce bărbaţii sunt agresivi şi dominanţi, în vreme ce femeile sunt grijulii şi retrase"[42]. Studiile comportamentale de acest tip sunt evident marcate de valorile androcentriste şi văd în organizarea socială de tip european o oglindă istorică a unui raport natural de dominaţie a masculinului asupra femininului. Firesţe, ca reacţie la acestea ar fi de ajuns să amintim de existenţa unor societăţi matriarhale ori de faptul că emanciparea ultimilor zeci de

---

[40] *Ibidem*, p. 316.

[41] Helen E. Longino, *Polemica ştiinţifică şi imaginea publică a ştiinţei*, în „Revista de filosofie", 5–6 (2000), p. 440–444.

[42] R. Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories about Women*, New York, Pergamon Press, 1984, p. 5–6, citat după Alan Soble, *Bad Apples: Feminist Politics and Feminist Scholarship*, în „Philosophy of the Social Sciences", vol. 29, nr. 3 (1999), p. 357–358.

ani a făcut ca femeile să urce adesea în scara ierarhică din diversele instituții deasupra multor bărbați.

Ce e de făcut cu aceste prejudecăți valorice care vin să tulbure demersul științific? Poziția feministelor nu constă într-un demers epistemologic de „desubiectivare" și renormare obiectivă a științei, pentru că acest deziderat este imposibil de pus în practică. Se recunoaște astfel că orice știință este „încărcată de valori" (*value-laden*) și că asumpțiile de fundal din orice cercetare sunt marcate de interese și valori variate. Prin urmare, feminismul epistemologic va propune să îmbrățișăm aceste valori și să adoptăm un pluralism al teoriilor și al programelor de cercetare din cadrul științelor socio-umane. În științele umaniste, valorile trebuie tratate ca „surse de cunoaștere care ne ajută să descoperim și să înțelegem noi aspecte ale lumii și să vedem valorile din noi perspective, și nu doar ca pe niște obstacole în căutarea adevărului"[43]. Epistemologia feministă presupune o perspectivă neunitară asupra științei, ceea ce nu este neapărat sinonim cu relativismul, căci programele de cercetare marcate valoric sunt deschise criticilor externe și interne și au nevoie de observații care să evidențieze presupozițiile (axiologice sau nu) nefaste sau eronate din cutare sau cutare știință socială.

Am văzut că tendința actuală în cadrul epistemologiei științelor socio-umane este de a accepta evaluările din diverse motive: fie pentru că descrierea anumitor procese (istorice, comportamentale) implică teme etice, fie pentru că bagajul cultural, rolul și genul oricărui cercetător intervin tacit în cursul cercetării sociale. Metodologia științelor sociale va trebuie deci să facă loc evaluărilor (în ciuda dezideratului weberian al „neutralității axiologice"), încercând să găsească niște criterii riguroase pentru descrierea obiectelor și metodelor de cercetare din cadrul științelor sociale. Printre acestea, se vor număra și regulile formale de detectare, măsurare și ierahizare a valorilor implicate în cercetarea propriu-zisă, reguli pe care vom încerca să le lămurim în capitolul următor dedicat „formalizării" și „calculului" valorilor. Aceste procedee vor ajuta nu doar în clarificarea elementelor axiologice din investigațiile sociale, ci și în ierarhizarea științelor sociale (sau axiologice) după niște criterii precise și univoce.

4. MĂSURAREA VALORII ȘI IERAHIA ȘTIINȚELOR SOCIALE

4.1. Înspre o știință a valorii (influențe continentale: A. Meinong, E. Husserl)

Axiologia formală și ideea unei tratări riguros-științifice a valorii apare pentru prima oară în spațiul trasat de Școala lui F. Brentano și fenomenologia lui E. Husserl. Vom încerca să surprindem succint câteva dintre ideile care vor hrăni mai apoi încercările din spațiul american (dar și anglo-saxon) de formalizare, măsurare

[43] Elizabeth Andreson, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science,* art. în Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition)*, accesibilă pe *site*-ul internet <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003>.

şi calcul al valorilor. Toate acestea au ca supoziţie iniţială ideea după care este posibil să vorbim despre „obiectivitatea", „evidenţa" şi „corectitudinea" judecăţilor de valoare. Această idee este impusă de F. Brentano, care apropie axiologia de domeniul logicii şi, în plus, propune conceptul de „percepţie internă", ca instrument infailibil de detectare a corectitudinii judecăţilor de valoare. După Brentano, există o înrudire între activitatea judicativă (ce se exprimă prin adevărul-evidenţă) şi comportamentul emoţional. Actele iubirii şi urii pot fi măsurate cu etalonul corectitudinii („justeţii") sau incorectitudinii, devenind, în acest mod, acte de valorizare pozitivă (acceptare) sau negativă (respingere), surse ale „corectitudinii" judecăţilor noastre de valoare: la fel cum judecăţile sunt adevărate sau false, tot astfel valorizările vor fi drepte/justificate (*berichtig*) sau nedrepte/nejustificate[44]. În plus, judecăţile de valoare vor putea avea un caracter evident, apodictic, asemenea adevărurilor logice. În acest sens, actul de iubire/ură va fi *corect* ca judecată de valoare în măsura în care va apărea, în urma diverselor variaţii, mai mult sau mai puţin *clar* în cadrul „percepţiei interne".

Alexius Meinong va sublinia, şi el, cu precădere apropierea dintre *adevărul logic* şi *corectitudinea* (obiectivitatea) judecăţilor de valoare. El va distinge între o valoare *subiectivă*, care ţine de apreciere, dorinţă şi de „valabilitatea pentru mine" şi o *valoare obiectivă*, care poate face obiectul unei judecăţi. Diferenţa dintre cele două va fi făcută chiar de *valoarea de adevăr a judecăţilor corelative evaluărilor*. Spre exemplu, medicamentul x este valoros în măsura în care judecata „Medicamentul x contribuie la însănătoşirea persoanei y" se arată a fi un enunţ adevărat. În caz contrar, valoarea de însănătoşire a medicamentului va avea un caracter strict subiectiv: „Această distincţie poate acum să explice mai bine relaţia dintre atitudinea evaluantă (*Werthaltung*) şi valoare (*Werth*). Fiecare evaluare care se îndreaptă înspre ceva real indică (*bekundet*) o valoare. Aceasta este una pur subiectivă atunci când judecăţile realizate pornind de la presupoziţia psihologică a evaluării sunt false şi este una obiectivă în cazul contrar"[45].

Am văzut că pentru Meinong şi Brentano, judecăţile de valoare prezintă anumite analogii cu judecăţile existenţiale, iar corectitudinea primelor stă în strânsă legătură cu adevărul ultimelor şi presupune o evidenţă şi o coerenţă de tip logic. Într-unul dintre cursurile din preajma anului 1900 (*Etica şi filosofia dreptului*), Husserl, îşi defineşte demersul *drept* un răspuns la scepticismul etic. El va replica sprijinindu-se pe o „etică ştiinţifică", adică pe o metodă (*Kunstlehre*) care „cercetează cele mai înalte scopuri ale vieţii şi, totodată, urmăreşte să formuleze normele care să ofere actantului individual o ordine raţională a vieţii şi acţiunii în relaţie cu aceste scopuri"[46].

---

[44] Wolfgang Stegmüller, *Haupströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Band I, 7. Aufl., A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1989, p. 26.

[45] Alexius Meinong, *Psychologisch-etische Untersuchungen von Werth-Theorie*, Leuschner & Lubensky, Graz, 1894, p. 69.

[46] Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914* (Husserliana XVIII), Dordrecht, Kluwer Ac. Publ., 1998, p. 384.

Într-un text mai târziu, Husserl va reveni la disciplinele normative (cum este şi acea „etică ştiinţifică"), arătând că toate acestea trebuie explicitate de fenomenologie, metodă descriptivă ce are un rol esenţial atât în explicitarea ideii unei logici pure, cât şi în aceea a unei axiologii şi practici formale[47]. *Logica* este, iată, aşezată în oglindă cu o *axiologie formală*, menită să determine legile formale de combinare a valorilor (legea terţului exclus se poate aplica şi în sfera valorii: conţinutul valoric este fie negativ, fie pozitiv, a treia posibilitate nu există), precum şi cele de calcul a valorilor şi de justificare a corectitudinii judecăţilor de valoare (valorile pot fi derivate una din alta, pot fi însumate, dar şi comparate după semnele egal, mai mic şi mai mare). Preocuparea lui Husserl va fi tocmai aceea de a apropia cât mai mult *valoarea* (şi normativitatea) de *raţionalitate*, axiologia fiind întemeiată pe ideea raţiunii. Astfel, judecăţile de valoare (preferinţele) sunt conduse în primul rând spre corectitudine de cunoaşterea raţională: „Dacă preferinţa noastră s-a îndreptat înspre ceea ce este mai bun din ceea ce poate fi atins în concordanţă cu *cea mai deplină cunoaştere* (s.n.) şi conştiinţă, atunci am acţionat etic; doar astfel voinţa noastră este perfect îndreptăţită"[48].

Chiar dacă axiologia formală husserliană nu este dezvoltată şi explicitată îndeajuns (ea fiind adesea doar enunţată), demersul husserlian va fi preluat şi dezvoltat în spaţiul epistemologiei americane (R. Chisholm, N. Rescher). Conceptul de „axiologie formală" va fi discutat şi de către N.S. Hartman care va recunoaşte că „termenul a fost creat în 1903 de către filosoful german Edmund Huserl", dar va afirma că acesta, ca şi alţii, nu a reuşit să dezvolte aceste concept în mod sistematic şi ştiinţific[49]. Noua axiologie formală va trebui să fie o metodă şi o „ştiinţă a valorii" ce va avea ca scop transformarea disciplinelor sociale (sau „valorice") din domenii filosofice în ştiinţe propriu-zise: dacă vom putea cunoaşte cu exactitate natura, structura şi relaţiile dintre valori, atunci „fenomenele morale, politice, sociologice şi de alt tip, definite vag şi inadecvat, vor putea deveni, în acest fel, obiectele unei ştiinţe exacte"[50].

4.2. Valoarea ca set de proprietăţi (intensiune). Măsurarea valorii (N.S. Harmann)

Pentru a putea pune în practică o epistemologie axiologică – deci pentru a putea evalua acţiunile oamenilor de ştiinţă şi tehnologilor şi pentru a putea

---

[47] E. Husserl, *Fenomenologie. Articol pentru Enciclopedia Britanică*, în idem, *Ideea de fenomenologie şi alte scrieri* (trad. de A. Boboc), Cluj-Napoca, Ed. Grinta, 2002, p. 106.

[48] E. Husserl, *Ms. F I 40, 132b, apud* Ullrich Melle, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, în John J. Drummond şi Lester Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 237.

[49] Robert S. Hartman, *Freedom to Live: The Robert Hartman Story* (ed. by A.R. Ellis), Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1994, p. 54.

[50] *Ibidem*, p. 56.

determina corectitudinea judecăților de valoare ale cercetătorilor umaniști –, avem nevoie, susține Bunge, de o „teorie științifică a valorii și de o etică bazată pe aceasta"[51], cu alte cuvinte de o axiologie formală așezată pe baze științifice. O astfel de teorie nu doar că ar ține pasul cu evoluția științei, dar ne-ar putea oferi, așa cum vom vedea în paragraful 4.3, un nou criteriu pentru ierarhizarea, într-o nouă scară, a științelor socio-umane. Ne vom ghida în cele ce urmează după axiologia formală propusă de Robert S. Hartman.

O adevărată știință a valorii presupune, după R.S. Hartman, ca legile axiologiei formale să fie universale, absolute și valide pentru orice ființă rațională, indiferent că este vorba despre bărbați, femei sau copii ori despre europeni, americani sau asiatici și, continuă axiologul american, „indiferent dacă această ființă rațională este de pe această planetă sau de pe o alta"[52]. Or, ce alt aparat poate să asigure comunicarea între ființele raționale risipite în univers decât logica? Gândind axiologia formală (știința valorii) ca o aplicație a logicii, teoriei valorii, a binelui și a moralității va putea fi cunoscută și comunicată oricărei entități raționale, indiferent de vârsta ori statutul ei.

Și la fel cum în matematică există posibilitatea măsurării și comparării, și în cazul teoriei valorii va trebui să avem un fel de *etalon* logic, o *măsură* universal valabilă. Aceasta va fi chiar înțelesul conceptual (*meaning*), adică intensiunea unui termen: „Axiologia formală folosește înțelesul conceptual ca măsură a valorii, ca standard valid pentru orice tip de valoare. Procedura este relativ simplă, pentru că înțelesul are din punct de vedere logic natura unui etalon. El este o măsura a valorii la fel cum kilometrul este o măsura a lungimii, iar kilogramul, o măsură a masei"[53].

Să vedem, concret, în ce fel axiologia formal-științifică este în stare să ofere un procedeu de măsurare științifică a valorilor, prin care să atingă o „productivitate axiologică" analoagă cu productivitatea tehnicii din științele naturii. Așa cum am văzut, valoarea va fi definită și măsurată în termeni set-teoretici: „Un set de predicate este, din punct de vedere logic, o intensiune. O intensiune este conceptul unui concept, adică sensul său. *Axiologia formală identifică valoarea cu sensul* (s.n., V.P.)"[54]. Conform acestei definiții, un lucru va avea valoare în măsura în care el saturează intensiunea conceptului. Un lucru va fi cu atât mai valoros cu cât proprietățile sale vor fi mai numeroase (o prăjitură cu mai multe ingrediente va fi mai bună decât una cu mai puține ingrediente) și va fi cu atât mai puțin valoros cu cât va avea o intensiune mai săracă. O altă formulare a definiției valorii ca intensiune este cea după care „un lucru are valoare în măsura în care acesta

---

[51] Mario Bunge, *Știință și filosofie* (coord. C. Mare), București, Editura Politică, 1984, p. 453.

[52] Robert S. Hartman, *Freedom to Live: The Robert Hartman Story*, ed. cit., p. 87.

[53] *Ibidem*, p. 88.

[54] Robert S. Hartman, *The Measurement of Value: Set Theory as Value Theory*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. IV, Viena, 1968, p. 116.

saturează intensiunea conceptului său"[55]. Spre exemplu, un scaun care nu are şezut (aceasta fiind una dintre proprietăţile incluse în intensiunea conceptului „scaun") va fi un scaun „rău", nevaloros sau cu o valoare mai mică. Rămânând la acelaşi exemplu al scaunului, să vedem în ce fel putem măsura valoarea acestuia prin „calculul" calităţilor sale. Precizând că valoarea este nu doar o mulţime, ci şi o submulţime (există 2^p-1 valori, adică submulţimi de predicate, pentru fiecare lucru cu o intensiune de *p* predicate), R.S. Hartman arată că dacă definim scaunul ca „o structură înaltă până la genunchi cu un şezut şi un spătar", scaunul va avea o intensiune cu patru proprietăţi. Acest tip de obiect va avea în continuare 2^4-1=15 valori-submulţimi: scaunul va putea să aibă toate proprietăţile, fiind un scaun cu valoarea „bun"; dacă îi va lipsi vreuna dintre proprietăţi (nu are spătar, de pildă), scaunul va primi calificativul „acceptabil"; în fine, în cazul în care îi lipsesc toate cele patru proprietăţi, scaunul va fi de-a dreptul „rău"[56].

Bazându-se pe definiţia set-teoretică a valorii, R.S. Hartman va diferenţia valorile după trei tipuri, în funcţie de apartenenţa lor la clasa seturilor (mulţimilor) finite, infinite numărabile sau infinite nenumărabile[57]. Astfel vom avea mai întâi *valorile sistemice*, relative la mulţimile finite de proprietăţi incluse în înţelesul conceptelor formale, deci al „construcţiilor minţii umane", cum este cazul conceptului de „cerc geometric" sau al altor noţiuni din ştiinţele exacte. Şi cum acestea nu pot fi „bune" sau „rele", ele vor avea doar două valori – „perfect" sau „non-valoros". Mai departe vom avea *valorile extrinseci*, specifice mulţimilor proprietăţilor intensionale ale „conceptelor abstracte", adică ale acelor concepte ce se obţin prin abstragerea una câte una (de aici şi „numărabilitatea" mulţimii proprietăţilor intensiunii) a proprietăţilor comune mai multor obiecte. Ceea ce contează aşadar în măsurarea valorii extrinseci sunt doar proprietăţile unui lucru ce pot fi comune cu ale altor lucruri. Spre exemplu, dintre scaune, mese, maşini, prăjituri cu mere, fiecare lucru are în comun cu celelalte un număr potenţial infinit de trăsături comune: „roşeaţa", „rotunjimea" etc. Cel de-al treilea şi ultimul tip de valori este cel al *valorilor intrinseci*, care corespund unor concepte individuale, unice, având deci o mulţime infinită nenumărabilă de proprietăţi. Lucrurile ce sunt valoroase în mod intrinsec sunt unice şi de neînlocuit („mama mea", poetul A. Macedonski etc.).

Trebuie precizat un fapt important, care va servi drept etalon pentru o posibilă ierarhie a ştiinţelor sociale, realizată după criteriile teoriei ştiinţifice a valorii: cele trei tipuri de valori („dimensiunile valorii", cum le numeşte R.S. Hartman) se constituie într-o ierarhe dată de „bogăţia de calităţi". Urmând acest criteriu, vom avea în fruntea ierarhiei (1) valorile intrinseci (modele ale creativităţii

---

[55] *Ibidem*, p. 116–117.

[56] Vezi *ibidem*, p. 118–119.

[57] Pentru tipologia tripartită a valorilor vezi *ibidem*, p. 120–121 şi Robert S. Hartman, *Freedom to Live*, ed. cit., p. 89–94.

şi gândirii empatice), urmate de (2) valorile extrinseci (modele ale gândirii pragmatice) şi la final de (3) valorile sistemice (ce susţin o gândire rigidă, schematică şi uneori chiar dogmatică)[58]. Valorile (1), (2), (3) vor avea, în urma măsurătorii, cardinalii $\aleph_1$ (specific mulţimilor infinite nenumărabile), $\aleph_0$ (caracteristic mulţimilor infinite numărabile) şi η, lăsând deschisă posibilitatea valorizării valorilor însele, printr-o valorizare „exponenţială": prin operaţia de compoziţie, naşterea unui copil sau experienţa mistică vor fi măsurate prin formula I^I, unde I semnifică faptul că avem de a face cu o valoare intrinsecă[59]. Anticipând, putem lesne observa că în funcţie de ierarhia tipurilor de valori, putem aşeza tehnologia (ce foloseşte concepte abstracte cu valori binare, da/nu) pe o treaptă valorică inferioară economiei (ce are ca obiect concepte extrinseci, de exemplu „utilitatea" mai multor bunuri diferite ca natură), care, la rândul ei, este inferioară esteticii, ce surprinde indivizi unici, cu valori intrinseci infinite nenumărabile (tablouri ale unor pictori geniali, opere literare excepţionale).

Plecând de la aceste considerente legate de axiologia formală ştiinţifică, vom încerca să oferim o ierarhizare a ştiinţelor din perspectiva valorică, deşi, aşa cum observă Nicholas Rescher, filosofii contemporani tind să privească cu neîncredere ideea unei „valori monolitice", care să măsoare cu acelaşi etalon diversele calităţi axiologice din etică, estetică, economie, psihologie etc[60]. Vom încerca totuşi să utilizăm axiologia (şi teoria măsurării) într-un demers metaştiinţific de evaluare şi ierarhizare a ştiinţelor sociale (proiect care merge, de fapt, în paralel cu succesul pe care ştiinţa valorii l-a obţinut în ultima vreme în cadrul unor discipline aplicate non-filosofice, precum economia, psihologia, sociologia etc.), demers pus sub semnul unei „epistemologii axiologice", sau, în termenii lui Rescher, al unei „perspective valorice asupra ştiinţelor sociale"[61].

4.3. Noul „arbore al ştiinţei" – ierarhia valorică a ştiinţelor sociale

În *Principiile filosofiei*, Descartes ne reaminteşte, în *Prefaţă*, că filosofia se ocupă cu primele principii, care sunt deopotrivă cele mai clare şi „cele de care depinde cunoaşterea celorlaltor lucruri"[62]. În continuare, aflăm că adevărurile prime sunt însămânţate în noi de către Dumnezeu ca „sursă a întregului adevăr" şi garanţie a întemeierii judecăţilor noastre clare şi distincte. Prin urmare o cercetare filosofică va trebui să înceapă cu adevărurile evidente însămânţate în mintea fiecăruia (referitoare la atributele lui Dumnezeu sau la imaterialitatea sufletului),

[58] Cf. Robert S. Hartman, *Freedom to Live*, ed. cit., p. 90–91 şi p. 94.

[59] *Ibidem*, p. 95

[60] Nicholas Rescher, *Axiologia – teoria generală a valorilor*, în Valentin Mureşan (coord.), *Axiologie şi moralitate*, Bucureşti, Editura Punct, 2001, p. 15.

[61] *Ibidem*, p. 16.

[62] René Descartes, *Principiile filosofiei* (trad. de I. Deac), Bucureşti, Editura IRI, 2000, p. 66.

urmând să continue cu fizica (ce ne oferă „adevăratele principii ale lucrurilor naturale"), biologia ş.a.[63]

Ţinând cont de faptul că primele adevăruri ale metafizicii şi ale fizicii (referitoare la Dumnezeu şi substanţa cugetătoare, respectiv la materia întinsă) întemeiază întregul set al ştiinţelor, Descartes va propune cunoscuta imagine a „arborelui filosofiei": „Aşa că întreaga filosofie este ca un *arbore* (s.n.) ale cărui rădăcini sunt metafizica, al cărui trunchi e fizica, iar ramurile care ies din acest trunchi sunt toate celelalte ştiinţe, care se reduc la trei principale, anume medicina, mecanica şi morala; înţeleg aici cea mai înaltă şi cea mai perfectă morală, care, presupunând o cunoaştere deplină a celorlalte ştiinţe, este ultima treaptă a înţelepciunii"[64]. Observăm mai întâi că morala nu este „rădăcina", ci finalitatea tuturor acestor discipline „filosofice". În al doilea rând, „filosofia" lui Descartes nu se referă decât în parte la discursul strict filosofic, cuprinzând de fapt ansamblul ştiinţelor vremii – ceea ce în secolul al XVII-lea purta numele de „filosofie naturală"[65]. Astfel, vom putea vorbi cu îndreptăţire nu atât despre un „arbore al filosofiei", cât despre un „arbore al ştiinţei" (întemeiat de evidenţa adevărurilor divine, deci în ultimă instanţă de Dumnezeu[66]), titulatură ce pare a fi mai apropiată de spiritul operei carteziene mai sus invocate.

Remodelând metafora epistemologică propusă de Descartes, vom încerca să constituim imaginea „arborelui ştiinţei" pentru domeniul ştiinţelor sociale, folosindu-ne de elementele de axiologie formală din paragraful anterior (valoarea ca „intensiune" conceptuală, cele trei dimensiuni ale valorilor etc.) şi înrădăcinând aceste ştiinţe în solul axiologiei, a cărei certitudine nu mai este oferită de Dumnezeu, ci de instrumentele set-teoretice ale axiologiei ştiinţifice. În secţiunea dedicată aplicaţiilor noii sale teorii axiologice, Robert S. Hartman precizează faptul că graniţele dintre diferitele regiuni valorice (economice, estetice, religioase) vor trebui retrasate cu mai multă precizie şi că „în viitor probabil că cercetătorii din ştiinţele sociale vor trebui să înveţe axiologia la fel cum fizicienii şi chimiştii de astăzi învaţă matematica"[67]. Reclamarea unei astfel de competenţe din partea sociologilor, psihologilor, economiştilor, teologilor etc. nu este deloc întâmplătoare pentru că aplicaţia dimensiunilor valorii (sistemice, extrinseci şi intrinseci) în cadrul diferitelor câmpuri ale activităţii umane produce diversitatea şi ierarhizarea ştiinţelor socio-umane (*social and moral sciences*), aşa cum reiese şi din figura de mai jos (preluată după R. S. Hartman)[68].

---

[63] Cf. *ibidem*, p. 70–72.

[64] *Ibidem*, p. 72–73.

[65] Pentru portretul „filosofului natural", opus magicianului ori umanistului şi apropiat mai curând de omul de ştiinţă modern, vezi Paolo Rossi, *Omul de ştiinţă*, în Rosario Villari, *Omul baroc* (trad. de D. Cojocaru), Iaşi, Editura Polirom, 2000, p. 299–300.

[66] În discuţia legată de „rădăcina" metafizică a „arborelui ştiinţei", Dumnezeu „nu va mai fi invocat în calitate de creator al lumii, ci în calitate de fundament şi garanţie a cunoaşterii noastre" (Ferdinand Alquié, art. *René Descartes*, în *Encyclopaedia Universalis*, 1995)

[67] Robert S. Hartman, *Freedom to Live*, ed. cit., p. 97.

[68] *Ibidem*, p. 97.

Se aplică la:	Valori intrinseci	Valori extrinseci	Valori sistemice
Persoane individuale	Etică	Psihologie	Fiziologie
Grupuri de persoane	Ştiinţe politice	Sociologie	Drept
Lucruri individuale	Estetică	Economie	Tehnologie
Grupuri de lucruri	Civilizaţie	Ecologie	Inginerie civilă
Concepte	Metafizică	Epistemologie	Logică
Dumnezeu	Misticism	Religie comparativă	Teologie
Cuvinte	Poezie	Retorică	Gramatică

Ţinând cont de ierarhia pe care am obţinut-o în privinţa „dimensiunilor" valorilor (în ordinea crescătoarea a „bogăţiei în calităţi" / a „bunătăţii", avem valorile sistemice, extrinseci şi, în vârful ierarhiei, valorile intrinseci), putem, luând în considerare valorile proprii fiecărei discipline sociale, să schiţăm o ierarhizare valorică a acestora[69], aşa cum se poate observa şi în tabelul de mai sus. Astfel, diferenţa dintre sociologie şi etică rezidă în diferenţa dintre valorizarea extrinsecă aplicată la grupuri şi valorizarea intrinsecă referitoarea la persoane. Şi, preluând exemplul lui R.S. Hartman, nimeni nu va putea pune la îndoială superioritatea eticii (care tratează valoric persoane raţionale) asupra sociologiei (care tratează valoric oameni aşezaţi în clase), căci o persoană bună din punct de vedere moral va fi „mai bogată în calităţi" decât nişte roluri profesionale (vânzător, profesor, şofer etc.). La fel, dacă ar fi să reluăm comparaţia pe axa verticală, se poate observa că etica este net superioară esteticii, pentru că o persoană este infinit mai valoroasă decât un lucru (care conţine în sine propria sa definiţie). Luând în calcul scala „bogăţiei în calităţi" a obiectelor la care se aplică disciplinele sociale (de la indivizi şi grupuri de indivizi la concepte şi cuvinte), precum şi ordinea „dimensiunilor" valorilor, vom putea obţine o ierarhie precisă a ştiinţelor sociale, construind astfel un nou „arbore al ştiinţei", prin ale cărui seve curg valori şi nu adevăruri clare şi distincte.

5. CONCLUZII

Plecând de la argumentarea faptului că în cazul ştiinţelor sociale, nu este posibilă o cercetare liberă de valori, am propus conceptul de „epistemologie axiologică", care să descrie viziunea metodologică pluralistă asupra „programelor de cercetare" din ştiinţele socio-umane. După ce am trecut în revistă punctele principale ale dezbaterii epistemologiei americane a ştiinţelor sociale legate de implicaţiile valorice, am propus redefinirea ştiinţelor sociale ca „ştiinţe valorice" şi am încercat să vedem în ce fel putem să conturăm o „ştiinţă a valorii", pornind de

[69] Pentru observaţiile următoare privitoare la ierarhizarea ştiinţelor sociale, vezi Robert S. Hartman, *Axiology as a Science*, în „The Journal of Human Relations", vol. 21, no. 1, 1973.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

la axiologia formală, născută în spațiul german și preluată de epistemologi americani, precum N.S. Hartmann ori N. Rescher. Am văzut că axiologia formală determină și elaborează în mod sistematic o scală obiectivă a bogăției valorice (*valuational richness*), care poate fi aplicată nu doar în cadrul unor teste psihologice de măsurare a personalității[70], ci și în ierarhizarea valorică a științelor sociale, confirmând în acest fel posibilitatea unei „epistemologii axiologice" formale a științelor sociale, demers care nu este totuși perfect și lipsit de ambiguități[71].

Oricum, nu putem, la final, să nu riscăm o altă întrebare: „În ce fel s-ar putea constitui o ierarhie valorică a științelor naturii?". Ce este sigur este faptul că „dimensiunile valorice" nu ne mai pot ajuta cu nimic în acest caz, pentru că, așa cum s-a văzut în caracterizarea valorilor sistemice, științele exacte operează doar cu două valori sistemice (perfecțiune și non-existență), căci un triunghi sau este sau nu este un triunghi (sau are toate proprietățile cerute sau, dacă îi lipsește cel puțin una, nu va mai fi un triunghi), alte cazuri intermediare nefiind permise (nu există triunghiuri „acceptabile"). Mai mult, diferențele în privința „bogăției de calități" dintre obiectele studiate (atom, planetă, sistem solar) nu credem că mai sunt relevante atât timp cât obiectele nu mai sunt luate în complexitatea lor, ci interesează doar anumite proprietăți (cantitative și relaționale) din intensiunea lucrurilor studiate, matematizate, modelate etc.

Chiar dacă elementele de epistemologie axiologică și de măsurare științifică a valorii nu pot fi, în opinia noastră, de folos în epistemologia științelor naturii, aplicațiile acestora nu se opresc doar la tratarea și ierarhizarea precisă a științelor sociale. Din contră, axiologia formală poate fi folosită în măsurarea valorii discursurilor publice susținute de lideri naționali sau internaționali („bogăția valorică" poate consta aici, de pildă, în numărul de idei exprimate și în nivelul lor de explicitare), a poemelor și pieselor de teatru, a deciziilor judecătorești, a articolelor de presă și, nu în ultimul rând, al conflictelor morale. Axiologia formală poate fi folosită și pentru a preciza anumite date din antropologie, dar și pentru a putea selecta un personal de calitate în diversele corporații. Dar cea mai importantă și mai directă aplicație a științei hartmaniene a valorii este aceea prin care „persoanele sunt ajutate să găsească un sens în viața lor, atât prin forțele proprii, cât și cu sprijinul psihoterapeuților"[72].

---

[70] R. S. Hartman, *The Measurement of Value: Set Theory as Value Theory*, ed. cit., p. 123, nota 7.

[71] Una dintre obiecțiile aduse abordării set-teoretice a valorii ar fi aceea că lucrurile complexe (cu mai multe proprietăți) nu trebuie să fie cu necesitate „mai bune" decât cele simple ori că lucrurile rele pot să aibă la fel de multe proprietăți, deci să fie la fel de valoroase, precum un lucru bun – ex. păcătoșii și sfinții (cf. N. Rescher, *op. cit.*, p. 15). Se observă, de asemenea, că în tabelul propus de R.S. Hartman, teologia este inferioară axiologic tehnologiei sau fiziologiei, căci „Dumnezeu", considerat drept un „concept", este mai „sărac" în proprietăți (mai puțin valoros) decât persoanele și lucrurile, fapt ce contrazice în mod evident valorizările cotidiene, ale „simțului comun".

[72] Robert S. Hartman, *Freedom to Live*, ed. cit., p. 98.

BIBLIOGRAFIE

Ferdinand Alquié, art. *René Descartes*, în *Encyclopaedia Universalis*, 1995.

Elizabeth Andreson, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, art. în Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition)*, accesibilă pe *site*-ul internet <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003>.

R. Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories about Women*, New York, Pergamon Press, 1984.

Angela Botez, *Între modernitate şi postmodernitate. Perspective actuale în filosofia de tip continental*, în „Revista de filosofie", 5–6 (2003).

Mario Bunge, *Ştiinţă şi filosofie* (coord. C. Mare), Bucureşti, Editura Politică, 1984.

Lorraine Code, *Epistemologie feministă*, art. în J. Dancy şi E. Sosa, *Dicţionar de filosofia cunoaşterii*, vol. I, Bucureşti, Editura Trei, 1999.

Sergio Cremaschi, *Neutralitatea axiologică*, articol în *Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane*, Bucureşti, All Educaţional, 2004.

René Descartes, *Principiile filosofiei* (trad. de I. Deac), Bucureşti, Editura IRI, 2000.

Paul K. Feryerabend, *Valabilitatea regulilor metodologice*, în Ilie Pârvu (coord.), *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

Paul K. Feyerabend, *Adieu la raison* (trad. par B. Jurdant), Editions du Seuil, Paris, 1989

Antony Flew (ed.), *Dicţionar de filosofie şi logică* (trad. de D. Stoianovici), Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.

Steve Fuller, *Social Epistemology*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare* (selecţie de texte îngrijită de A. Marga), Bucureşti, Editura Politică, 1983.

Robert S. Hartman, *The Measurement of Value: Set Theory as Value Theory*, în *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. IV, Viena, 1968.

Robert S. Hartman, *Freedom to Live: The Robert Hartman Story* (ed. by A.R. Ellis), Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1994.

Robert S. Hartman, *Axiology as a Science*, în „The Journal of Human Relations", vol. 21, no. 1, 1973 (publicat de Central State University, Wilberforce, Ohio).

Mary B. Hesse, *Cum să fii postmodern fără să fii feminist*, în „Revista de filosofie", 5–6 (2000).

Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914* (Husserliana XVIII), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.

E. Husserl, *Fenomenologie. Articol pentru Enciclopedia Britanică*, în idem, *Ideea de fenomenologie şi alte scrieri* (trad. de A. Boboc), Cluj-Napoca, Ed. Grinta, 2002.

William James, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt, 1890, vol. I–II.

William James, *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longman Green and Co, 1912.

William James, *Abordarea eronată a adevărului şi cei ce au înţeles-o eronat*, în A. Marga (antolog), *Filosofia americană*, vol. I, Bucureşti, Editura All Educaţional, 2000.

W. James, *Concepţia pragmatismului asupra adevărului*, în A. Marga (antolog), *Filosofia americană*, vol. I, Bucureşti, Editura All Educaţional, 2000.

Emil Lask, *Rechtsphilosophie*, în *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von W. Windelband, Heidelberg, 1907.

Helen E. Longino, *Polemica ştiinţifică şi imaginea publică a ştiinţei*, în „Revista de filosofie", 5–6 (2000).

Alexius Meinong, *Psychologisch-etische Untersuchungen von Werth-Theorie*, Graz, Leuschner & Lubensky, 1894.

Ullrich Melle, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, în John J. Drummond şi Lester Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.

Roberto de Andrade Martins, *Abordagem axiologica da epistemologia cientifica*, în „Textos SEAF", 1 (2), 1981.

Laura Pană, *Filosofia culturii tehnice*, Bucureşti, Editura Tehnică, 2000.
Laura Pană, *Traits and Trends of Contemporary Culture*, în Marin Aiftincă (ed.), *Culture and Freedom. Romanian Philosophical Studies*, III, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
Paolo Rossi, *Omul de ştiinţă*, în Rosario Villari, *Omul baroc* (trad. de D. Cojocaru), Iaşi, Editura Polirom, 2000.
Nicholas Rescher, *Axiologia – teoria generală a valorilor*, în Valentin Mureşan (coord.), *Axiologie şi moralitate*, Bucureşti, Editura Punct, 2001.
Wolfgang Stegmüller, *Haupströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Band I, 7. Aufl., Stuttgart, A. Kröner Verlag, 1989.
Roger Trigg, *Înţelegerea ştiinţei sociale* (trad. de A. Botez, A. Firuţă, E. Gheorghe, G. Nagâţ), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1996.
Max Weber, *Teorie şi metodă în ştiinţele culturii* (trad. de N. Râmbu şi J. Klush), Iaşi, Editura Polirom, 2001.
Morton White, *Foundations of Historical Knowledge*, New York / London, Harper and Row, 1965.
Morton White, *What Is and What Ought to Be Done. An Essay on Ethics and Epistemology*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1981.
Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg, 1. Mai 1894), accesibil pe *site*-ul internet: http://www.fh-augsburg.de

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 7
INTERDISCIPLINARITATE ŞI COMUNICARE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PROBLEMA COMUNICĂRII*

RAMSEY E. RAMSEY

Motto: A doua zi după masă am mers la Miss Barkley din nou. Nu era în grădină, aşa că am urcat la uşa vilei de unde o ambulanţă pleca. A văzut-o pe asistenta şefă care mi-a spus că Miss Barkley este de gardă, „este război, ştiţi". Am răspuns că ştiu. (E. Hemingway, A Farwell to Arms)

Există un optimism care constă în a spune că lucrurile ar putea merge mai bine. Optimismul meu constă mai degrabă în a spune că multe lucruri pot fi schimbate, fragile cum sunt au legătură mai mult cu circumstanţele decât cu necesităţile, mai mult arbitrare decât evidente, mai mult cauzate de complexe dar temporare, circumstanţe istorice decât de inevitabile constrângeri antropologice. (Michel Foucault, Practicing Criticism)

Abstract. In sum, this project aims to produce a critical corporeal philosophy of communication. This philosophy mus be assembled carefully through a procession of its component parts. However, this procession is nothing like a parade of randomly of loosely organized parts moving past and not intending to pass again. Each component summoned by phenomenological questioning and won by philosophical argument is achieved for the purpose of having it pass again and again.

The best vision of what will remain at the end of this inquiry is a corporeal philosophy of communication that leads to the rigorous development of a radical humanism in the face of a growing postmodern cynicism; to a philosophy that can generate empirically testable claims concerning the practices of liberation and the practices that oppress them; and to, existentially, a way of comporting oneself in the world that has a sense of ethical force – and thus makes a difference in the manners in which one engages in the practices of everyday life.

Ramsey E. Ramsey, cap. I, *The Question Concerning Communication* din *The Long Path to Nearness*, New Jersey Humanities Press, 1998, traducere realizată de Angela Botez.

PREZICERI FILOSOFICE SAU DESCHIDERI CONDUCÂND LA DETALII

Aceea ce este deplin empiric exclude adesea teoreticul. Aceasta pare a fi prezenţa în două chei a fenomenelor lumii sociale: comunicarea şi corpul. În fiecare zi noi corelăm comunicarea şi corpul presupunând că ambele vor fi mereu

---

* Ramsey E. Ramsey, cap. I, *The Question Concerning Communication* din *The Long Path to Nearness*, New Jersey Humanities Press, 1998, traducere realizată de Angela Botez.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

prezente pentru filosoful nostru. Dar uneori lucrurile merg rău, iar alteori se rătăcesc. În general vorbind, comunicarea poate fi gândită drept manieră în care persoanele se corelează cu lumea socială, cu sine şi cu ceilalţi. Filosofia, tot în general poate fi gândită ca o abordare intelectuală a aspectelor interrelate ale lumii sociale. Gândind astfel devine clar că legătura între cele două câmpuri de studiu trebuie precizată. Altfel spus, comunicarea luată ca practică umană este fundamental legată de lume, de alţii, de noi înşine. Din cauza aceasta trebuie să avem un concept riguros despre cum aceste relaţii sunt constituite. Filosofia în general şi fenomenologia în particular, au mijloace de a reliza o astfel de analiză. Se află aici mai mult decât o simplă legătură a două discipline academice. Această lucrare care încearcă să le unească este marcată de poziţia noastră, o poziţie care decurge din recunoaşterea relaţiei (care există de la Platon deşi nu ne amintim de el întotdeauna) dintre comunicare, filosofie şi problemele cu privire la cum ne regăsim pe noi înşine. Foarte timpuriu în formarea mea am învăţat de la existenţialişti, mai ales de la Camus, Nietzsche şi Sartre că în absenţa lui Dumnezeu şi a securităţii metafizicilor tradiţionale suntem lăsaţi să ne urmăm calea diferit. Am înţeles foarte repede că această cale este strâns legată de practica comunicării şi tradiţiile pe care le avem şi le păstrăm. La început, de la Sartre şi de la Marx şi textele prin care geniul lor s-a manifestat, am aflat că practicile comunicării au o mulţime de influenţe. Fără îndoială, Marx şi existenţialismul critic al acestuia a influenţat poziţia mea filosofică, dar alături de Marx cel care a orientat gândirea mea a fost Martin Heidegger. Ceea ce îi datorez eu lui Heidegger se află surprins în această lucrare. Trebuie să spun însă că eu nu mă numesc heideggerian. Îmi place să cred că gândesc în mod heideggerian, dar nu ca Heidegger. Motivul pentru care iau această distanţă este clar.

În continuarea tipului heideggerian de gândire este dificil să scrii în tradiţia filosofiei continentale fără a avea de-a face cu problemele postmodernismului. Ca şi mulţi alţi autori, eu nu pot spune că ştiu exact ce este postmodernismul şi dacă el are sens. Ştiu care gânditori se numesc aşa, iar mulţi dintre ei sunt mulţumiţi cu încadrarea. În încercările mele cu colegul A. Raj Thiruvengadam am început să căutăm calea de a ajunge la clasificarea termenilor. În eseul nostru *Ce este libertatea iluminării. O încercare asupra a ce ne învaţă Kant* noi arătăm că aşa numiţii *guru* ai postmodernităţii sunt în fapt prost denumiţi şi studierea filosofică detaliată a lucrărilor lor demonstrează că ei pot fi priviţi ca radicali contributori la continuarea proiectului Iluminismului. Este clar că Iluminismul are multe feluri de a se manifesta, chiar poziţia mea poate fi privită pe traiectoria care duce de la Kant la Heidegger şi diferă de Derrida şi Foucault: A fost Kant cel care m-a trezit din somnul postmodernităţii. Gânditorii la care mă refer în lucrare au aceeaşi părere în cărţile lor despre Iluminism.

Am fost educat ca filosof dar şi ca om de ştiinţă în comunicare. De aceea încerc să dezvolt o contribuţie la filosofia comunicării. După cum filosoful Calvin O. Schrag spune noi vorbim de „Sfârşitul filosofiei" în mod retoric (un termen popular în studiile de comunicare care se referă la corpul muncii nu la probleme şi

metode filosofice)[1]. Dacă sfârşitul filosofiei înseamnă sfârşitul metafizicii, iar sfârşitul metafizicii înseamnă puţine (dacă există vreuna) garanţii, atunci retorica (precum studiile lui Aristotel de etică şi politică) se constituie cu un corp de gândire bine dotat să aibă de-a face cu o lume probabilă, supusă necesităţii. Gândirea postmetafizică (termen pe care-l prefer postmodernismului) trebuie să aibă de-a face cu rolul comunicării în gândire şi raţionalitate. Gânditori diferiţi şi diverşi precum Habermas, Schrag, Derrida, Rorty şi Davidson sunt de acord cu aceasta. Contribuţia mea la gândirea postmetafizică vine de la educaţia mea la intersecţia între comunicare şi filosofie şi din convingerea ca filosofia contemporană a comunicării trebuie să includă ca parte necesară a proiectului ei o analiză riguroasă a practicii comunicative. Contribuţia mea se referă nu numai la cele două discipline academice, dar de asemenea la eliberarea teoriei de „continuarea radicală a Iluminismului".

Invocând fraza „continuarea radicală a Iluminismului" am realizat o serie de conexiuni şi asociaţii. În primul rând acest studiu porneşte de la criticismul marxist al societăţii capitaliste efectuat de Marx şi de marxismul apusean. Şcoala de la Frankfurt a avut o mare influenţă asupra mea. Chiar cuvântul „radical" l-am preluat din lucrările lui Adorno, Horkheimer şi în special Marcuse. Lucrările lor sunt critici ale unui capitalism „dat". Acest „dat" m-a condus în parte spre lucrările „martirilor eretici" Ernst Bloch şi Wilhelm Reich pentru a redescoperi conceptul de comunicare, posibilitate, corporalitate.

A continua radical proiectul iluminist înseamnă convingerea că Iluminismul a produs şi succese dar şi erori şi pericole. Cred că spiritului îi face pe contemporanii Adorno şi Horkheimer să spună în *Dialectica Iluminismului* că Iluminismul nu poate fi acceptat orbeşte şi nici rejectat în întregime. „Problema este mai ales că Iluminismul trebuie să reconsidere ideea că oamenii nu sunt în întregime înstrăinaţi. Scopul este nu conservarea trecutului ci *renaşterea* speranţelor trecutului[2]. Revenind la Bloch pentru mine calea spre descoperirea speranţelor eliberării se află în procesul dezvoltării unei noi filosofii materialiste a comunicării bazate pe posibilitatea unei filosofii a *„relief"-ului* cum o numesc eu în această lucrare.

Foucault spune în eseul său despre Kant că Iluminismul este „o atitudine, un etos, o cale filosofică a vieţii în care critica a ceea ce noi suntem este în acelaşi timp o analiză istorică a limitelor impuse nouă şi un experiment de a putea merge mai departe dincolo de ele"[3]. Eu vreau să insist cu această atitudine şi să cercetez problema comunicării. Insistând astfel, am căpătat convingerea că democraţia participativă reală este într-un exerciţiu în care corpurile noastre sunt ieşite din

---

[1] Vezi Calvin O. Schrag, „Rhetoric Resituated at the End of Philosophy", *Quarterly Journal of Speech* 71 no. 2 (May 1985): 164–174.

[2] Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Continuum, 1986), p. xv.

[3] Michel Foucault, „What Is Enlightenment?" in *The Foucault Reader,* trans. Catherine Porter (New York: Pantheon, 1984), p. 39.

formă şi filosofia corporală a comunicării este îndreptată spre politica eliberării. Ea poate fi un pas spre recunoaşterea corporalului maladiv.

Dacă ne corelăm cu lumea noastră, cu alţii, cu noi înşine prin comunicare şi filosofie şi aceste intercorelaţii nu sunt clar concepute, se poate observa că noi ne luăm riscul de a înţelege greşit acest important fenomen. Proiectul meu începe de la credinţa că prin neînţelegerea relaţiilor din lumea socială, a relaţiilor cu alţii noi activăm pe căile subminării potenţialului etic al a democraţiei participative radicale[4].

Potenţialul etic al democraţiei radicale cere participare. Deja tot mai puţini oameni participă la cel mai rudimentar act al democraţiei — votul. Adevărata funcţionare a democraţiei presupune mai mult de atât, activa participare la crearea alternativelor puse la vot. Democraţia participativă radicală include de la început nu o simplă ratificare a alegerii programelor formulate de alţii, ca în cazul votului. Filosofia comunicării propusă aici va fi folositoare prin ridicarea problemelor corelate cu aceasta.

În timp ce a avut loc o dezvoltare largă a teoriilor riguroase ale comunicării de la care putem învăţa multe, o serie dintre ele rămân prea idealiste în sensul că această comunicare este concepută ca fiind o simplă schimbare de idei de la o minte fără corporalitate la alta. De exemplu, în teoriile idealiste, fiinţa umană concretă, reală nu este comunicativă ca în teoriile care fundamentează concepţii abstracte şi idealizate ale fiinţei umane doar de departe legată cu lumea[5]. Din cauza acestei caracterizări teoretice, multe sau cel puţin elementele vitale a ceea ce se întâmplă în practica comunicării pot fi pierdute.

Un fapt important adesea aparent în analizele idealiste ale comunicării este că aceste persoane aduc ceva mai mult decât minţile şi vorbirea lor în interacţiunile comunicative. Istoriile, memoria, stările psihice, şi modurile de interpretare ale lumii sunt doar câteva din multele lucruri care le acompaniază în interacţiunile comunicative. Dacă acest „ceva mai mult" inerent în orice contact cu lumea, cu ceilalţi şi cu sine însuşi nu este un riguros concept dat atunci nu emerge doar o descriere incompletă a fenomenului comunicării ci şi o serie de posibilităţi de acţiune radicală care caracterizează comunicarea ca o componentă vitală a democraţiei participatorii vor fi pierdute. Comunicarea greşit înţeleasă poate duce la probleme sociale serioase. Urmează ca acceptând dependenţa comunicării de

---

[4] Citez aici: Stanley A. Deetz, *Democracy in an Age of Corporate Colonization* (SUNY: Albany, 1992); Herbert Marcuse, *An Essay On Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969), *Eros and Civilization* (Boston: Beacon Press, 1966), and *One Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964); Jacques Derrida, „Politics and Friendship", trans. Robert Harvey, in *The Althussarian Legacy*, ed. E. Ann Kaplan and Michael Sprinker (London: Verso, 1993): 183–231, şi *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf, cu o introducere de Bernd Magnus and Stephen Cullenberg (New York: Routledge, 1994); Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); and Nancy Fraser, „Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy"", *Social Text 25* (1990-91): 56–80.

[5] De exemplu, compar Edmund Husserl, *Cartezian Meditations*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960); John R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); şi Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984 and 1987).

conceptul de corp, eşecul în abordarea complexităţii filosofice a corpului va duce la probleme similare cu privire la încercarea de a participa la corpul politic.

O filosofie completă a comunicării trebuie să abordeze sistematic toate elementele acestui „ceva mai mult". Contribuţia la acest scop este proiectul curent centrat pe un aspect neglijat, corpul. Această cercetare argumentează ce este necesar pentru conştienţa filosofică a faptului că întregul corp al persoanei este o indestructibilă componentă a relaţiilor sale cu lumea şi astfel în viitor corpurile vor fi privite ca punctul constant de contact cu lumea materială.

Prin incorporarea trupului în filosofia comunicării acest studiu se va adăuga la analiza comunicării deja realizată de Schrag în cartea sa *Communicative Praxis and Space of Subjectivity*[6]. Recunoscând că prima şi necesara mişcare în dezvoltarea unei filosofii a comunicării în termenii practicii este trupul, Schrag începe să analizeze fenomenul şi să-l expună în relaţie cu lumea.

O denumire a fost dată pentru o astfel de teorie din disciplina comunicării de către Brant K. Burleston[7]. Punând comentariile sale în centrul unei discipline larg dezbătute, Burleston argumentează: „Există câteva tratamente teoretice ale comunicării umane disponibile pentru că savanţii şi-au concentrat eforturile pe conţinutul şi utilizarea care o dau oamenii comunicării mai degrabă decât pe comunicarea în sine. Cei ce se ocupă cu disciplina comunicării iau în atenţie ceea ce trebuie să fie unul dintre subiectele de bază[8]. Luând aceasta în considerare, Burleston cere „ceva ce înseamnă a lua comunicarea în serios" adică a face din structura caracterul şi posibilitatea comunicării umane un prim subiect al studiului. Aceasta presupune a dezvolta o atitudine critică asupra comunicării, problematizarea ei şi ceva care poate fi luat de la sine drept o recunoaştere binemeritată.

Studiul de faţă este o încercare de a da o perspectivă asupra câtorva dintre structurile constitutive al practicii comunicative. Eu sper să realizez o perspectivă care să poată, cum Burleston doreşte, „să ajute la dezvoltarea celor mai detaliate teorii şi examinări empirice ale structurilor şi proceselor comunicării de bază"[9]. Această încercare începe cu prezentarea unei detaliate filosofii a comunicării prin reîntoarcerea la corporalitate, aşa cum Schrag subînţelege şi Burleston anunţă în mod fastuos. Eu numesc această contribuţie o filosofie corporală a comunicării.

Studiul filosofic de multe ori aduce insatisfacţii cu privire la răspunsurile particulare care se dau pentru că în ele se reflectă ceva ce lipseşte faţă de întrebările puse la început. Aceasta poate însemna că răspunsurile pot fi tot atât de fecunde ca şi întrebările faţă de care apar ca răspunsuri. Deci de la început noi trebuie să punem „întrebări întrebărilor" despre comunicare.

---

[6] Calvin O. Schrag, *Communicative Praxis and The Space of Subjectivity* (Bloomington: Indiana University Press, 1986). Proiectul meu e îndatorat şi lucrării lui Schrag *Experience and Being* (Evanston: Northwestern University Press, 1969) în care înainte de Habermas – el prezintă comunicarea ca mijloc teoretic de a reconceptualiza raţionalitatea.

[7] Brant R. Burleson, „Taking Communication Seriously", *Communication Monographs* 59, no. L (March 1992): 79-86.

[8] Burleson, „Taking Communication Seriously", p. 81.

[9] Burleson, „Taking Communication Seriously", p. 85.

ACEIA DINTRE NOI CARE GÂNDESC TREBUIE SĂ ÎNȚELEAGĂ CĂ ASTĂZI COMUNICAREA DEVINE PERPLEXĂ

Comunicarea trebuie „redenumită" un termen care are două sensuri strâns corelate. Comunicarera trebuie redenumită filosofic după atâtea alte definiri. Este necesar acest lucru pentru că stă sub o întrebare defectivă filosofic: Ce este comunicarea?

Altfel spus fenomenul care apare din descrierea filosofică începe să se îndepărteze de fenomenul din momentul în care cercetarea începe. Totuşi, adesea se uită sau se ignoră faptul că fenomenul apare în maniera în care trebuia să apară. Cu alte cuvinte, el apare caracterizat prin această denumire care i-a determinat apariția. Apariția sa este modul particular de a se arăta, modul particular de a se dezvălui şi este dependentă de modul în care apar întrebările ce-l definesc.

Ce este comunicarea? Apare ca o întrebare rău pusă pentru că este filosofic fără folos[10].

Problema cuprinde presupozițiile filosofice care materializează fenomenul comunicării. Punând întrebarea *Ce este comunicarea*? Facem din comunicare obiect şi impunem investigatorului să caute esența sa. Această întrebare produce o concepție statică asupra comunicării care precede cercetarea. Iar esența comunicării nu se află în conceperea statică a fenomenului. Faptul nu apare din cauză că întrebarea cuprinde presupoziții care sunt filosofic inutile, pentru că toate problemele includ presupoziții filosofice. Mai degrabă punerea problemei pentru a fi una utilă rezidă în faptul că „ea trebuie să ceară" comunicării să fie necesară în felul descris mai sus. Descrierea comunicării va rămâne incompletă atâta timp cât fenomenul este văzut în felul în care el crează spațiu filosofic pentru integralitatea sa.

Poate fi cazul în care adagiul „caut ce voi găsi" este corect, trebuie să ne amintim, că ceea ce se caută modelează ceea ce se găseşte. A obține mai mult din filosofia comunicării cere să interogăm comunicarea diferit.

REDEFINIREA COMUNICĂRII ŞI ORDINEA APARENȚEI

Această cercetare face din comunicare o prioritate, comunicarea şi corpul fiind probleme centrale. Primordială este o analiză dificilă, care devine necesară pentru ca cercetarea să progreseze. Elucidarea acestor concepte trebuie să aştepte. Principal este cazul redenumirii comunicării.

Pentru ca să fim în stare să descriem comunicarea alte fenomene trebuie legate de apariția comunicării. Cercetarea de față leagă comunicarea cu presupoziția că aceasta nu este obiect şi deci nu e statică, ea este *pratică* şi deci este dinamică. Este important să concepem comunicarea drept ca practică pentru a arăta

[10] Vezi, Mary Ann Murphy, „No More 'What is Communication?'," *Communication Reports* 18 no. 6 (December 1984): 825–833; şi Edward Schiappa, "Arguing about Definitions," *Argumentation* 7 (1993): 403–417

că ea funcționează în relație cu lumea materială. Ca practică comunicarea trebuie explicată cu privire la caracteristica de a fi deschisă și posibilitatea unui spațiu al praxisului în sine. Pentru a vedea cum comunicarea funcționează drept practică trebuie abordată în lumina posibilității și a actualizării posibilității. Înainte ca orice, de tipul comunicării și corporalității, să apară ele trebuie preparate prin analiza posibilității[11]. De aceea părți din capitolul 2 al cărții *The Long Path to Nearness* va explica posibilitatea care prepară calea spre disciplinarea comunicării*.

Cercetarea mea asupra problemei comunicării examinează cele două părți ale posibilității. În capitolul 2 și 3 aceste componente desemnează momentele pasive și active ale posibilității. Eu adaug detalii din diverse perspective explorate ale acestor două părți descriind și momente pasive și active ale posibilității în încercarea de a clădi o descriere funcțională a acesteia care fundamentează filosofia mea corporală a comunicării. Momentul pasiv caracterizează ceea ce a fost tradițional numit „materialul", în timp ce momentul activ se referă la ceea ce tradițional e numit „subiectivul".

Explicarea și discutarea acestor momente demonstrează că relațiile lor sunt astfel constituite încât distincțiile clare și puternice între ele ar trebui abandonate și astfel concepția interacțiunii pasiv activ trebuie îmbrățișată. Concepția interacțiunii pasiv-activ este explicată printr-o analiză asupra corpului și a contactului corpului cu realitatea (cu lumea), analiza demonstrează că trupul și acțiunea sa în real, în special în utilizarea limbajului, are un caracter unic în care fiecare este un câmp al posibilității ce poate fi *actualizată* (momentul pasiv) și simultan, posibilitatea de a fi forța care *actualizează* posibilitățile (moment activ). Spațiul rămas după această clară și rigidă distincție este, sper, unul creator din care emerge o filosofie corporală a comunicării.

Cele două momente ale posibilității vor fi explicate prin conceptul existențial al „insatisfacției"[12] pentru că el este doar unul dintre punctele de referință în care pot fi plasate cele două momente ale posibilității pentru ca întreaga forță a impactului lor filosofic să fie perceput. „Insatisfacția" trebuie privită ca ceva mai mult decât un simplu deviz în ceva mai puțin decât o temă a cercetării în general.

Insatisfacția (dissatisfaction) nu a fost aleasă ca un capriciu. Eu am ales-o ca o posibilitate eliberatoare a practicii comunicării îndreptată spre exigențele existențiale ale lumii în care are loc comunicarea și care produce comunicare. Momentele pasiv și activ ale posibilității prezintă distincții analitice a două

---

[11] Proiectul meu a fost influențat de prietenia și colaborarea cu David James Miller. Am folosit manuscrisul său, „Doing, Acting, Communicating from the Standpoint of Book IX of Aristotle's Metaphysics". Vezi *Metaphysics, Nicomachean Ethics,* and *On The Soul.* John Poulakos, „Rhetoric, the Sophists, and the Possible", *Communication Monographs* 51 (September 1984): 215–226.

* Trebuie spus că studiul de față reprezintă introducerea la lucrarea lui Ramsey E. Ramsey, *The Long Path to Nearness.*

[12] Am vorbit despre aceasta în eseul „A Politics of Dissatisfaction: The Heretical Marxisms of Reich and Bloch", *Rethinking Marxism* 8, no. 2 (Summer 1995): 24–38. O versiune a fost comunicată Fourth Annual Conference of North American and Cuban Philosophers, Universitatea Habana, Cuba, 1992.

momente inextricabil corelate a ceea ce Heidegger numeşte „a fi în lume"[13]. Capitolul 2 şi 3 prepară drumul pentru descoperirea comunicării şi a corpului. Ele fac posibilă continuarea din puncte de vedere diferite şi cu vocabulare diferite a ceea ce Schrag a iniţiat, demonstrând că textele şi texturile existenţei de fiecare zi în lume sunt interacţiuni a momentelor active şi pasive ale posibilităţii negociată şi articulată de practica comunicării[14].

După această demonstraţie şi preparaţie vom începe să discutăm comunicarea în capitolul 4. Astfel descoperirea comunicării va fi văzută în legătură cu analiza posibilităţii. Spus altfel, descoperirea comunicării se va realiza prin explicarea fenomenologică în termenii momentelor active şi pasive ale posibilităţii şi cu egală importanţă explicarea posibilităţii în termenii comunicării. Toate acestea au loc într-un angajament cu privire la gândirea heideggeriană. Eu nu numai explic pe Heidegger cu astfel de gânduri în minte dar şi extind şi adaug la noţiunea de Oricine (Anyone) în scopul dezvoltării a unor distincţii şi concepte care sunt componente necesare pentru filosofia corporală a comunicării.

În capitolul 5 realizez o cercetare asupra corpului şi fenomenologiei corporalităţii. Conceptul de corp va fi ca un rol în explicarea momentelor active ale comunicării. Interacţiunile permit o filosofie corporală a comunicării care emerge ca o culminare a acestor investigaţii care dau o justificare fenomenologică noţiunii de structură caracterului.

În plus arătăm în ce mod valorile şi structura interpretării devin corporale şi cum fundamentează practica de comunicare. Contribuţia la filosofia corporală a comunicării va tematiza corpul ca o componentă a practicii comunicării şi va argumenta că trupul determină tipurile de practică comunicativă. În capitolul 6 fundamentez ceea ce numesc „etică a reliefării" prin implicarea operei lui Heidegger despre tehnologie. Arăt că implicarea corpurilor şi a practicii comunicative în lume după cum o prezintă Heidegger ca „determinată de esenţa tehnologiei". Aceste argumente folosesc în direcţie etică şi politică.

În concluzie pot spune că folosesc conceptul existenţial de „insatisfacţie" în explicarea posibilităţii care arată că practica are un caracter politic esenţial. Practica comunicativă se manifestă în lumea valorilor în lupta existenţială prin care valorile capătă o dominantă culturală şi o influenţă culturală.

---

[13] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962).

[14] Vezi Schrag, *Communicative Praxis*, p. 17–31.

ROLUL UNIC AL „ALTERNATIVISMULUI CONSTRUCTIV" ÎN CREAREA UNEI CUNOAŞTERI FILOSOFICE UTILE[1]

ERIC GILDER, *visiting professor*
Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu

Abstract. The study analyzes the unique role of „constructive alternation in creating an useful philosophical knowledge. The author builds on the perspectives opened by Mahoney, Vaihinger, Popper, Kelly and Burke, to explain that each of us belongs to a certain rhetorical community and, more, we are not just our-self, but a complex multitude of individuality-selves, all of those contributing to „our" complex reality.

Într-o analiză a originilor, scopurilor şi presupunerilor constructivismului filosofic, Mahoney îl descrie ca pe o meta-teorie care încearcă un echilibru între elemente care ţin de „idealismul platonic şi neokantian, de realismul reprezentaţionalist de raţionalismul critic şi de „empirismul evolutiv"(4). Astfel, după Mahoney, în general, meta-teoriile constructive se caracterizează prin:

1. conştientizează puterea ideilor, precum şi a proceselor mentale şi simbolice, care mediază, constrâng şi ordonează amănuntele şi modelele experimentale;
2. certifică existenţa unei lumi „reale" exterioare nouă ... dar care ne poate deveni cunoscută numai în mod indirect şi imperfect;
3. conştientizează puterea potenţială a raţiunii şi a raţionalităţii în cunoaşterea umană, putere ce este cea mai evidentă atunci când este folosită în serviciul examinării critice (pentru infirmare), mai degrabă decât atunci când este utilizată spre justificare (pentru confirmare), şi
4. afirmă că rolul datelor (atât cele senzoriale, cât şi cele ştiinţifice) în dezvoltarea cunoaşterii este în mod esenţial unul de selectare şi întreţesere de ipoteze susţinute; în acest sens, datele nu justifică şi nici nu formează fundamentul cunoaşterii *valide*, ci elimină în mod selectiv aproximaţiile mai puţin viabile. (4-5)

Fiind în mare de acord cu Mahoney, aş preciza totuşi că, în domeniul artelor şi al valorilor, teoriile nu sunt atât de lesne de negat (xlvi-xlvii), iar pe de altă parte, chiar şi dacă nu ar exista această diferenţiere, un mod de gândire „a-tot-infirmator" nu ar putea fi decât distructiv. Chiar Mahoney îl citează pe Vaihinger, care spune că: „O regretabilă lipsă de înţelegere ştiinţifică este în măsură să apară prin

[1] Traducere de Henrieta Anişoara Şerban.

BCU "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

intermediul concluziei care se trage adesea, că deoarece asemenea constructe sunt golite de *realitate*, sunt de considerat şi golite de *utilitate*...Istoria omenirii este plină de exemple demonstrând nu doar existenţa unor erori fructuoase (să le luăm pe cele religioase, spre exemplu), ci şi de *adevăruri dăunătoare*". (Mahoney 25)

Vaihinger expune o lege a schimbărilor ideatice, în care se pot dezvolta ideile: de ficţiune, ipotetice şi dogmatice (124-34). Astfel de schimbări între tipurile ideatice sunt de corelat cu gradul mare de certitudine pe care o are cineva în raport cu o idee: aş putea susţine nişte idei ca pe nişte simple ficţiuni operaţionale (spre exemplu, dacă mă gândesc despre comportamentul curentului electric prin fire că ar fi analog cu modul în care curge apa prin ţevi), altele ca pe nişte simple ipoteze (spre exemplu, viziunea unei persoane despre lume poate fi înţeleasă folosind analiza tematică de construcţii ideatice) şi încă, altele, ca pe nişte certitudini dogmatice (spre exemplu, legea gravitaţiei sau faptul că Pământul este mai degrabă rotund). Bazându-se pe Vaihinger, Kelly sugerează că savanţii pot într-un mod productiv să vehiculeze nişte ipoteze propuse la modul „invitaţional" (spre exemplu, ca în formularea: „să presupunem că am privi electricitatea ca apă"), mai degrabă decât în nişte modalităţi indicative, condiţionale, subjonctive sau imperative (în Maher 149). În orice caz, eu susţin punctul de vedere al lui Orr, care foloseşte concepţia lui Burke de relaţie dialectică dintre lumea simbolică şi cea non-simbolică pentru a argumenta o filosofie a „raţionalismului critic", faţă de un inter-subiectivism pur (realitatea este construită social în toate formele sale (conform şi argumentelor lui Brummett, în lucrarea *Post-Modern Rhetoric*), sau faţă de un obiectivism de tip mecanicist (după care realitatea există şi, în acelaşi timp, interpretarea acelei realităţi este neproblematică). După cum arată Orr: „În termenii lui Burke, atâta vreme cât cineva apreciază atât construirea simbolică a realităţii, cât şi „realitatea non-simbolică" este posibil ca cele două să fie puse în relaţie în mod dialectic, iar cineva ar putea investiga chiar o construcţie retorică a realităţii în numele realităţii ca atare. Totuşi, dacă acest concept al realităţii obiective este abandonat, în ce context ar mai putea cineva să investigheze toate aceste raţionalizări, mistificări şi reificări ce compun mascarada realului ultim?" (p. 270)

Orr concluzionează această discuţie despre raţionalismul critic numind cinci calităţi ale filosofiei:

„1. adevărul obiectiv nu poate fi în mod substanţial negat, dar, în acelaşi timp, cunoaşterea este incertă...;

2. afirmaţiile cunoaşterii sunt contingente în raport cu acel cadru contextual care îi este specific cunoscătorului...;

3. sistemele de referinţă construite în mod social pot fi deosebite din punct de vedere calitativ ca fiind raţionale sau iraţionale...;

4. toate construcţiile realităţii şi criteriile pentru raţionalitate trebuie menţinute deschise criticilor, ceea ce este valabil şi pentru conceptul de raţionalitate critică însuşi...; şi,

5. critica trebuie să fie ţelul persistent al oricărei investigaţii filosofice." (p. 272–273)

Filosofia raționalismului critic sau ceea ce descrie Orr oferă fundamentul filosofic pentru teoriile comunicative ale lui Habermas, Toulmin, Perelman, Brockriede și, cel mai important pentru acest studiu, Wayne Booth și George Kelly. După cum vede aceste aspecte Kelly, alternativismul constructiv începe cu două noțiuni de bază: „prima, aceea că omul ar putea să fie mai bine înțeles dacă îl abordăm din perspectiva secolelor, mai degrabă decât din cea a momentelor trecătoare și, cea de a doua observație, fiecare om contemplă în modul său specific evenimentele în cadrul cărora se regăsește el însuși născut, întru schimbare".(*The Psychology of Personal Constructs,* p. 3)

Constructivismul filosofic „evidențiază capacitatea creativă a ființei vii de a reprezenta mediul înconjurător și nu doar de a răspunde la acesta"(8). Alternativismul constructiv este, așadar, fundamentul filosofic al metodologiei psihologice a teoriei „constructelor" personale, care caută să descrie modul în care indivizii umani construiesc și acționează în lume, urmărind un anume scop. Până la urmă, pentru Kelly, teoriile sunt produsul de gândire al oamenilor aflați în căutarea libertății în raport cu evenimentele care apar de-a lungul timpului, și pentru care viața este o aventură. „Ceea ce propunem nu este nici o filosofie și nici o psihologie convențională. Ca filosofie, (alternativismul constructiv) își are „rădăcinile" în observarea omului. Ca psihologie este preocupat de perspectivele filosofice asupra omului ca individ", susține Kelly (16). La nivel teoretic, alternativismul constructiv propune ca fiecare teorie a științei să facă obiectul modificărilor sau înlocuirii; căci acestea nu sunt decât niște ficțiuni utile. Kelly argumentează că teoria sa se bazează pe filosofia „ca-și-cum" propusă de Vaihinger: „În teoria sa („ca-și-cum"), el (Vaihinger) a oferit un sistem de gândire în care Dumnezeu sau realitatea ar putea fi cel mai bine reprezentate ca niște paradigme. Ceea ce nu înseamnă că fie Dumnezeu, fie realitatea, ar fi cumva mai nesigure decât orice altceva din zona conștiinței umane, ci doar că toate chestiunile cu care se confruntă omul pot fi cel mai bine privite în mod ipotetic. Într-o anumită măsură, presupun, sugerez că poziția adoptată de Vaihinger are o valoare specială pentru psihologie" (în Maher 149).

În acord cu filosofia alternativismul constructiv, oamenii sunt atât de liberi pe cât le-o îngăduie paradigmele lor operative. După cum o arată Kelly, „structura pe care o ridicăm este aceea care ne guvernează": „Determinismul și libertatea sunt fețele opuse ale unei aceleiași monede – două aspecte ale aceleiași relații. Acesta este un aspect important de realizat pentru un om fie el un cărturar, fie el un nevrotic – sau ambele! (*The Psychology of Personal Constructs,* p. 20–21)

Astfel, deși construcțiile noastre ipotetice sau „ficțiunile utile" ne sunt instrumentele extensibile de orientare în lume, și nu copia realității, teoriile reflectă totuși angajamentul creatorului lor, și, deși „fictive", teoriile pot avea un efect real asupra unor oameni reali. După cum sugerează Pepper în lucrarea sa *Ipotezele lumii*, fiecare ipoteză majoră este guvernată de o metaforă cu rol de sursă, sau de o

anumită concepție despre lume și despre oameni. Un asemenea uz de metafore, ne-o reamintește și Burke, este o activitate umană înnăscută).[2] Un mecanic, spre exemplu, va vedea oamenii ca pe niște subansamble mecanice, părți ale unui design grandios, un specialist în forme va vedea oamenii ca pe niște categorii abstracte ale unor proprietăți; viziunea unui contextualist despre realitate va fi guvernată de mișcarea timpului în raport cu spațiul; un organicist va vedea lumea ca pe o formă integrată de viață, încorporând toate persoanele individuale în biosfera sa. Pepper pretinde că indiferent ce teorie a cunoașterii ar susține cineva, există acolo, la lucru, o metaforă cu rol de sursă, modelând o anumită viziune despre cunoaștere și practică pentru acel teoretician.[3] Sau, după cum ar sugera Kelly, metafora-sursă a unei teorii sociale este accea de construct „super-ordinal" al acelui sistem teoretic, care îi determină elementele individuale și construcțiile ulterioare.[4] Mair descrie puterea pe care asemenea metafore despre om o pot avea: „În această lumină putem cu ușurință vedea toate afirmațiile despre om ca „maimuță evoluată", ori ca un „înger decăzut", ca „jucărie mecanică" sau ca „super-computer", ca "epi-fenomen fără de minte într-un univers fără de minte", sau ca „un sistem deschis încadrat în ecosistemul mai amplu al planetei", nu ca niște afirmații fade despre ceea ce *este* omul, ci ca metafore utile pentru a explora misterul fără de sfârșit făcut de om din el însuși. Aici apare și pericolul... atunci când confundăm metafora – sau actele de inexactitate intenționată făcute în slujba înțelegerii – cu adevărul însuși, sau când confundă o invitație la investigație cu o afirmație dogmatică. Nici una dintre metaforele despre om elaborate până acum nu poate oferi o relatare completă a naturii sale și nici nu trebuie să presupunem că vreo metaforă sau vreo combinație de metafore ar putea-o face. Metaforele își au valoarea lor, dar, dacă ne pierdem în metafore despre om, care ne sunt prea „mici", am putea câștiga un pic de certitudine pe termen scurt, dar prețul plătit în disperare, confuzie și negare a libertății ar fi până la urmă prea mare să ni-l putem permite" (în Bannister, *New Perspectives in Construct Theory*, 129).

De aceea eu susțin că multiplele versiuni ale sinelui lui Booth așa cum transpar din textele sale, sunt exact atât de libere sau atât de determinate pe cât le-o îngăduie „constructele" lor centrale. Metoda explorată în acest studiu va îngădui o clarificare asupra modului cum sinele „logic" al lui Booth și cel „emoțional" se împletesc în concepția sa despre autor, și despre cum acest autor „multi-fațetat" își interpretează continua relație cu audiența ipotezei pe care a propus-o. Sperând să arăt (prin aplicarea teoriei lui Kelly privind „constructele" personale și dimensiunile tranziției, construită pe fundamentul alternativismului constructiv) că Booth și multiplele versiuni implicite ale sinelui sunt actori activi creatori în lume; adică, acestea sunt constructorii importanți ai realităților retorice, pentru „cititorii

[2] Burke, *op.cit.*, p. 141–150.
[3] Pepper, *World Hypotheses*, p. 151, 186, 232, 280, 328–330.
[4] Vaihinger, *op.cit.*, p. 19–22.

acestora"; scopul meu principal este să demonstrez că interpretarea făcută de către sinele-multiplu procesului retoric, se poate dezvolta într-o metodologie retorică atât comprehensivă, cât şi utilizabilă.

Provocări critice la adresa teoriei personalismului constructiv şi un răspuns retoric de pe poziţiile autorului

În „Logica ştiinţelor sociale şi comportamentale", Tichenor şi McLeod evidenţiază faptul că aspectele de bază din practica şi teoria comunicării sunt centrate în jurul a cinci preocupări:

1. raportul cauzalitate *versus* predicţie;
2. chestiunea împletirii inducţiei cu deducţia;
3. problema alegerii între mecanicism/reducţionism şi concepţiile holistice ale realităţii (epistemologiei);
4. aspectele legate de alegerea între abordări macro- şi micro-; şi
5. chestiunea validităţii.

Privind chestiunea cauzalităţii, Kelly este mai interesat să studieze modul în care fiecare persoană (inclusiv el, teoreticianul) este capabilă să îşi reprezinte şi să îşi prezică viitorul (lui sau al ei), decât să asocieze nişte cauze clare pentru fiecare acţiune. Cât priveşte concepţia lui Kelly privind raportarea rolului inducţiei la cel al deducţiei, el presupune că oamenii îşi construiesc realitatea în mod inductiv, în acord cu o schemă deductivă, care este la rândul său determinată de nucleul format de „constructele" lor operaţionale. Această regulă se aplică atât cercetătorilor, cât şi subiecţilor observatori ai cercetării, potrivit lui Kelly (Maher 136). Spre exemplu, un psihoterapeut îşi tratează pacientul sau pacienta ca pe un colaborator, ca pe un partener, în ceea ce priveşte descoperirea regulilor de interpretare a semnificaţiei experienţelor trecute (Maher 53). Teoria lui Kelly despre personalitatea umană este reflexivă în natura sa, aşa cum, de fapt, este orice teorie ştiinţifică şi comprehensivă. În teoriile reflexive, deducţia şi inducţia sunt intim relaţionate şi nu pot fi despărţite una de cealaltă într-un mod profitabil pentru demersul ştiinţific. Principala greşeală pe care o găseşte Kelly în demersul de cercetare behaviorist convenţional (numit de acesta „fragmentalism acumulativ") este aceea că oferă o sumă de răspunsuri fără a pune şi întrebări interesante sau fără a efectua şi reconstrucţiile necesare arhitecturii cunoaşterii, în baza acestor răspunsuri (Maher 115-17, 125). Atât Kelly, cât şi Bannister, arată că teoria, aşa cum este aceasta reflectată de „cercul creativităţii" (circumspecţie-preempţie-control), îi poate ajuta pe cercetătorii din ştiinţele sociale să dezvolte ipoteze de cercetare (întrebări) care să nu fie nici triviale (prea limitate în ceea ce priveşte scopul lor), nici de neadministrat (prea generale, sau prea vagi). În „cercul creativităţii", ideile pentru cercetare sunt dezvoltate din cunoaşterea (Maher 127-30; Bannister „Personal Construct Theory and Research Method"; conform Polanyi) şi percepţiile personale. Aceste idei se transformă apoi în întrebări importante pentru cercetător şi în cele din urmă sunt „rafinate" generând ipotezele cercetării, cele care urmează a fi testate.

Încrederea în teoria lui Kelly nu este, după Mair, bazată pe repetabilitate, adică pe simpla repetiție a unor rezultate obținute mereu neschimbate, ci peposibilitatea de a prezice cu acuratețe schimbarea (Bannister &Mair 157). În mod similar, conceptul de validitate în teoria lui Kelly este, de asemenea, legat de predicție: „Noțiunea de validitate din teoria 'constructelor' nu se rezidă în separarea validității logice de cea empirică – aceasta implică faptul că orice validitate este logică, prin aceea că eșecul de a prezice anumite evoluții implică aspectul *non sequitur* privind liniile ierarhice ale implicării, din care este derivată acea previziune" (Bannister & Mair 178).

În opinia mea, teoria lui Kelly, privind omul prin prisma „constructelor" (sale) personale este o teorie „critică raționalistă" și nu este reducționistă. Kelly realizează legăturile teoriei sale cu pozitivismul prin intermediul ideilor lui Vaihinger, dar este, după cum observa și Pepper un pozitivism „nedogmatic" (Maher 149; Pepper 334). Pentru Kelly, oamenii, inclusiv filosofii științei, sunt liberi să interpreteze realitatea lumii în orice mod doresc, dar, dacă acea construcție a lor nu poate fi împărtășită și de către ceilalți, abilitatea lor de a prezice viitorul curs al evenimentelor va suferi. Maddi atrage atenția că uii critici ai lui Kelly, cum ar fi Bruner, l-au acuzat pe Kelly de minimalizarea rolului pasiunii omenești. Bruner argumentează: „Cartea lui Kelly eșuează flagrant, cred eu, să abordeze convingător pasiunile umane. A existat o strategie în alegerea pe care Freud a făcut-o între Moise, Michelangelo și Micul Hans. Dacă este adevărat că Freud a căzut adesea pradă ilustrărilor dramatice, este de asemenea adevărat, că și-a pregătit în același mod înțelegerea profunzimilor și a înălțimilor presupuse de această *condition humaine* (condiția umană). Prin comparație, tinerii bărbați și femei din exemplele clinice ale profesorului Kelly sunt îngrijorați de datele lor, de studiile lor și de conformitatea acestora. Dacă lumea investigațiilor clinice efectuate de Freud era o lume grotescă a unui *fin de siècle* în Viena, cea a lui Kelly este strălucitoare, lumea unui grup de colegi post-adolescenți din Columbus, Ohio" (în Maddi 155).

După cum ar sugera Bruner, teoria lui Kelly ("mentalismul" lui) ar putea fi potrivite pentru colegii lui subiecți, dar nu pentru oricine.[i] Kelly argumentează, totuși, că aceste critici scapă din vedere ceea ce este mai important în demersul său, și anume, faptul că prin teoria sa el încerca transcenderea dihotomiei gândire-simțire: „Se poate ca cititorul să fi observat că ori de câte ori vorbesc despre experiență sunt atent să nu folosesc nici unul dintre termenii „emoțional" sau „afectiv". Am fost la fel de atent să nu invoc noțiunea de „cogniție". Distincția clasică ce le separă pe acestea două a fost, în maniera celor mai multe dintre distincțiile clasice, aceea că, odată devenite utile, au reprezentat o barieră în calea investigației psihologice sensibile. Atunci când cineva divide într-o asemenea măsură experiența umană devine dificil să le realizezi pe cele mai multe dintre aspirațiile holistice, care ar putea să aducă un suflu nou de viață în știința psihologiei (în Bannister, *New Perspectives* 27).

Bannister argumentează că cei mai mulţi dintre criticii teoriei „constructelor" personale a lui Kelly, cum ar fi Bruner, Rogers şi MacKay, nu sunt cu adevărat nişte adepţi ai alternativismului constructiv, ci nişte „realişti naivi", care cred că tradiţionalul concept psihologic de *emoţie* este ceva „real", şi nu un „construct despre natura omului"(26). Pe scurt, teoria lui Kelly nu exclude „emoţia" din concepţia despre om, aşa cum argumentează şi McCoy, ci reconceptualizează semnificaţia acordată emoţiei, într-o concepţie bazată pe întregul domeniu al experienţei active a omului, o reconstrucţie ce ridică emoţia la locul potrivit, pe care psihologia tradiţională i-l refuzase (în Bannister *New Perspectives* 93–124).

Teoria lui Kelly asupra personalităţii a fost adesea considerată o abordare metodologică „micro", realizată prin intermediul conceptului de alternativism constructiv, de aceea având şi implicaţii şi utilitate „macro". Spre exemplu, dacă cercetătorii din domeniul social acceptă numai postulatul fundamental că „obiectele" studiului lor sunt fiinţe gânditoare care concep lumea cam în acelaşi mod în care o fac şi ei (cercetătorii), atunci implicaţiile sunt ample.[ii]

Cum ar sugera şi Kelly, deopotrivă savanţii ca profesionişti şi „omul ca om de ştiinţă" sunt eliberaţi prin demersul de confruntare a teoriilor la „fluxul evenimentelor". Influenţa acestui concept nu a afectat doar teoriile psihologice reducţioniste ale cercetărilor timpurii din domeniul comunicării, dar afectează şi macro teoretizarea făcută de către cercetătorii din „şcoala critică", sugerând că oamenii nu sunt un fel de boţ de lut, care se lasă în mod pasiv modelat de forţele de clasă dintr-o cultură (conform Rogers 125-44; Melody & Mansell 103-16). Astfel, această poziţie de „om ca om de ştiinţă" deţinea în cadrul său abilitatea argumentativă de a interoga atât cercetările atent schiţate şi pe cele triviale generate de ştiinţa reducţionistă, cât şi supoziţiile (să îndrăznesc să spun „constructele"?) adesea prea laxe şi prea puţin testabile ale teoreticienilor din şcoala critică (conform Bannister „Personal Constructs Theory and Research Method").

De fapt, după teoria lui Kelly, „constructele" unei persoane sunt validate de experienţa acelei persoane. Ca urmare, activitatea constructivă critică ar putea fi produsă dacă şi criticii ar ţine cont de interpolarea celor două niveluri de experienţă ce operează atunci când efectuează actul etic de a critica nişte texte: 1. experienţa autorului, modul în care autorul îşi construieşte sau prezice viitorul; şi, 2. modul în care criticii în actul criticării, răspund textului ca unei experienţe a lor, trăită. În acest mod, actele de critică retorică vor fi *în mod explicit* reflexive, iar cititorii acelei opere „artistice" de critică retorică, nu vor fi nevoiţi să ghicească bagajul de presupoziţii filosofice al criticului şi nici poziţia filosofică apărată de acesta, aşa cum apar în textul analizat.

După cum arată şi Monaghan, nu există nici ipoteze şi nici teorii perfecte, în ceea ce priveşte situaţiile retorice sau evenimentele, tot aşa cum nu există oameni perfecţi (*Measurement in Speech*, 571). Testul de validitate decisiv pentru o teorie retorică rezidă în legătura acesteia cu experienţa „trăită" sau „comună" a tuturor fiinţelor umane, aşa cum o descrie şi Pepper:

„Bunul simț...îl descoperim a fi chiar baza sigură a oricărei cunoașteri. Nu există nici o dovadă care să indice faptul că bunul simț ar dezamăgi vreodată omenirea, în afara situațiilor când cunoașterea mai evoluată îl suplimentează... dovezile noastre indică faptul că fiecare element al bunului simț este situat sub semnul întrebării, se afirmă ca o chestiune ce ar trebui pusă la îndoială, în sensul de a face obiectul unei examinări critice riguroase, dar, aceleași dovezi indică și faptul că, în întregul său, bunul simț nu este îndoielnic. Este un fapt bine-atestat. Toate dovezile îl indică drept sursă a tuturor rafinărilor cognitive ulterioare și ca pe cel din urmă nivel legitim la care cogniția s-ar prăbuși dacă rafinamentele cunoașterii ar eșua (*World Hypotheses* 320)."

În acest sens, cercetărea este „validă" dacă îi ajută pe cercetători să poată înțeleage mai bine această manieră universală și umană de a experimenta. Kelly arată, spre exemplu, că în cercetarea psihologică, cercetătorul trebuie să „colaboreze în mod intim" cu subiecții săi și să se supună chiar ea însăși (sau el însuși) la aceleași proceduri experimentale ca și cele la îi supune pe subiecții săi sau pe subiectele studiului său", în scopul de a fi pe deplin conștient de ceea ce experimentează aceștia (Maher 140). După cum argumentează Kelly, „observarea atentă a tot ceea ce se întâmplă, mai degrabă decât limitarea atenției cuiva la acele evenimente pentru care proiectul experimental are niște categorii preconcepute, nu este doar corect din punct de vedere uman, ci și o bază mai bună pentru orice metodă de cercetare științifică" (140). Astfel, „izomorfismul (concordanța)" este considerat mai important(ă) pentru Kelly, decât definiția științifică a „siguranței" în citirea rezultatelor experimentale. După Pepper, „constructul" numit „izomorfism" de către Kelly este o formă de „coroborare structurală" (*The Psychology of Personal Constructs,* p.231-32). După cum o definește Pepper: „Coroborarea structurală constă în convergența unor elemente-probă calitativ diferite, în sprijinul uni singur element. Vedem această operație în forma sa brută în asamblarea 'probelor circumstanțiale', iar în forma sa elevată în teoriile mecanicii corpurilor cerești, care s-au dovedit foarte impresionante din punct de vedere cognitiv, datorită puterilor lor predictive deosebite și organizării extinse a unor cantități imense de observații, diverse și mutual coroborative. Coroborarea structurală solicită existența unei teorii sau a unei ipoteze pentru corelarea diferitelor părți ale dovezilor. Ceea ce este aici coroborat prin convergența dovezilor nu este atât o chestiune care ține de aceste dovezi, cât de teoria care le conectează pe toate aceste elemente doveditoare. Teoria este confirmată în mod succesiv pe măsură ce reușește să asimileze cât mai multe dovezi, și variatele elemente doveditoare capătă o coroborare din ce în ce mai amplă, pe măsură ce noi și noi elemente se armonizează în structura teoriei. Acest aspect depinde de imaginația intelectuală a persoanei care concepe ipoteza care va corela diferitele fapte ce se vor sprijini unele de altele. Este o coroborare a faptului prin fapt (*World Hypotheses* 321).

Sub acest aspect sunt de acord cu Pepper sub rezerva că nu văd aceeași demarcație între individual și social cum o vede el: păstrând remarca lui Kelly privind determinismul și libertatea (faptul că sunt fețele unei aceleiași monezi), susțin că noi, ca niște autori și indivizi, suntem, în parte produsul social al acelor

oameni de la care am învățat. În capitolele din lucrările de autor ale lui Booth, am întâlnit ideile care mă încurajează să demonstrez în mod clar că nu suntem noi „înşine", ci mai degrabă o multitudine de individualităţi-„sine", construite în mod social şi complexe, formate la fel de mult pe comunitatea retorică a cărui parte suntem. O asemenea complicată şi minunată structură care este persoana critică, poate fi redată ceva mai corect şi mai fidel numai de către cineva credul[5] în mod afectiv, capabil totuşi să utilizeze în mod critic şi logic metodologia calitativă care este creată în interiorul procesului de cercetare, din gândurile rodnice ce mi-au fost furnizate de Kelly şi Pepper.

BIBLIOGRAFIE

Bannister, Don, (ed.). *New Perspectives in Personal Construct Theory*. London: Academic P, 1977.

___,"Personal Construct Theory and Research Method." *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research*. Eds. Peter Reason and John Rowan. New York: Wiley, 1981. (p. 191–99).

___, and J. M. M. Mair. *The Evaluation of Personal Constructs*. London: Academic P, 1968.

Booth, Wayne C. *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*. Chicago: Univ. of Chicago P, 1979.

Brockriede, Wayne. "Rhetorical Criticism as Argument." *Quarterly Journal of Speech* 60 (1974): 165–74.

Brummentt, Barry. "Some Implications of 'Process' or 'Intersubjectivity': Post-Modern Rhetoric." *Philosophy and Rhetoric* 9 (1976): 21–50.

"Burke, Kenneth A." *Contemporary Literary Critics*, 2nd ed. Ed. Elmer Borklund. Detroit: Gale Research, 1982. (p. 103–110).

Burke, Kenneth. *Attitudes Towards History*. 3rd ed. Berkeley: Univ. of Calif. P, 1984.

___. *A Grammar of Motives*. Berkeley: Univ. of Calif. P, 1969.

DeFleur, Melvin L., and Sandra Ball-Rokeach. *Theories of Mass Communication*, 4th ed. New York: Longman, 1982.

Gilder, Eric. "Communication for Development and Habermas' 'Ideal Speech Situation.'" *Media Development* 35(4) (Winter 1988): 34–37.

___. *Man and Mission: Construing Wayne Booth's Theology of Literature as Rhetoric*. Sibiu: „Lucian Blaga" UP, 2003.

Kelly, George A. *The Psychology of Personal Constructs: Vol. One--A Theory of Personality*. New York: Norton, 1955.

Maddi, Salvatore R. *Personality Theories: A Comparative Analysis*, 3rd.ed.Homewood [IL]: Dorsey P, 1976.

Maher, Brendan, ed. *Clinical Psychology and Personality: The Selected Papers of George Kelly*. New York: Wiley, 1969.

Mahoney, Michael J. "Constructive Metatheory: I. Basic Features and Historical Foundations." *International Journal of Personal Construct Psychology* 1 (1988): 1–35.

McCoy, Mildred M. "A Reconstruction of Emotion." *New Perspectives in Personal Construct Theory*. Ed. D. Bannister. London: Academic P, 1977. (p. 93–124).

Melody, William H., and Robin E. Mansell. "The Debate Over Critical vs. Administrative Research: Circularity or Challenge?" *Journal of Communication* (Summer1983):103–16.

Monaghan, Robert R. "Measurement in Speech Education." *The Communicative Arts and Sciences of Speech*. Ed. Keith Brooks. Columbus: Merrill, 1967. (p. 564–79).

[5] În sensul opus suspiciunii, sau al scepticismului – nota traducătorului.

Orr, C. Jack. "How Shall We Say; 'Reality is Socially Constructed Through Communication?'" *Central States Speech Journal* 29 (1978): 263–74.
Pepper, Stephen C. *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley: Univ. of Calif. P, 1942/1970.
Perelman, Ch., and L. Olbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Trans. John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame [IN]: Univ. of Notre Dame P, 1969.
Polanyi, Michel. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago P, 1962.
Rogers, Everett M. "The Empirical and the Critical Schools of Communication Research." *Communication Yearbook #5*. Ed. Michael Burgoon. New York: Transaction,1982. (p. 125–44).
Tichenor, Phillip J., and Douglas M. McLeod. "The Logic of Social and Behavioral Science." *Research Methods in Mass Communication*, 2nd ed. Eds. Guido H. Stempel III and Bruce H. Westley. Englewood Cliffs [NJ]:Prentice/Hall,1989. (p. 10–29).
Toulmin, Stephen E. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge UP, 1958.
___, *Human Understanding, Volume I: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Princeton: Princeton UP, 1972.
Vaihinger, Hans. *The Philosophy of "As-if": A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. Trans. C. K. Ogden. London: Kegan Paul, 1935.

[i] Maddi comentează că dacă era posibil să fie atinsă perfecţiunea în prezicerea evenimentelor, atunci viaţa ar cu adevărat plictisitoare. O întrebare mai pertinentă de adresat lui Kelly ar fi: "Oare fiecare persoană acţionează tot timpul calculând ca un savant?"

[ii] Acest lucru a devenit evident, într-o anumită măsură, în domeniul teoriei şi practicii comunicării în masă, fapt pentru care stă mărturie îndepărtarea de modelele de "public-masă" ale lui Hovland şi colab., din anii 1930, trecând prin modelul"în doi paşi" al influenţării comunicative al lui Katz şi Lazarfeld, ajungând la tema adusă de conceperea audienţelor, a cercetării "foloaselor şi gratificaţiilor", din zilele noastre (DeFluer & Ball-Rokeach 143–65; 183–98).

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEORIA ACTELOR DE LIMBAJ ŞI O POSIBILĂ ONTOLOGIE A SUBIECTIVITĂŢII

VASILE MACOVICIUC

Abstract. The theory of speech acts – developed by post-analytical philosophy, mainly by J.L. Austin and J. Searle – goes beyond the borders of linguistics and epistemology. Such a theory is much more significant when it capitalized by pragmatics and mind philosophy. The article investigates it from a perspective emphasized also by Searle, where the „possibility of meaning" brings about both the openings and the limits of the investigation.

Teoria actelor de limbaj – dezvoltată pe terenul filosofiei (post-) analitice, începând cu J. L. Austin până la varianta standard a lui John Searle – depăşeşte sensibil cadrele lingvisticii – unde aduce contribuţii decisive în interpretarea cuplului categorial (impus de F. de Saussure) «Limbă–Vorbire» (*Langue–Parole*) dintr-o perspectivă pragmatică. Valoarea acestor contribuţii este încă tributară interpretărilor impuse de cercetarea epistemologică, deşi mult mai semnificative ni se par atunci când sunt valorificate în contextul preocupărilor generic numite „ştiinţele cognitive", „filosofia cognitivă" sau al tematizărilor ce vizează raporturile minte-corp/creier, inteligenţa artificială ş. a. Toate orientările analitice din filosofia contemporană sunt programatic antimetafizice. Însă, prin teoria actelor de limbaj, însuşi modul analitic de a înţelege şi practica filosofia ajunge în ipostaza în care îşi asumă speculaţia metafizică, propunând teze şi interpretări care – alături de fenomenologie, filosofiile existenţei, existenţialismele cele mai diverse ş. a. – aparţin unei ontologii a subiectivităţii. John R. Searle afirmă explicit: „La temelia cercetării mele a problemelor limbajului se află ipoteza fundamentală că filosofia limbajului este o ramură a filosofiei spiritului. Capacitatea pe care o au actele de limbaj de a reprezenta obiecte şi stări de lucuri ale lumii este o extindere a capacităţilor biologice mai fundamentale pe care le are spiritul (sau creierul) de a pune organismul în raport cu lumea prin intermediul stărilor mentale, cum ar fi credinţa sau dorinţa, şi în particular prin intermediul acţiunii şi al percepţiei"[1].

[1] John. R. Searle, *L'intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. de l'américain par Claude Pichevin, Les Editions de Minuit, 1985, p. 9. Expresia „*philosophy of mind*", curentă în lumea anglo-americană, am redat-o prin „filosofia minţii", întrucât are o anumită neutralitate semnificantă, dar, contextual, şi prin „filosofia spiritului", făcând abstracţie de o întreagă tradiţie speculativă pe care această expresie trebuie să şi-o asume. De asemenea, „*speech acts*" îl redăm prin „acte de limbaj", întrucât Searle însuşi îşi concepe cercetarea ca o contribuţie la teoria Limbii

Stările mentale/spirituale sunt definite printr-o intenționalitate intrinsecă; aceasta – înțeleasă ca „trimiteri către/la ..." (*renvoi, directedness*) – aparține numai anumitor evenimente mentale (credința, teama, speranța, dorința ș. a.); tulburarea, exaltarea, singurătatea ș. a. nu au intenționalitate. Criteriul aplicat de Searle se referă la constrângerile verbale ce pot fi aplicate acestor stări. Intențiile conștiente sunt numai specificări ale unei intenționalități mentale mai adânci. Actele de limbaj – care sunt o varietate a acțiunii umane, întrucât spiritul pune organismul în raport cu lumea – posedă o *intenționalitate derivată* din intenționalitatea spiritului[2].

Prima fază a orientărilor analitice se caracterizează prin accentul pus pe analiza logică a limbajului. În *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein afirmă că numai propozițiile susceptibile de verificare empirică sunt purtătoare de sens. Fără a reduce cunoașterea veritabilă la un cult pozitivist al faptelor de observație, Wittgenstein explorează limitele a ceea ce poate fi spus, formulat – în calitate de cunoștință – prin limbaj, acceptând, totodată, că există inexprimabil; metafizica, etica și estetica relevă inexprimabilul, și nu intră în sfera cunoașterii propriu-zise. Cel „de-al doilea Wittgenstein" renunță la proiectul unui limbaj logic ideal, punând accent pe analiza „jocurilor de limbaj"; actele lingvistice obișnuite – integrate ca practici concrete, forme de viață, activități umane curente – se supun, aidoma oricărei activități ludice, unor norme precise care nu mai pot fi investigate pornind de la ideea de calcul logic, ci pe baza modelului mult mai flexibil al jocului. De fapt este doar o metaforă cu sensuri care variază în funcție de contexte. Nu putem vorbi de o teorie a limbajului întemeiată pe modelul jocului, întrucât însăși noțiunea „joc" (la fel ca și asemănările de „familie") este vagă, neavând fecunditatea teoretică și euristică a analogiilor dintre jocul de șah și limbaj din lingvistica structurală a lui Saussure; la Wittgenstein se poate vorbi mai degrabă de simple analogii expresive între practicile lingvistice și cele ale diferitelor jocuri[3].

Dacă în prima fază cercetarea limbajului urmărea să facă din acesta un instrument de aprehensiune a realului cât mai riguros posibil, în faza a doua analiza încearcă să surprindă caracteristicile limbajului comun. „Pentru noi, înțelesul unei expresii este caracterizat de folosirea pe care i-o dăm. Înțelesul nu este un însoțitor mintal al expresiei"[4]; trebuie, deci, „să ne gândim la cuvinte ca la instrumente caracterizate prin folosirea lor"[5] în cele mai felurite contexte; absența rigorii logice în mânuirea cotidiană a limbajului nu mai trebuie suspectată neapărat ca lipsă

(*Langue*), și nu a Vorbirii (*Parole*); de altfel, autorul însuși, în introducerea lucrării cu același titlu acceptă echivalența semantică dintre „*speech acts*", „*linguistic acts*" și „*language acts*".

Pentru interpretarea filosofiei limbajului ca ramură a filosofiei mentalului , precum și pentru accentul pus de Searle pe subiectivitate în polemicile cu orientările computaționaliste, vezi Angela Botez, *Filosofia și știința conștiinței*, în Angela Botez, Bogdan M. Popescu (coord.) *Filosofia conștiinței și științele cognitive*, Editura Cartea Românească, 2002, p. 38–41.

[2] Cf. mai pe larg *ibid.*, p. 18.

[3] Cf. mai pe larg Gilbert Hottois, *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Préface de J. Bouveresse, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976, p. 149–152.

[4] Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Notă introductivă de Mircea Flonta, Edit. Humanitas, București, 1993, p. 143.

[5] *Ibid.*, p. 148.

(regretabilă!) de claritate. Modelul jocurilor de limbaj porneşte de la premisa (evidentă empiric) că „în general noi nu folosim limbajul potrivit unor reguli stricte – şi nici nu l-am învăţat după reguli stricte. Pe de altă parte, în discuţiile despre noi comparăm mereu limbajul cu un calcul care se desfăşoară după reguli stricte. Acesta este un fel foarte unilateral de a privi limbajul. În practică, noi folosim foarte rar limbajul ca pe un asemenea calcul. Căci nu numai că nu ne gândim la regulile de folosire – la definiţii etc. – atunci când folosim limbajul, dar atunci când ni se cere să dăm asemenea reguli, nu suntem, în cele mai multe cazuri, în stare să o facem. Nu suntem în stare să circumscriem clar conceptele pe care le folosim; nu pentru că nu cunoaştem definiţia lor adevărată, ci pentru că nu există nici o «definiţie» adevărată a lor. A presupune că trebuie să existe aşa ceva ar fi la fel cu a presupune că, ori de câte ori copiii se joacă cu mingea, ei joacă un joc în conformitate cu reguli stricte"[6].

Wittgenstein evită o caracterizare sistematică a jocurilor de limbaj, oferind, în schimb, sugestii de localizare teoretică. „Câte specii de fraze există? Poate afirmaţia, interogaţia, comanda? – Există în acestea nenumărate feluri; există moduri nenumărate şi deosebite de întrebuinţare a tot ce numim «semne», «cuvinte», «fraze». Şi această diversitate, această multiplicitate nu are nimic statornic, nici dat o dată pentru totdeauna; însă noi tipuri de limbaj, noi jocuri de limbaj se nasc, am putea spune, în timp ce altele îmbătrânesc." Interogaţiile sunt însoţite de o formulare cu valoarea de principiu:"Cuvântul «joc de limbaj» trebuie să facă să reiasă aici că vorbirea limbajului face parte dintr-o activitate sau formă de viaţă."[7] Acest model se referă la exerciţiul permanent al minţii umane, intermediată de semne, în circumstanţe diverse, fluctuante, singulare de acţiune şi viaţă. Jocurile de limbaj pot fi înţelese drept „căi de a folosi semnele, mai simple decât cele în care folosim semnele limbajului nostru de toate zilele, limbaj care este extrem de complicat. Jocurile de limbaj sunt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvintele. Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă dorim să studiem problemele adevărului şi ale falsităţii, ale acordului sau dezacordului judecăţilor cu realitatea, ale naturii aserţiunii, presupunerii şi întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj în care aceste forme de gândire apar fără fundalul

---

[6] *Ibid.*, p.67.

[7] Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Tel-Gallimard, 1961, p. 125. O „imagine aproximativă" a succesiunii tipurilor de limbaj poate fi oferită de schimbările matematicilor. Multiplicitatea jocurilor de limbaj este sugerată prin exemple: a comanda şi a acţiona conform unor ordine; a descrie un obiect pornind de la aspect sau de la măsurile luate; reconstituirea unui obiect după o descripţie (desenul); a raporta un eveniment; a face conjecturi subiectului unui eveniment; a forma o ipoteză şi a o examina; reprezentarea rezultatelor unei experimentări prin tabele şi diagrame ; a inventa o istorie şi a citi; a juca teatru; a cânta «ronde» ; a ghici enigme; a face o glumă; a povesti; a rezolva o problemă de aritmetică practică; a traduce o limbă în alta; a solicita, a mulţumi, a blestema, a saluta, a (se) ruga (*ibid.*, p. 125–126). Exemplificări similare în – L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, ed. cit., p. 148.

De fapt, trimiterile nesistematice ale lui Wittgenstein către diferitele moduri comune de a folosi limbajul sunt valorificate de Austin şi Searle în analiza enunţurilor performative şi, respectiv, în elaborarea unei tipologii a actelor de limbaj.

derutant al unor procese de gândire foarte complicate. Când privim la asemenea forme simple de limbaj, atunci ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obișnuită a limbajului dispare. Vedem activități, reacții ce sunt distincte și transparente. Pe de altă parte, noi recunoaștem în aceste procese simple forme de limbaj care nu sunt despărțite printr-o falie de cele ce sunt mai complicate. Vedem că putem construi formele complicate din cele primitive, adăugând treptat forme noi"[8]. Este evident că jocul de limbaj nu poate fi redus doar la modul în care este întrebuințat limbajul propriu-zis, ci presupune în mod necesar acele acțiuni și activități care nu sunt lingvistice dar din care și prin care actul de a vorbi își dobândește adevărata semnificație contextuală[9].

Modelul «jocurilor de limbaj» intermediază accesul analizei teoretice în complexitatea utilizărilor comune ale limbajului. J. L. Austin – unul din reprezentanții de frunte ai școlii de la Oxford – dezvoltă, în perspectiva deschisă de Wittgenstein, o taxinomie a actelor de limbaj; premisa de bază recunoaște că totdeauna contextul acțiunii este cel care luminează discursul; deși autorul nu afirmă explicit, teoria sa poate fi subsumată pragmaticii în sens general – ca studiere a limbajului în măsura în care acesta servește acțiunile. Contribuția teoretică a lui Austin este legată de descoperirea importanței performativelor; acestea sunt enunțuri deosebite de simplele constatări, descrieri ș.a. prin faptul că se prezintă ca o facere și un act. Performativele sunt o categorie aparte: „A) nu «descriu», nu «raportează» nimic, nu constată absolut nimic, nu sunt «adevărate sau false»"; „B) enunțarea frazei este (înseamnă și – n.n.) executarea unei acțiuni (sau a unei părți din această execuție)" Este vorba de acele enunțuri care (în împrejurări corespunzătoare) nu descriu ceea ce ar trebui să fac, ceea ce sunt în curs de a face, nici nu afirmă că fac, ci „înseamnă că fac". Termenul «performativ» din «enunțuri performative» „indică faptul că a emite enunțul înseamna a acționa"[10].

Situându-și explicit discursul teoretic pe terenul filosofiei limbajului, Searle își propune să lămurească statutul actelor de limbaj (= acte lingvistice, de vorbire). Ipoteza pe baza căreia sunt operate caracterizările și explicațiile afirmă că"a vorbi o limbă constă în a adopta o formă de comportament guvernat de reguli, și aceste reguli sunt de o mare complexitate"[11]; prin urmare, se presupune că limbajul trebuie înțeles drept"comportament intențional": „în primul rând, a vorbi o limbă înseamnă a realiza acte de limbaj, acte precum: a formula afirmații, a da ordine, a pune întrebări, a face promisiuni ș.a.m.d., și, într-un plan mai abstract, acte ca: a se referi, a predica; în al doilea rând: aceste acte sunt în general făcute posibile prin evidența anumitor reguli care administrează întrebuințarea elementelor lingvistice, și se realizează conform acestor reguli". Rațiunea pentru care centrul de interes este

---

[8] L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, ed. cit. p. 50–51.

[9] Cf. Merril B. Hintikka, Jaakko Hintikka, *Investigations sur Wittgenstein*, traduit de l'anglais par Martine Jawerbaum et Yaron Pesztat, éditeur Pierre Mardaga, 1986, p. 244.

[10] John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, p. 40–41.

[11] John R. Searle, *Les actes de langage, Essai de philosophie de langage*, Hermann, Paris, 1972, p. 48.

constituit din actele de limbaj decurge, pur şi simplu, din faptul că orice comunicare de natură lingvistică implică acte de natură lingvistică: „unitatea de comunicare lingvistică nu este – cum se presupune în general – simbolul, cuvântul sau fraza, nici chiar o ocurenţă a simbolului, cuvântului sau a frazei, ci însăşi producerea sau emisiunea simbolului, cuvântului sau frazei în momentul în care se realizează actul de limbaj. A considera ocurenţa ca fiind un mesaj înseamnă a o considera ca ocurenţă produsă sau emisă. Mai precis, producerea sau emiterea unei ocurenţe de la frază în anumite condiţii este un act de limbaj, şi actele de limbaj (unele dintre ele vor fi studiate mai departe) sunt unităţi minimale de bază ale comunicării lingvistice"[12]. Emiterea de sunete şi legătura acestora cu sensul este privită din unghiul comunicării lingvistice – ceea ce presupune, pe de o parte, integrarea limbajului în sfera comportamentelor intenţionate, şi, pe de altă parte, integrarea teoriei limbajului într-o teorie a acţiunii. În măsura în care limbajul este supus regulilor, posedă trăsături formale ce se pretează unei cercetări independente, însă orice teorie pur formală este prin forţa lucrurilor incompletă – ca şi cum s-ar studia, de pildă, base-ball-ul ca sistem formal de reguli, şi nu ca joc. Abordarea limbajului din punctul de vedere al actelor de limbaj scoate în prim-plan tocmai natura specială a intenţiilor ce se potrivesc comportamentelor lingvistice, fără însă a fi vorba de integrarea acestora în ceea ce Saussure numeşte „vorbire" (parole). „Pretind totuşi că un studiu corespunzător al actelor de limbaj este un studiu al limbii (langue). Şi această afirmaţie este adevărată pentru un motiv important care trece dincolo de teza conform căreia comunicarea implică în mod necesar actele de limbaj. Consider ca analitic adevărată propoziţia următoare despre limbaj: tot ceea ce este posibil a intenţiona să se semnifice poate fi spus"[13]. Se poate ca o limbă anume să nu dispună de o sintaxă sau de un vocabular atât de bogat încât să-mi permită să spun tot ceea ce intenţionez să fac cunoscut (să semnific) în limba respectivă, însă, în principiu, nimic nu mă împiedică să completez această limbă insuficientă sau să găsesc alta mai bogată, astfel încât să pot spune ceea ce doresc să semnific.

În cercetările sale iniţiale, Searle formulează principiul de exprimabilitate (prin) care stabileşte că se poate totdeauna să fie spus ceea ce se vrea să se spună; ceea ce se intenţionează a fi spus poate fi spus, sau, în formularea lui Searle: *Whatever can be meant can be said.* „Orice limbă dispune de un ansamblu finit de cuvinte şi de construcţii sintactice prin intermediul cărora ne putem exprima, dar dacă o limbă dată, sau orice limbă în genere, opune exprimabilului o limită superioară, dacă există gânduri pe care ea nu îngăduie a le exprima, acesta este un fapt contingent, iar nu un adevăr necesar"[14]. Potrivit acestui principiu, nu există rămăşiţă inexprimabilă, nu pot fi întâlnite intenţii care, cel puţin în principiu, să reziste la a fi comunicate. Menţionăm, însă, că Searle propune să nu confundăm ceea ce intenţionează un locutor să semnifice cu tipurile de efecte pe care urmăreşte

[12] *Ibid.*, p. 52.
[13] *Ibid.*, p. 54.
[14] John R. Searle, *Les actes du langage*, ed. cit. p. 56.

să le producă asupra auditorilor săi; pe de altă parte, principiul de exprimabilitate nu presupune în nici un fel că tot ceea ce poate fi spus este şi/sau poate fi, prin chiar aceasta, accesibil înţelegerii altora. Acest principiu stabileşte apriori – în maniera unei relaţii analitice între concepte, şi nu în calitate de proprietate accidentală a intenţiei de comunicare – că orice intenţie semnificantă poate să-şi găsească o exprimare exactă în limbaj; astfel spus, afirmă că sensul pe care locutorul îl dă enunţării sale poate să fie totdeauna explicitat prin mărci lingvistice, chiar dacă pentru aceasta trebuie ca să îmbogăţească limba; deci, pentru orice semnificaţie X, şi pentru orice locutor L, ori de câte ori L vrea să semnifice (intenţionează să transmită, doreşte să comunice etc.) X, este posibil să existe o expresie E, astfel încât E să fie expresia exactă sau formularea exactă a lui X. În deschiderea acestui principiu, John R. Searle analizează cu predilecţie actele de limbaj care posedă un sens literal (sau serios, grav); în această categorie intră cazurile în care locutorul „vrea să spună ceea ce spune" (*He means what he says*), având, în acelaşi timp, intenţia de a produce un efect asupra auditorului prin intermediul recunoaşterii acestei intenţii de către auditor[15]. Intenţia este privită – pe baza filosofiei spiritului, în care studiul stărilor mentale legitimează teoria actelor de limbaj – ca definiens al sensului; mai mult: intenţia însăşi se adaptează la uzajul convenţional al frazei. Într-o altă formulare, aceste idei sunt explicitate astfel: „cazurile cele mai simple de semnificaţie sunt cele în care locutorul enunţă o frază voind să spună exact şi literal[mente] ceea ce spune. În acest caz, locutorul are intenţia de a produce la auditor un anume efect ilocuţionar, şi are intenţia de a produce acest efect făcând să i se recunoască de către auditor intenţia de a-l produce; în plus, el are intenţia de a face să se recunoască această intenţie de către auditor în virtutea cunoaşterii pe care acesta o posedă despre regulile ce guvernează enunţarea frazei"[16]. Forma generală a actelor ilocuţionare este notată **F(p)**; **F** marchează forţa ilocuţionară, adică modul în care propoziţia este „luată", primită, interpretată; **p** desemnează conţinutul propoziţional, adică acţiunea sau starea de lucruri predicată în fiecare act de limbaj cu o forţă determinată. Diferenţele în ce priveşte energia de impact psiho-semantic specifică unor moduri distincte de folosire a limbajului sunt evidenţe curente. Tocmai din acest motiv Searle ne avertizează că metafora „forţei" (din expresia „forţă ilocuţionară") este înşelătoare, prin aceea că sugerează o dispunere graduală a tipurilor de acte ilocuţionare pe axa unui continuum al unei forţe unice; or, în fapt, există mai multe continuităţi distincte care se încâlcesc. O altă sursă de confuzie, înrudită şi aliată cu prima, constă în tendinţa de a confunda verbele ilocutive cu tipurile de acte ilocuţionare; de exemplu, există tendinţa de a gândi că, acolo unde există două verbe nesinonime, trebuie în mod necesar să se delimiteze două specii diferite de acte ilocuţionare. Or, Searle accentuează faptul că distincţia dintre verbele ilocuţionare şi actele ilocuţionare trebuie menţinută; de fapt, de pe o asemenea poziţie va dezvălui carenţele clasificării lui Austin. „Ilocuţiunile fac parte din limbă, în

[15] John R. Searle, *Les actes de langage*, ed. cit., p. 83–84 ; 88–89.

[16] John R. Searle, *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*, traduction et préface par Jöelle Proust, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 71.

opoziție cu limbile particulare. Verbele ilocuționare aparțin totdeauna unei limbi particulare"[17]. „În prelungirea principiului de exprimabilitate, ipoteza potrivit căreia actul de limbaj este unitatea de bază a comunicării presupune că există totdeauna o serie de conexiuni analitice între noțiunea de act de limbaj, ceea ce locutorul vrea să semnifice, ceea ce fraza enunțată semnifică, intențiile locutorului, ceea ce auditorul înțelege, și natura regulilor cărora li se supun elementele lingvistice"[18].

Pe baza experimentală[19], Austin desprinde cinci categorii de acte ilocuționare (în care integrează și prin care dezvoltă problema performativelor): 1) **verdictive** (*verdictives*) – care constă în a se deprinde cu ceea ce a fost pronunțat (pe cale oficială sau nu), pornind de la dovezi sau rațiuni, subiectul unei valori sau al unui fapt (verbe: „a se achita", „a hotărî", „a evalua", „a descrie", „a analiza", „a estima", „a data", „a clasifica", „a judeca", „a caracteriza"); 2) **exercitive** (*exercitives*) – atunci când se formulează o judecată, favorabilă sau nu, asupra unei conduite sau asupra justificării sale; această judecată privește mai curând ceea ce trebuie să fie decât ceea ce este; verbe: „a ordona", „a comanda", „a prescrie", „a pleda", „a implora", „a recomanda", „a implora", „a sfătui" etc.; 3) **promisive, angajatoare** (*comissive*): a obliga pe cel care vorbește să adopte o anumită conduită; verbe: „a promite", „a face legământ", „a stabili", „a încheia un contract", „a garanta", „a îmbrățișa o cauză", „a jura"; 4) **expozitive** (*expositives*) – folosite în explicarea unui punct de vedere, a unei conduite de argumentare, în clarificarea întrebuințării și referinței cuvintelor; „a afirma", „a nega", „a insista", „a ilustra", „a răspunde", „a raporta", „a accepta", „a se opune la", „a ceda", „a descrie", „a clasifica", „a identifica", „a (se) numi"; 5) cele **comportative/comportamentale** (*behavitives*) includ ideea unei reacții la conduita și destinul altuia, precum și ideea atitudinilor și exprimării atitudinilor cu privire la conduita anterioară sau iminentă a cuiva; „a se scuza", „a mulțumi", „a deplânge", „a complimenta", „a felicita", „a ura bun venit", „a aplauda", „a critica", „a lăuda", „a blestema" ș.a.m.d.

Searle formulează **șase obiecții** față de acest punct de vedere: o confuzie persistentă între verbe și acte; unele verbe nu sunt verbe ilocuționare; categoriile de acte se maschează unele pe altele; există prea mare eterogenitate intra-categorială; multe din verbele incluse într-o categorie nu satisfac definiția dată respectivei categorii; ceea ce este și mai grav: nu există un principiu coerent de clasificare. În prelungirea acestor critici, acordă o mai mare atenție modului de întemeiere a tipologiei; în acest sens, identifică cel puțin douăsprezece dimensiuni de variație semnificative în funcție de care actele ilocuționare pot să difere unele de altele. Aceste criterii de diferențiere sunt luate ca elemente de bază în prefigurarea unei alte taxinomii decât cea a lui Austin.

---

[17] *Ibid.*, p. 40.

[18] John R. Searle, *Les actes de langage*, ed. cit., p.58.

[19] Cf. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, 1970, cap. II, III, IV ; sinteza acestui punct de vedere, în John R. Searle, *Sens et expression*, ed. cit., p. 47–51.

În primul rând, o diferențiere de scop al (sau hotărâre a) actului (sau tipului de act) poate fi specificată de la caz la caz; de pildă, ordinul se distinge înăuntrul actelor de limbaj prin încercarea de-l face pe auditor să facă (îndeplinească) ceva; scopul unei descrieri constă în a fi o reprezentare (adevărată sau falsă, precisă sau imprecisă) a ceva; promisiunea ţinteşte ca obligaţia de a face (săvârşi) ceva să fie asumată de către locutor etc.

În al doilea rând, deosebirea de direcţie a adaptării între cuvinte şi lume este evidentă: de pildă, aserţiunile sunt centrate pe adecvarea conţinutului propoziţional la stările reale, în timp ce promisiunile au ca scop ilocuţionar aducerea lumii la o conformitate cu cuvintele. Direcţia ajustării, potrivirii, este totdeauna o consecinţă a scopului ilocuţionar, şi poate porni de la cuvinte către lume (în afirmaţii, descrieri, aserţiuni sau explicaţii) sau de la lume către cuvinte (în întrebări, ordine, jurăminte, promisiuni).

În al treilea rând, diferenţa de stare psihologică exprimată surprinde condiţia de sinceritate a actelor de limbaj. „Credinţa regrupează nu numai afirmaţiile, aserţiunile, observaţiile şi explicaţiile, ci şi postulările, declaraţiile, deducţiile şi argumentele. Intenţia va regrupa promisiunile, jurămintele, ameninţările şi angajamentele. Dorinţa şi voinţa vor regrupa cererile, ordinele, comenzile, întrebările, rugămiţile, pledoariile, implorările şi descântecele. Plăcerea nu regrupează din cauza aceasta tot atâta – complimentele, felicitările, cuvintele de bun sosit şi alte câteva”[20].

Aceste trei dimensiuni – scopul ilocuţionar, direcţia de adaptare (= ajustare) şi condiţia de sinceritate – sunt considerate de Searle ca pivoţi de bază în construirea taxinomiei actelor ilocuţionare. Celelalte criterii, deşi au o funcţie secundă, merită să fie semnalate.

Diferenţa de forţă sau de intensitate în prezentarea scopului ilocuţionar este evidentă în alegerea neîntâmplătoare a unor verbe (“sugerez”, „insist”, „jur”, „cred” ş.a.).

Diferenţa de statut sau de condiţie (a locutorului şi, respectiv, a auditorului) în calitate de elemente care determină forţa ilocuţionară a enunţării indică anumite variabile de inevitabilă contextualizare psiho-socio-culturală a actelor de limbaj.

Deosebirea în privinţa manierei în care enunţarea se raţaşează intereselor proprii locutorului sau auditorului induce subdiviziuni utile analizei actelor de comunicare obişnuită; de pildă, dacă luăm în considerare diferenţele dintre lăudăroşenii şi lamentaţii, dintre felicitări şi condoleanţe, este sensibilă opoziţia dintre ceea ce este conform sau nu cu interesele distincte ale locutorului şi auditorului.

Diferenţele care ţin de raportul enunţării cu restul discursului scot în prim-plan modul în care anumite expresii performative (“eu deduc”, „trag concluzia”, „răspund”, „obiectez” ş.a.m.d.) folosesc la situarea segmentelor lingvistice în anumite relaţii semantice cu înlănţuirile ce le urmează (= context intern), precum şi cu contextul înconjurător. „Dincolo de simplul fapt de a afirma o propoziţie, se

[20] John Searle, *Sens et expression*, ed. cit., p. 43.

poate să se afirme sau ca obiecție la ceea ce careva altul a spus, sau ca răspuns la o problemă anterioară, sau ca deducție din anumite premise în timpul demonstrației" etc. „Totuși", „în plus" și „deci" își asumă și asemenea funcții de legătură discursivă.

Deosebirea de conținut propozițional determinat printr-un marcator de forță ilocuționară: „diferența dintre un raport și o predicție, de exemplu, se întemeiează pe faptul că o predicție trebuie să țintească viitorul, în timp ce un raport poate să se sprijine pe trecut sau pe prezent". Acestor deosebiri le corespund condiții de conținut propozițional.

Searle sesizează și diferențe între acte care trebuie totdeauna să fie acte de limbaj și acte care pot să fie împlinite ca acte de limbaj, fără însă ca acest fapt să (le) fie necesar. Astfel, putem clas[ific]a, evalua, diagnostica și trage concluzii, fără a fi nevoie să spunem, orice ar fi de clas[ific]at, evaluat ș.a.m.d. „Pot de-a dreptul să mă plasez în fața unui edificiu și să-i estimez înălțimea, să diagnostichez tendința voastră schizofrenică, sau să conchid că vecinul meu este completamente beat. În toate aceste cazuri, nici un act de limbaj, fie acesta un act de limbaj intern, nu este indispensabil"[21].

Diferența între acte a căror îndeplinire pretinde o instituție extra-lingvistică și cele a căror executare nu o cer nu coincide cu diferențele de statut sau condiție socială (cf. criteriului 5). „Pentru a binecuvânta, a excomunica, a boteza, a declara vinovat, a arbitra un ofsaid al centrului înaintaș, a paria pe un trei fără atu sau a declara război nu este suficient că un locutor oarecare spune unui oarecare auditor «eu binecuvântez, excomunic» etc. Trebuie ca măcar să ocupe o poziție determinată într-o instituție extra-lingvistică"[22]. În schimb, pentru a afirma că plouă sau pentru a face promisiunea unei vizite este suficientă respectarea regulilor limbii.

Searle mai are în vedere diferențe între acte al căror verb ilocuționar corespondent are o folosire performativă și acte al căror verb ilocuționar corespunzător nu are o asemenea utilizare. De pildă, în timp ce „a afirma", „a promite", „ ordona", „a conchide" se pretează la uzaj performativ, actul de a se lăuda (sau de a amenința) nu poate fi îndeplinit doar spunând „eu mă laud" (sau „eu amenințț"). În același timp, anumite verbe au puterea de a marca ceea ce se poate numi stilul particular în care este îndeplinit (împlinit) un act ilocuționar. Astfel, diferența între a aduce la cunoștință și a se încrede nu implică obligatoriu o diferență de scop ilocuționar, nici de conținut propozițional, ci numai o diferență a stilului în care se desfășoară actul ilocuționar.

Pe baza acestor criterii, Searle distinge cinci moduri generale de a folosi limba, **cinci categorii de acte ilocuționare**. Clasificarea sa are puncte comune cu cea propusă de Austin, fiind însă mult mai riguros întemeiată. Deși consideră că verbele pot fi un ghid important în desprinderea caracteristicilor dominante ale unui tip, Searle pornește de la premisa că actele ilocuționare aparțin limbii, fiind, așadar, moduri generale de utilizare integrate sistemului, și, de aceea, nu pot fi reduse la concretizările (actualizările) însușite de verbele ilocuționare ale unei

[21] *Ibid.*, p. 45.
[22] *Ibid.*, p. 45–46.

limbi particulare. Metoda sa este empirică nu atât prin origine, ci prin capacitatea de analiză şi ordonare a faptelor de limbă; întemeierea sa ţine de filosofia spiritului, chiar dacă formularea postulatului are o evidenţă şi/sau aparenţă de ordin empiric: „spunem altuia cum sunt lucrurile (asertive), încercăm să-l determinăm pe celălalt să facă unele lucruri (directive), ne angajăm să facem unele lucruri (promisive), ne exprimăm sentimentele şi atitudinile (expresive) şi provocăm schimbări în lume prin enunţările noastre (declaraţii)"[23].

Actele ilocuţionare din clasa celor asertive (*assertives*) au ca scop angajarea responsabilităţii locutorului în legătură cu existenţa unei stări de lucruri, faţă de adevărul propoziţiei exprimate; toate pot fi judecate în termenii adevărului sau falsităţii; direcţia de ajustare (su)pune cuvintele în faţa stărilor de lucruri; starea psihologică exprimată este credinţa. „Este important de subliniat că unele cuvinte precum „credinţă" sau „angajament" (commitment) sunt aici destinate să marcheze dimensiunile; sunt, ca să mă exprim astfel, mai curând determinabile decât determinante"[24]; gradaţia lor poate tinde către zero, putând fi chiar nulă; astfel, există deosebiri între „a sugera (că)", „a emite ipoteza (că)", şi, pe de altă parte, „a susţine (că)" sau „a jura (că)". Tocmai pentru că criteriul de bază constă în scopul ilocuţionar, putem explica de ce şi cum numeroase verbe performative denotă ilocuţii care par a putea fi judecate după dimensiunea adevăr–fals, fără ca totuşi să fie „afirmaţii" pure şi simple; această aparenţă se datorează faptului că verbele respective marchează trăsăturile forţei ilocuţionare care se adaugă scopului ilocuţionar. De exemplu, „a (se) lăuda" şi „a se văita" vădesc aserţiuni, dar cu însuşirea adiţională care se atribuie intereselor locutorului (cf.condiţia 6); „a conchide" şi „a deduce" sunt tot asertive, cu însuşirea adiţională că marchează anumite relaţii între actul ilocuţionar şi restul discursului sau al contextului enunţării (cf.condiţia 7). Searle include în categoria asertivelor majoritatea actelor ilocuţionare expozitive şi verdictive din clasificarea lui Austin, întrucât acestea posedă acelaşi scop, diferenţiindu-se numai prin caracteristici de forţă ilocuţionară.

Clasa actelor directive (*directives*) este specificată prin faptul că scopul ilocuţionar al verbelor constă în aceea că fixează tentative din partea locutorului de a-l pune (deprinde) pe auditor să facă ceva; acomodarea este direcţionată de la lume către cuvinte: stările de lucru sunt (mai bine zis: trebuie) potrivite unor invitaţii, sugestii, insistenţe ş.a.m.d. de a face; condiţia de sinceritate constă în a voi sau a dori. Verbe adecvate: „a cere", „a ordona", „a comanda", „a implora", „a pleda", „a ruga", „a solicita", precum şi „a invita", „a se permite", „a se sfătui". Searle mai include, ca subcategorie, întrebările, întrucât sunt încercări ale locutorului de a-l face pe auditor să răspundă, adică de a-l face să îndeplinească un act de limbaj.

Searle acceptă definiţia pe care Austin o dă actelor locuţionare **promisive, angajatoare** (*comissives*): „promisive sunt deci actele ilocuţionare al căror scop este de a obliga locutorul (şi aici, în grade variate) să adopte o anumită conduită

[23] *Ibid.*, p. 32.
[24] *Ibid.*, p. 52.

viitoare"[25]; accentul cade pe adaptarea lumii la cuvinte; condiția de sinceritate este dată de intenție. Rezerva lui Searle este doar în legătură cu anumite verbe (precum: „a fi pregătit să", „a avea intenția să", „a favoriza" ş.a.) care nu aparțin numai acestei clase. Trebuie subliniat că, deşi direcția de ajustare (potrivire, adaptare) este aceeaşi ca şi la actele directive, nu poate fi vorba de aceeaşi categorie, întrucât scopurile diferă sensibil: în timp ce promisiunea obligă locutorul la săvârşirea a ceva, actele ilocuționare directive atrag, ademenesc auditorul cu, spre, către deprinderea de a face ceva, însă fără a-l obliga sau constrânge să facă.

Scopul ilocuționar al clasei actelor **expresive** (*expressives*) este de a exprima starea psihologică, specificată în condiția de sinceritate, în raport cu o stare de lucruri vizată în conținutul propozițional. Paradigme verbale: „a mulțumi", „a felicita", „a se scuza", „a prezenta condoleanțe", „a compătimi" ş.a. În această clasă nu poate fi vorba de o direcție de ajustare: îndeplinind un act ilocuționar expresiv, locutorul nu încearcă să facă lumea să se conformeze cuvintelor, nici ca acestea din urmă să se conformeze lumii; însă, în fapt, adevărul propoziției exprimate este presupus.

Cele **declarative** (*declarations*) se caracterizează prin faptul că îndeplinirea reuşită ca acte ilocuționare provoacă punerea în corespondență, pentru fiecare caz în parte, a conținutului propozițional cu realitatea: dacă săvârşesc cu succes actul de a vă desemna ca preşedinte, atunci veți fi (sau chiar sunteți) preşedinte ş.a.m.d. „Declarațiile provoacă o modificare a statutului sau a situației obiectului sau a obiectelor la care este făcută referința numai în virtutea faptelor că declarația a fost îndeplinită cu succes"; de aceea, „declarațiile constituie efectiv o încercare de a restitui limbajul conform cu lumea"[26]. În majoritatea cazurilor, declarațiile presupun ca regulilor constitutive ale limbii să li se adauge un sistem de reguli ce aparțin unei instituții extra-lingvistice (Biserica, Legea, Proprietatea privată, Statul etc.) în care locutorul şi auditorul ocupă o anumită poziție; de fapt, pentru îndeplinirea unor acte ilocuționare în situații instituționale, nu este suficientă competența lingvistică şi simpla stabilire a faptelor, ci este necesar recursul la o autoritate pentru a hotărî asupra a ceea ce sunt faptele; evaluarea lor şi decizia relevă fie o supunere a discursului la realitate (caz în care declarațiile coincid cu enunțurile asertive), fie o modelare a realului în funcție de paradigme valorico-normative fixate lingvistic. Principiul de exprimabilitate instituie şi constituie analiza tipologică a enunțării cu sens literal, atribuindu-i o valoare paradigmatică; însă, pe de altă parte, este evident că implică o subevaluare a enunțării non-literale, aceasta fiind expediată ca mod de exprimare ne-esențial şi irelevant sub raport teoretic.

Actele de limbaj indirecte sunt cele în care un act ilocuționar este împlinit prin îndeplinirea unui alt act ilocuționar. Posibilitatea acestora este explicată prin

[25] *Ibid.*, p. 54.
[26] *Ibid.*, p. 57, 59.

faptul că locutorul comunică auditorului mai mult ceea ce nu spune în mod efectiv sprijinindu-se pe informația arierplanului (lingvistic și non-lingvistic) pe care o au în comun, precum și pe capacitățile generale de raționalitate și de inferență proprii auditorului. Mai precis: modelul explicativ al aspectului indirect al actelor de limbaj indirecte cuprind o teorie a actelor de limbaj, anumite principii generale de conversație cooperativă și un arierplan de informații factuale fundamentale pe care locutorul și auditorul le au în comun, precum și capacitatea auditorului de a face inferențe. Searle pune serios sub semnul întrebării opinia – cu oarecare răspândire și credibilitate în rândul cercetătorilor – care susțin posibilitatea interpretării sensului unei fraze în afara oricărui context: „în general, noțiunea de sens literal al unei fraze nu are aplicație decât relativ la un ansamblu de asumpțiuni contextuale sau de arierplan"[27]. Tocmai această raportare a intenționalității discursive la un set de presupoziții și contexte factuale permite utilizarea postulatului exprimabilității și pentru explicarea actelor de limbaj al căror sens este evident non-literal. Abaterile de la rigorile sintactico-semantice ale discursului literal (direct, grav, serios, complet) pot fi grupate în patru clase.

Alocuțiunile indirecte (cf. J. Heringer) cuprind acele cazuri în care, cu ajutorul unei singure enunțări, sunt îndeplinite în realitate două acte de limbaj; de pildă, printr-o frază cu înfățișare interogativă se testează capacitatea auditorului de a săvârși ceva anume, intenția latentă a întrebării fiind, de fapt, un ordin ș.a.; deci, intenția primară a locutorului se împlinește prin intermediul (by way of) actului secundar (= enunțat efectiv); în cazul ironiei, locutorul spune ceva, însă vrea să spună (și să fie receptat) contrariul a ceea ce spune.

Referințele sunt acte indirecte atunci când locutorul folosește descrierea unui obiect numai pentru a-i îngădui auditorului să recunoască despre cine sau despre ce vorbește; se prea poate ca descrierea să fie falsă atunci când este raportată la obiectul său, fără, însă, a compromite definitiv succesul referinței; de fapt, aspectul sub care se face referința poate fi secundar, și totuși, capabil să asigure recunoașterea obiectului, făcând astfel trimitere la un alt aspect (primar, definitoriu) care, cu toate că nu este marcat lingvistic (nu aparține sensului literal), garantează reușita referinței, chiar dacă se dovedește astfel că ceea ce este efectiv exprimat este inadecvat. Aceste tipuri de discurs procedează prin adăugire cumulativă; în și prin ele un locutor vrea să spună ceea ce spune și încă ceva în plus.

În **enunțarea metaforică**, însă, locutorul spune ceva, dar vrea să spună altceva; sensul vizat este în dezacord cu sensul literal, dar fără a fi înțeles ca adaos al acestuia; în consecință, pentru a înțelege metafora, locutorul trebuie ca, simultan, să se detașeze de sensul literal și să exploateze indicii care îi permit să infereze predicația corespunzătoare intenției sale primare. Searle insistă asupra distincției dintre sensul enunțării locutorului (speaker's utterance meaning) și sensul

[27] John R. Searle, *Sens et expression*, ed. cit., p. 167.

cuvântului sau al frazei (word, or sentence, meaning); refuzând să localizeze elementul metaforic la nivelul frazei sau al expresiilor enunțate, precizează că acesta trebuie căutat în sfera intențiilor posibile ale locutorului; principiile comunicării metaforice sunt astfel retrase de sub acțiunea teoriei competenței semantice în sensul tradițional al termenului. „Din punctul de vedere al auditorului, problema pe care o (im)pune teoria metaforei constă în a explica cum poate înțelege sensul enunțării locutorului, chiar dacă nu pricepe decât o frază, ale cărei cuvinte au un sens determinat, şi care are un sens determinat. Din punctul de vedere al locutorului, problema este de a explica cum poate pretinde să spună altceva decât ceea ce semnifică cuvintele şi fraza pe care le enunță."

În aceeaşi manieră, **discursul de ficțiune** (4) permite enunțătorului să nu-şi asume întreaga sa spusă. „Aproape toate sferele de ficțiune marcante transmit un «mesaj» sau «mesaje» care sunt transmise prin text, dar nu sunt în text"[28]. Imaginația şi produsele sale joacă în viața socială a oamenilor un rol care nu poate fi neglijat; sub acest aspect, se poate observa că actele de limbaj serioase (care nu aparțin ficțiunii) pot să fie transmise prin texte de ficțiune, chiar dacă respectivul act de limbaj nu este reprezentat în text.

Există însă şi alte ipoteze privind comunicarea indirectă. Cele patru mari tipuri de fracturare a literalității discursului – numite generic acte de limbaj indirecte – presupun, într-o formă sau alta, un anume raport între actul ilocuționar primar al locutorului – act care nu este literal[mente] exprimat în enunțarea sa – şi actul ilocuționar secund[ar] – exprimat efectiv. „Se îndeplineşte indirect actul ilocuționar primar îndeplinind actul ilocuționar secundar"[29]. Într-o formulare sugestivă – ilocuții cu «intenție secundă» –, Joëlle Proust surprinde exact spiritul distincției operate de Searle, şi, în acelaşi timp, scoate în relief dimensiunea intențională care permite întemeierea teoriei generale a sensului pe o filosofie a spiritului. Aceste fenomene lingvistice rebele la descripție şi integrare teoretică au fost investigate din diferite unghiuri. Astfel, David Gordon şi George Lakoff emit ipoteza că în legătura care uneşte actul marcat în/prin frază cu actul comunicat este vorba de implicații operate de către locutor pe baza unor postulate de conversație; acestea sunt formalizate şi încorporate în teoria semanticii generative. Se presupune că raportul dintre cele două tipuri de acte are caracter sistematic, putând fi desprins un algoritm care permite calcularea valorii enunțării pornind de la sensul literal şi de la context. Searle consideră că în analiza actelor de limbaj cu «intenție secundă» (= „indirectă") pot fi operate generalizări, însă aceste generalizări nu trebuie tratate ca reguli sau postulate conversaționale (= interactive), întrucât nu au nici o putere explicativă, mărginindu-se la reformularea a ceea ce trebuie explicat; prin urmare, nu cunoaşterea regulilor face

[28] *Ibid.*, p. 118, 123.
[29] *Ibid.*, p. 196.

posibilă formularea şi înţelegerea ilocuţiunilor indirecte, ci strategiile de inferenţă desfăşurate de locutor şi, respectiv, auditor pe baza informaţiilor şi capacităţilor cuprinse în arierplan.

Pornind de la premisa că vorbirea este o formă de comportament raţional, H. Paul Grice are în vedere modul în care situaţiile discursive sunt reglate de norme care slujesc finalitatea interlocutivă; printre altele, regulile jocului de comunicare presupun „principiul cooperativ" (prin) care (se) distribuie reciprocitatea rolurilor în conversaţie.

Asemenea ipoteze pot fi bănuite de inflaţie terminologică (= teoretică), pentru simplul motiv că limbajul este o formă de comportament dirijat prin reguli constitutive ce trebuie asumate în orice situaţie discursivă. Joëlle Proust observă că „maximele de conversaţie ale lui Grice, cel puţin unele, sunt din acest punct de vedere conţinute analitic în conceptul de scop ilocuţionar"[30]. Privite altfel, pot fi admise ca precepte empirice, deci ca regularităţi observabile cu modulaţii contextuale. Din punctul de vedere susţinut de Searle, ipoteza arierplanului – cu tot ceea ce implică: inferenţe empirice, presupoziţii, cunoştinţe, capacităţi ş.a. – este suficientă pentru a restitui actelor ilocuţionare concreteţea cotidiană, fără a mai fi necesar recursul la erijarea generalizărilor în corsete normative. Această situare teoretică justifică integrarea actelor de limbaj indirecte (= cu «intenţie secundă») într-o teorie generală a sensului construită pe modelul comunicării directe, respectiv pe taxinomia ilocuţiunilor în care sensul intenţionat primeşte mărci lingvistice nedistorsionate. Pe de altă parte, noţiunea „informaţie de arierplan" (*background information*) permite articularea ilocuţionarului la o teorie generală a intenţionalităţii; această noţiune depăşeşte sensibil ceea ce se numeşte „conştiinţa contextului", şi evită regresul la infinit prezent ori de câte ori se încearcă stabilirea setului de variabile pe care semanticianul are obligaţia de a le integra în proiectul condiţiilor de satisfacere ale frazei enunţate; informaţia de arierplan se referă la sfera unui **savoir-faire** biologic şi cultural care determină comportamente intenţionale specifice, adică la scheme de acţiune şi cunoaştere, capacităţi, practici şi înclinaţii prediscursive; întrucât intenţionalitatea în limbă îşi are rădăcinile în acest teren prediscursiv, nu i se poate face o descripţie pur algoritmică. Acest construct conceptual permite atât explicarea sensului literal cât şi a indirectivităţii, pentru simplul motiv că totdeauna comprehensiunea sensului solicită recursul la informaţia contextuală (în sens larg, arierplanul) pentru a i se da condiţii de satisfacere determinate.

Searle porneşte de la premisa că funcţia esenţială a limbajului este comunicarea. În această privinţă, Noam Chomsky constată: „există realmente o tradiţie în întregime respectabilă (...) care consideră drept o deformare grosolană «concepţia instrumentalistă» potrivit căreia limbajul este «în mod fundamental» un mijloc de a comunica sau de a parveni la anumite scopuri. Limbajul este conform

[30] Joëlle Proust, *Préface*, în op. cit., p. 16.

acestei tradiții, «în mod fundamental» un sistem de exprimare a gândirii." În măsura în care Searle include în conceptul de „comunicare" și comunicarea omului cu sine însuși – adică, notează Chomsky, „gândirea verbalizată" –, distincția dintre cele două puncte de vedere – pe care Searle le dispune antinomic – dispare; dacă folosim limbajul pentru a comunica cu noi înșine, nu facem decât să ne exprimăm gândurile. „Admit deci cu Searle – continuă Chomsky – că există o legătură esențială între limbaj și comunicare, dacă se ia termenul «comunicare» în sens larg – ceea ce mi se pare a fi o inițiativă nelalocul ei, căci noțiunea de «comunicare» este în cazul acesta vidată de caracterul său esențial și interesant"[31]. Dezacordul lui Chomsky cu Searle se concentrează în jurul legăturii esențiale postulate de Searle între limbaj și comunicare, între sens și actele de limbaj. Așa cum am observat, Searle – în deschiderea ideilor lui Wittgenstein, Austin, Grice, Strawson ș.a. – este sceptic în privința posibilității de a înțelege frazele independent de rolul acestora în comunicare și, în consecință, studiază sensul în funcție de ceea ce locutorul vrea ca auditorul să creadă sau să facă. Dar – observă Chomsky –, „în nenumărate circumstanțe complet normale – cercetarea, conversația curentă, etc –, limbajul este folosit în sens propriu, frazele au sensul lor strict, oamenii cred în ceea ce spun sau scriu, însă nu există nici o intenție de a aduce auditorul (care nu este presupus să existe sau chiar este presupus a nu exista) la a crede cutare lucru sau să întreprindă cutare acțiune. În exemple la fel de curente, sensul poate să fie analizat cu dificultate în termenii intențiilor locutorului în raport cu un auditor, chiar dacă este posibil de a o face în cazurile în care există intenția de a comunica." Până a ajunge la situații mai complicate (aluziile, insinuările, ironia și metafora), trebuie observat că situația simplă – postulată de Searle ca paradigmatică (cea în care locutorul enunță o frază voind să spună exact și literal [mente] ceea ce spune, iar auditorul înțelege întocmai sensul comunicat) – este adesea falsă: „enunțătorul poate să vrea să spună exact și literal[mente] ceea ce spune, dar fără a avea intențiile pe care i le atribuie Searle. Intențiile reale ale enunțătorului pot să varieze considerabil, chiar în «cazurile cele mai simple», și ele nu aduc uneori nici o lămurire asupra sensului cuvintelor sale"[32]. Searle însuși intuiește asemenea dificultăți atunci când se delimitează de interpretările lui H. P. Grice și P.F.Strawson. În prelungirea *Logicii de la Port-Royale*, Grice analizează noțiunea de „semnificație non-naturală" în maniera următoare: a spune că un locutor L a vrut să semnifice ceva prin X, înseamnă că L a avut intenția ca, enunțând X, să producă un efect asupra unui auditoriu A grație recunoașterii de către A a acestei intenții. Întrucât – sumar spus – efectul poate fi de simplă înțelegere de către auditor a ceea ce spune locutorul, Strawson reformulează problema astfel: L are intenția de a-l face pe A să creadă ceva, aducându-l pe A în situația de a recunoaște intenția lui L de a-l face pe A să creadă ceva; intenția ilocuționară este astfel mai bine precizată. Searle aduce în

[31] Noam Chomsky, *Réflexions sur le langage*, Traduit de l'anglais par Judith Milner, Béatrice Vautherin et Pierre Fiala, Flammarion, 1981, p.73.

[32] *Ibid.*, p. 79–80.

plus față de aceste două variante precizarea că semnificația unei fraze este determinată prin reguli; deci, intenția marcată lingvistic este recunoscută de auditor în virtutea [re]cunoașterii regulilor constitutive care stăpânesc enunțarea frazei. Însă, cu toate aceste nuanțe interpretative, dificultățile nu sunt înlăturate, ci doar proliferate în alte formule întemeiate factual, prin exemplificări limitate și ajustate pentru a confirma presupozițiile modelului. Observațiile critice ale lui Chomsky ni se par valide; nu puține sunt cazurile în care limbajul nu este utilizat strict în sensul comunicarii; nu poate fi afirmată coincidența voinței de comunicare cu sensul vizat și cu sensul literal; după cum, înțelegerea de către auditor a sensului literal nu asigură în mod necesar accesul la intenția atribuită de către locutor; mai mult, chiar noțiunea de „sens literal" aparține unui spațiu conceptual pe care teoria actelor de limbaj îl respinge: cel în care se consideră posibilă analiza semnificației frazei independent de folosirile sale contextuale; de aceea, „sensul literal" pare a fi, în teoria actelor de limbaj, un reziduu metafizic.

Tot din perspectivă lingvistică tipologia lui Searle a fost criticată din unghiul strategic al temei presupozițiilor. Se poate spune că, în timp ce Searle folosește modelul comunicării directe și ideea de „sens literal" ca paradigme pentru interpretarea unor categorii de „abateri" (alocuțiunea indirectă, referința, enunțarea metaforică, discursul de ficțiune), Oswald Ducrot pornește invers: introduce sursele de perturbare în chiar articulația literalității, ceea ce implică un alt mod de a înțelege constituirea sensului. Dacă [pre]supozițiile, conținuturile implicite, liniile de sens ne-spuse, dar pre-supuse nu sunt simple efecte accidentale – puse adesea pe seama împrejurărilor – ale actelor de vorbire, ci sunt cuprinse în însăși organizarea limbii, este evident că limba „este mai mult decât un simplu instrument pentru a comunica informațiile: ea comportă, înscris în sintaxă și lexic, un întreg cod de raporturi umane"[33]. Prin definiție, se presupune că o informație codificată este, pentru cel care știe să descifreze codul, o informație manifestă, care se dă[ruie] ca atare, se manifestă, se expune, întrucât ceea ce este spus prin cod este spus în totalitate sau nu este spus deloc. Or, în mod frecvent, este activă nevoia de a spune ceva și de a face ca și cum nu s-ar spune ceea ce se spune; răspunderea enunțării poate fi, deci, refuzată discret; o întreagă psihologie și sociologie a implicitului ce se află în relațiile sociale dezvăluie inevitabilitatea unor tabu-uri lingvistice, precum și personalizarea contextuală a informației și atitudinii. Pe de altă parte, orice afirmație explicită poate deveni tema unei discuții posibile, astfel încât evidența lor primară dispare sub contraargumente, răstălmăciri, insinuări, contraziceri ș.a.m.d.;"formularea unei idei este prima etapă, și decisivă, către punerea sa în discuție"[34]; de aceea, mijloacele de expresie nu sunt interesate să

[33] Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Troisième édition corigée et augmentée, Hermann – Éditeurs des sciences et des arts, 1991, p. 98

[34] *Ibid.*, p. 6. Autorul face câteva precizări terminologice: „prin frază, voi înțelege ceea ce englezii numesc *sentence-type*, adică materialul lingvistic ce formează obiectul vorbirii, combinația de semne pe care se încearcă a o face să apară printr-o succesiune de sunete sau litere. Este vorba,

etaleze intenţiile şi ideea, pentru a nu li se atribui un obiect ce se pretează la contestare. Prin urmare, folosirea limbajului nu probează [în]totdeauna şi în totalitate prezenţa şi/sau eficienţa unei codificări stricte – ceea ce, pe de altă parte, dovedeşte că limbajul însuşi nu poate fi asimilat unui cod. Procedurile de valorificare a implicitului pot să se întemeieze pe conţinuturile enunţului (premise necesare, dar neformulate – cum este cazul propagandei, publicităţii ş.a.; ordonare silogistică a unor convingeri sau convenţii oratorice; lacune în mesaj care îşi ating ţinta etc.) sau pe faptul enunţării (subînţelesurile contextuale ale discursului). „Problema generală a implicitului (...) constă în a şti cum se poate spune ceva fără să se accepte în schimb tot pe atâta responsabilitatea de a-l fi spus, ceea ce înseamnă să beneficieze în acelaşi timp de eficacitatea vorbirii şi de inocenţa tăcerii." Strategia este simplă: „locutorul îşi reduce responsabilitatea la semnificaţia literală, care (...) poate totdeauna să se prezinte ca independentă. Cât priveşte semnificaţia implicită, aceasta poate, cu o anumită înfăţişare, să fie pusă în sarcina auditorului: acesta este considerat să o constituie, printr-un soi de raţionament, pornind de la interpretarea literală, interpretare din care va trage apoi, pe răspunderea sa, consecinţele posibile"[35].

Identificarea surselor implicitului – în conţinutul textual sau în procesul de enunţare – nu are în vedere dacă semnificaţia implicită răspunde unei intenţii a locutorului sau doar unei interpretări a destinatarului; este vorba de o simplă schematizare logică. O altă clasificare – psihologică – este operată luându-se în considerare nu numai forma demersului discursiv, ci şi locul în care este iniţiată bifurcarea semnificaţiei. Din acest unghi, Ducrot distinge diferite ipostaze ale conţinuturilor semnificante implicite: 1) cele care sunt **manifestări involuntare**, 2) se datorează unei **mânuiri (chiar manipulări) stilistice**, 3) derivă dintr-o **retorică a conotaţiei**, prin suprapunerea peste limbajul obişnuit a unui cod secund, sau 4) se datorează **impresiei curente că efectiv se trăieşte mai mult decât ceea ce este formulat**, deci că nu există o suprapunere între semnificaţia atestată şi semnificaţia exprimată. Sub denumirea de „presupoziţie", Ducrot cuprinde atât form[ul]ele discursive ale implicitului, cât şi implicitul non-discursiv. Definirea acestei noţiuni poate urma două linii: „se poate, pe de o parte, să se considere presupoziţiile unui enunţ ca fiind, în mod fundamental, condiţiile impuse pentru ca întrebuinţarea sa să fie normală (cu sarcina, de altfel, de a defini această normalitate)"; „dar se poate de asemenea să se considere că presupoziţiile unui

---

deci, de o entitate abstractă, care nu este perceptibilă în ea însăşi, ci doar prin intermediul manifestărilor concrete. Ceea ce voi numi enunţ este tocmai realizarea unei fraze sub forma unei secvenţe sonore sau grafice determinate, localizată într-un punct determinat al spaţiului şi timpului. Nu va trebui, deci, să se spună că un enunţ a fost de multe ori repetat, ci că au loc mai multe enunţări ale aceleiaşi fraze. Aşadar, enunţul poate să se definească drept ocurenţă de frază, ceea ce englezii numesc *sentence-token*. Voi prelungi această primă distincţie, din punct de vedere semantic, opunând «semnificaţia», valoare semantică atribuită frazei, şi «sensul», valoare semantică manifestată în enunţ" (*Ibid.*, p. 279–280).

[35] *Ibid.*, p. 12.

enunț sunt, în mod fundamental, elemente ale conținutului său, componentele semnificației sale"[36]. Dezvoltarea acestor ipoteze – prin exemplificări succesive și disocieri analitice – permit lui Ducrot conturarea unui punct de vedere lingvistic alternativ la teoria lui Searle; performanțele sunt evidente mai ales în interpretarea sensului literal din unghiul implicitului discursiv, dar și interpretarea generală a condițiilor de validare a sensului în termeni mai flexibili decât cei ai regulilor constitutive și arierplanului din concepția lui Searle. Dacă Austin și Searle grefează filosofia lingvistică pe (cu) o teorie a acțiunii, Ducrot se mărginește la sesizarea lingvistică specializată a modurilor în care este folosit limbajul.

Asemenea joncțiuni teoretice între filosofia analitică, lingvistică și pragmatică sunt fertile pentru cercetările din filosofia limbajului, științele cognitive și ceea ce putem numi ontologia subiectivității. În acest sens, Searle însuși sugerează tematizări care depășesc sensibil reducțiile de care se lasă adesea ispitită filosofia limbajului atunci când își fixează atenția doar asupra dimensiunii epistemologice. „Intenționalitatea spiritului – afirmă Searle – nu este numai cea care creează posibilitatea sensului, ci și aceea care îi limitează formele"[37]. Prin urmare, cele cinci tipuri fundamentale de scopuri/acte ilocuționare nu aparțin unui simplu model cu valoare operațională, ci exprimă/exteriorizează anumite rațiuni mai adânci, structurând modul în care spiritul își aproprie lumea.

[36] *Ibid.*, p. 25.
[37] John. R. Searle, *L'intentionalité. Essai de philosophie des états mentaux*, ed. cit., p. 201.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„COTITURA LINGVISTICĂ" ŞI ABORDĂRILE SEMIOTICE ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

HENRIETA ANISOARA ŞERBAN

Ştiinţa îşi joacă propriul joc şi este incapabilă să le legitimeze pe celelalte.
Angela Botez

O voce vine de pe celălalt mal. O voce întrerupe spunerea a ceea ce s-a spus deja.
Emmanuel Levinas

Abstract. „The lingvistic turn" is a philosophical and cultural phenomenon started at the confluence amongst the critique of fundationalism, realism, rationalism and representationalism, speaking of the dramatic replacement of the philosophical interest for rationality, with the interest for semiotics. This turn is still philosophical though, while at the core of postmodernism, nevertheless a calling for a redefinition of philosophy and science. After Rorty, this label, „the linguistic turn" was introduced by Gustav Bergmann and applies to the ambition of philosophers to keep their field „academic", distinct in relationship to sociology, history, art or natural sciences. In other ("Rortian") words philosophy needs a pragmatic type of authenticity, turned towards the daily detail, intricating science with the feeling, the practical aspect with the imaginative.

"Cotitura lingvistică" reprezintă un fenomen filosofic şi cultural, precum şi un nume generic pentru transformările pe care le-a generat, atât creşterea în importanţă a semioticului şi a pragmaticului (în filosofie şi cultură), cât şi disprețuirea raţiunii ca *logos* în filosofia comunicării (în filosofie, în general, dar şi în viziunea noastră despre lume). „Cotitura" s-a născut la confluenţa dintre critica fundaţionalismului, a realismului, a raţionalismului şi a reprezentaţionalismului, fiind de aceea încă un sinonim pentru confuzul termen de „postmodernism". Însă acesta[1] este mai precis o reacţie complexă, dezvoltată pe multiple planuri, la scientism. Prin această „cotitură", însăşi tradiţia filosofică trebuie reapropriată, deoarece exerciţiul filosofic este chemat să se legitimeze prin raportarea sa la cotidian, şi nu printr-o grandioasă modelare a sa, fie după modelul ştiinţei aducătoare de cunoaştere universală (ca la E. Husserl şi filosofii analişti), fie după modelul poetic al artei (ca la M. Heidegger). Dacă paradigmei modernismului tehnicist îi corespunde scientismul sacralizarea gândirii riguroase, anistorice, universaliste în filosofie, atunci, după depăşirea sacralizării sentimentului poetic în filosofie, paradigmele diferenţei, „postmodernismele", aduc o gamă largă de răspunsuri filosofice, de la demersuri derizorii, sterile (spre exemplu, „totul este

[1] Fenomenul numit „cotitura lingvistică".

comunicare", „totul este text"), la demersuri pragmatice, constructive prin însăşi sentimentul lor de contingenţă. Pentru gânditorii postmodernişti ca Richard Rorty, filosofia este chemată la o autenticitate de factură pragmatică care, cu o modestie a cotidianului, „va fi cooperat cu fluxul evenimentelor şi va fi făcut clar şi coerent sensul detaliului zilnic, în măsura în care ştiinţa şi sentimentul se vor întrepătrunde, practica şi imaginaţia se vor îmbrăţişa. Poezia şi sentimentul religios vor fi florile vieţii".[2]

După Rorty, sintagma „cotitura lingvistică" a fost introdusă de către Gustav Bergmann şi reprezintă demersurile ambiţioase de a păstra filosofia ca „disciplină academică", altfel spus, ca un spaţiu distinct în raport cu sociologia, istoria, arta, sau ştiinţele naturii. Tentativa de a înlocui „poziţia transcedentală" de la I. Kant s-a tradus în demersuri de a înlocui „mintea" sau „experienţa" cu „înţelesul", ca şansă de a păstra autonomia filosofiei. Opera târzie a lui L. Wittgenstein a arătat că nu se poate face din limbaj un subiect transcedental, adică un studiu „pur" al limbajului nu este cu putinţă. R. Rorty clarifică acest aspect citându-l pe D. Davidson: „Trebuie să renunţăm la ideea unei structuri comun împărtăşite şi clar definite pe care utilizatorii limbajului s-o stăpnească şi apoi s-o aplice în funcţie de caz."[3] „Cotitura lingvistică" poate fi considerată totuşi o „întoarcere spre" limbaj, în sensul că semioticul este central pentru gândirea actuală sub numeroase aspecte. Dacă modernitatea a condus în filosofie (şi gândire în general), mai ales la un proces de eliminare a transcendentului, iată că acum (în contemporaneitate, caracterizată printr-un amestec cu „geometrie" variabilă de modernitate şi postmodernitate aducătoare de postmodernisme) asistăm la un proces de favorizare a demersului particular, descentrat tematic, diferit, marginal, secundar, ironic, contextual, contingent şi semiotic (şi enumerea ar putea continua fără a epuiza multiplicitatea şi complexitatea procesului).

După Angela Botez, „astăzi" asităm la schimbări dramatice, consecinţe ale crizei gândirii scientiste, ale crizei dezumanizării prin gândire prea sistematică, precum şi ale crizei orientărilor exagerat realiste şi analitice: „Naşterea unui nou eon spiritual prin trecerea la o nouă paradigmă culturală aduce cu sine modificări radicale în sistemul tuturor valorilor impunând postmodernismul. Ce conţinut are termenul postmodernism? După unii autori există exces de definiţii cu un deficit de definire, după alţii, termenul este este inutil, dar există autori care cred că termenul poate acoperi specificul spiritualităţii sfârşitului de secol şi mileniu. Unii plasează începutul postmodernismului în anul 1945 sau 1960, alţii în anii 1970 sau chiar în 1980. Conceptele integrative caracteristice postmodernismului indiferent că el se manifestă în literatură, film, arhitectură, muzică, televiziune, filosofie, lingvistică, istoriografie ar fi: **descentrare, deconstrucţie, discontinuitate,**

[2] John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon, 1957, p. 212–213.

[3] Donald Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986, p. 446 (*Apud*, Rorty, 2000).

diferența, dezmembrarea, dislocarea".[4] Heidegger observa deja schimbarea în *The Question Concerning Technology* când arăta că viziunea asupra lumii atunci când este înțeleasă cu adevărat se transformă în a înțelege lumea ca viziune. Mai mult, în consecință, ceea ce se consideră în primul rând ființare este „acum" ființare în măsura în care este „ceva" înființat de om, prin reprezentare și explicație.[5]

În filosofia comunicării, filosoful american C.O. Schrag identifică două stadii în privința fenomenului de schimbare a modului în care concepem și comunicăm lumea. Un prim stadiu (modernist – n.m.) îl constitutie interesul crescut față de logică, logica în comunicare și opiniile devenind mai importante decât considerentele transcedentale, dar și decât raționalitatea imuabilă, universală ale comunicării. Al doilea stadiu (postmodernist – n.m.) este caracterizat un interes crescut pentru ceea ce „scapă" metanarațiunilor, instituțiilor și organizațiilor de tot felul, pentru ceea ce „rezistă" hegemoniei în știință, cultutră și politică, pentru ceea ce este eterogen, marginalizat, particular. În consecință, în acest al doilea stadiu, însăși interesul pentru logică se erodează deoarece, legitimitatea de „a fi logic(ă)" este acordată indivizilor, fenomenelor, argumentelor și argumentațiilor, într-un mod strict hegemonic, în efortul continuu de a menține (sau atinge) poziția hegemonică.

Într-un raport de complementaritate, în teoria comunicării, de asemenea, se poate urmări „centralitatea" semioticului și a elementului pragmatic, dar „cotitura" poate fi considerată ceva mai schematic, ca o repliere de la „școala proces", cu centrul de greutate pe teoria și filosofia informației și pe cibernetică, înspre „școala semiotică", interesată de aspectele semiotice (precum și de textualitate și intertextualitate și context) în comunicare. Se pot așadar considera două mari paradigme în gândirea comunicării, discutând modalitățile specifice de abordare a comunicării, a interacțiunii sociale de comunicare și a mesajului. Prima, pe care John Fiske o denumește „școala proces", vede *comunicarea* ca pe o transmitere de mesaje. Ea se ocupă de modul în care emițătorii și receptorii codifică și decodează mesajele, de felul în care transmițătorii utilizează canalele și mijloacele de comunicare în masă – adică se preocupă de problemele eficienței și acurateței. Comunicarea este înțeleasă ca fiind procesul prin care o persoană influențează comportamentul sau starea mintală a alteia. Dacă efectul este diferit sau scăzut față de cel intenționat, din perspectiva „proces" se vorbește despre eșecul comunicării și se analizează fazele procesului de comunicare pentru a afla unde a intervenit eșecul. Aceasta se inspiră din științele sociale, din psihologie și sociologie și tinde să se ocupe mai mult de actele de comunicare. *Interacțiunea socială* este un proces

---

[4] Angela Botez, *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Editura Semne, București, 2000, p. 89.

[5] Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, traducere de W. Lovitt, New York, Harper and Row, 1977, p. 129–130.

de influențare a comportamentului. *Mesajul* este din această perspectivă ceea ce este transmis prin procesul de comunicare și determinat de intenția emițătorului (declarată ori nu, conștientă sau nu).

„Școala semiotică" vede *comunicarea* ca pe o producție și un schimb de semnificații. Interesul este a preciza modul în care mesajele sau textele interacționează cu oamenii în scopul producerii de semnificație. Abordările subsumate prin sintagma „școala semiotică" încearcă să răspundă la întrebarea: „Ce rol au textele în cultura (Occidentală)?". Ca urmare, această orientare utilizează în special termenul de semnificație și nu consideră că neînțelegerile ar fi neapărat dovezi ale eșecului comunicării – ele putând rezulta din diferențele culturale dintre emițător și receptor. Pentru această „școală" studiul comunicării este studiul textului și al culturii, printr-o știință a semnelor și a semnificațiilor, așadar, prin semiotică. Perspectiva se inspiră mai ales din lingvistică și tinde să se ocupe de operele de comunicare. Din perspectivă semiotică, *interacțiunea socială* reprezintă ceea ce constituie individul ca membru al unei comunități. *Mesajul* este o construcție de semne care, prin intermediul interacțiunii cu alți receptori, produce înțelesuri. Emițătorul este aici mai puțin important decât textul, sau lectura textului, văzută ca negociere de semnificații în raport cu o experiență culturală ce poate juca și rol de referențial. Nu se poate vorbi de eșec în comunicare. Producerea și lectura unui text sunt văzute ca fiind procese paralele dacă nu chiar identice, prin faptul că ocupă locuri echivalente într-o structură triunghiulară și dinamică.

În filosofia comunicării există astăzi un interes crescut față de două sfere teoretice, ambele importante pentru discutarea „cotiturii lingvistice" (sau „cotitură hermeneutică", „retorică", etc. după perspectiva și accentul pe care înțeleg să-l pună diferiți autori, pe diferitele aspecte aduse în discuție de locul și rolul raționalității în filosofia comunicării și în gândirea actuală).[6] Astfel, în timp ce,în general, interesul se îndreaptă față de zona de dezbateri privind schimbarea de atitudine față de raționalitate, în mod special, atenția filosofilor este reținută de locul central acordat semioticii atât în contextul filosofiei comunicării, cât și în contextul mai larg al dezbaterilor despre fizionomia filosofiei actuale (context datorat tocmai schimbării de atitudine față de raționalitate).

Cotitura lingvistică se înscrie, conform și viziunii deschise de către C.O. Schrag, într-o „cotitură", sau o turnură, a priorităților în reflecție, de la *logos* la <logică>. Îndepărtându-ne de ideea unui *logos* ce fundamentează și menține articulația spiritului uman cu realitatea, îndepărtându-ne totodată de poziția

[6] După *Dicționarul de filosofie*, editat de Blackwell, filosofia comunicării este, în perspectivă retrânsă, filosofia transmiterii de informații. Din această perspectivă, printre problemele filosofiei comunicării se numără întrebările dacă este sau nu comunicarea esențială gândirii, dacă nu cumva cuvintele sunt mai mult decât vehicule pentru gânduri și idei independente și/sau prin ce se distinge un sistem primitiv de semnalizare, așa cum posedă animalele, de limbajul dezvoltat, cu are sens. Într-o perspectivă definitorie mai largă, comunicarea include filosofia informației, a limbajului și pe cea a minții.

hegeliană a raționalității determinate ontologic, arată autorul, se afirmă în continuare raționalitatea tehnico-metodologică, sau „științifică", concomitent cu „pozitivismul", sau „scientismul". Dar această îndepărtare este doar începutul unui proces ce se dezvoltă astăzi prin „contingentul filosofic al postmodernismului". Schrag descoperă „etape" în manifestarea procesului, comentând în primă instanță demersul lui Husserl din *The Crisis of the European Science and Transcendental Phenomenology*, unde obiectivismul respectat de pozitivismîşi pierde suveranitatea, incriminat în consecințele sale de despărțire a cercetării de sursele sale – opiniile (doxele) și practicile culturale, conținutul propriu al spiritului uman, al creativității omului. Așadar, se propune într-un prim stadiu o întoarcere plină de respect spre doxă. În timp ce Husserl a propus ameliorarea unor distorsiuni ale raționalității științifice, postmoderniştii trec însă, în etapa următoare, dincolo de recuperarea doxelor și a practicilor culturale, respingând orice efort de întoarcere spre autoritatea rațiunii, absolutizând ca ghid opinia (deoarece, după Lyotard, „nu există nici o politică a rațiunii, nici în sensul de rațiune care totalizează, nici în cel de concept (...) trebuie să ne mulțumim cu o politică a opiniei")[7].

Poziția lui Lyotard a devenit celebră prin cartea sa *The Postmodern Condition*, carte considerată chiar un manifest al postmodernismului, în care Lyotard conchide că esența fenomenului (fenomenelor) constă în neîncrederea în metanarațiuni (constructe despre raționalizări ultime, abolute, universale, pe care se și bazează legitimarea unor proiecte variate, politice au științifice cum ar fi: emanciparea umanității prin cea a muncitorilor, după Marx, crearea bogăției, ca la Adam Smith, evoluția vieții, conform Darwin, dominarea minții de către inconștient, argumentată de către Freud, etc.).

„Resursele raționalității" – după formularea lui Schrag – sunt interogate de nume marcante ale contemporaneității postmoderne (Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Slavoj Žižek), unele personalități, cum ar fi spre exemplu Michel Foucault și Slavoj Žižek nerecunoscându-se într-un demers etichetat ca postmodernist. Foucault, totuși, spre exemplu, considera că este important să re-gândim Iluminismul și pe Kant, așadar insista pe importanța re-gândirii resurselor raționalității. Autorul nici nu argumentează pentru a o recupera, nici pentru condamnarea procesului raționalizării *in corpore*, ci abordează un demers particular, empiric (apelează la experiențe fundamentale precum crima, nebunia, boala, moartea, sexualitatea...) pentru identificarea formelor concrete de rezistență la diferite tipuri de putere. E vorba de a utiliza această rezistență „ca un catalizator chimic care permite să se pună în evidență relațiile de putere, de a vedea unde se înscriu, de a descoperi punctele lor de aplicare și metodele pe care le utilizează". Schrag se oprește asupra autorilor G. Deleuze și F. Guattari. Aceștia au în comun cu Rorty o lectură a lui

[7] J. Fr. Lyotard, Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, trad. W. Godztich, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, p.82.

Proust cu Nietzsche, refuzând ca urmare realitatea platoniciană, ca exemplu şi pentru că oamenii se re-creează, prin effort personal, din perspectivă proustiană, prin amintiri, ca repetiţii ale diferenţei şi nu ale asemănării, deschizând astfel o viziune nouă asupra eternei reîntoarceri a lui Nietzsche. Schrag îi discută pentru a discerne o dimensiune heteroierarhică şi inventivă a ştiinţei, „ştiinţa nomadă", aflată într-un raport de opoziţie cu „ştiinţa de stat", ierarhică şi hegemonică, dar şi asupra lui J. Derrida. Se poate interpreta (n.m.) că la J. Derrida este clară şi substanţială reducerea raţionalităţii la raţionament, a *logosului* la "logică". El spune: „<<Raţionalitatea>> - dar mai bine abandonăm acest termen pentru motivele ce vor apărea la sfârşitul propoziţiei – care guvernează o scriere astfel lărgită şi radicalizată, nu mai decurge din logos. Mai mult, ea inaugurează „destrucţia", nu demolarea, distrugerea, ci „desedimentarea", „deconstrucţia" tuturor semnificaţiilor care au sursa lor în semnificaţia acestui logos."[8]

Richard M. Rorty este un autor important în identificarea şi analizarea punctelor de „cotitură" (şi de „conjunctură", cum le mai denumeşte C. O. Schrag) ale provocării postmoderne. Într-un mod semnificativ, lucrarea sa de doctorat se ocupă de „Conceptul de potenţialitate", iar în prima sa carte, *The Linguistic Turn* din 1967, deşi dintr-o perspectivă analitică şi pragmatică, el oferă o prezentare bogată şi reprezentativă, atât din punct de vedere doctrinar, cât şi istoric, întregului peisaj al mişcării filosofiei lingvistice. Importante în acest sens sunt eseurile retrospective intitulate "Ten Years After" şi"Twenty-Five Years After" prilejuite de ediţia din 1992 a cărţii unde Rorty are ocazia să sublinieze modul cum cartea a fost modelată de vremea în care a fost scrisă şi menţionează cotiturile dinspre epistemologic spre semiotic şi hermeneutic. În cartea sa din 1979, *Philosophy in the Mirror of Nature*, autorul se întoarce la marii gânditori care au încercat să fundamenteze o filosofie analitică, epistemologică şi nu au reuşi, filosofia neputâmd fi cantonată în spaţiul strâmt trasat de epistemologie, aceasta recurgând la semnificaţii care nu fac decât să scoată în evidenţă criza reprezentării. [9] C.O.Schrag subliniază : „Rorty recomandă să facem trecerea de la „epistemologie la hermeneutică" şi să învăţăm a trăi cu o filosofie „fără oglindiri"".[10] După cum explică în *Contingenţă, ironie şi solidaritate* filosofii devin mai puţin metafizicieni

[8] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, traducere de G. C. Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press, 1974, p. 110.

[9] R. Rorty, *Philosophy in the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Criza reprezentării suportă chiar şi la o privire grăbită cel puţin două aspecte. Pe de o parte este o criză a realismului, centrată mai ales pe respingerea unei teorii a cunoaşterii ca oglindire. Este respinsă şi presupoziţia că obiectele existând în lumea fizică, în jurul nostru, în afara minţii pot fi reproduse (de o manieră fie conceptuală, fie artistică) cu acurateţe. Pe de altă parte apare tentaţia de a concepe lucruri imposibil de reprezentat şi de a le face vizibile, ca patratul alb pe fond alb al pictorului rus Kasimir Malevich (1878-1935), dând încă o lovitură reprezentării prin sublim.

[10] C.O. Schrag, *Resursele Raţionalităţii. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere Angela Botez şi Argentina Firuţă, cuvânt înainte şi îngrijirea ediţiei Angela Botez, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999, p. 59.

şi mai puţin esenţialişti, fiind descrişi mai bine de termenul de teoreticieni. Rorty găseşte o etichetă mai precisă pentru a preciza „cotitura" care are loc în această situaţie: „ironişti". Un ironist este caracterizat prin îndoieli permanente radicale asupra vocabularului curent, asupra argumentelor dezvoltate în acest vocabular, asupra apropierii de realitate a acestui vocabular, fiind impresionat de alte vocabulare întâlnite. Ceea ce are în comun cu ceilalţi nu este căutarea adevărului, sau a înţelepciunii sau a vreunei alte valori „esenţiale" de acest tip, ci (o hobbesiană – n. m.) teamă de a nu fi umilit. Se petrece aşadar, nu doar o des-esenţializare, ci şi o umanizare a demersului analitic.

La Rorty, principala problemă legată de cotitra lingvistică este reificarea limbajului. El consideră că atât Wittgenstein cât şi Heidegger au contribuit în mod esenţial la abordarea limbajli ca obiect de studiu. Ambii caută o nouă manieră de a face filosofie: „Dar în timp ce Wittgenstein a avansat în direcţia pragmatismului (dinspre *Tractatus*..., dinspre tentativa de a depista imaginea inefabilă a lumii – n.m.), l-a întâlnit pe Heidegger venind din sens opus – retrăgându-se de la pragmatism – în aceeaşi dipoziţie de escapism[11] în care fusese scris *Tractatus*...-ul încercând să redobândească în „gândire" acel tip de sublim pe care tânărul Wittgenstein îl găsise în logică."[12] Cercetători ca Thomas Eckman Jörgensen şi Bo Sträth de la European University Institute, fără a se referi direct la Rorty, văd, în orice poziţie de o asemenea factură, paradoxal, o reminiscenţă a modernismului deoarece se consideră că pragmatismul este „un progres" faţă de esenţialism, sau, mai general, se consideră că această cotitură lingvistică, ce pune limbajul în situaţia fundamentală de element constitutiv al socialului, e superioară oricărei alte metode de ceercetare sau oricărei alte paradigme, în loc să le considere căi complementare, „egale", de a rezolva problemele.[13]

Se pune la încercare în filosofia comunicării viziunea modernistă, caracterizată, spre exemplu, prin încrederea în posibilitatea perfecţionării nelimitate a limbajului (Peirce, Frege, Russell, Montague, Carnap, Hintikka, Chomsky, Saussure, ale căror perspective totuşi complexe şi diverse pot fi corelate

---

[11] Autorul înţelege prin termen fuga de realitate, concentrarea asupra unei situaţii sau activităţi imaginare.

[12] R. Rorty, *Eseuri*, vol.II, Bucureşti, Editura Univers, 2000, p. 90.

[13] Aceşti autori (Jörgensen şi Sträth) observă faptul că sub numele de „cotitura lingvistică" se înţelege şi metodă sau o gamă metodologică, de urmărire a limbajului, identităţii, simbolurilor şi construcţiilor sociale , presupunând fie că limbajul este mijlocul de a comunica şi explica o realitate altfel inaccesibilă, fie că realitatea socială funcţionează ca un limbaj, unde semnificaţia este produsă de o „gramatică" subiacentă. Din această perspectivă, „cotitura lingvistică" este şi o „cotitură culturală". Dificultăţile de a explica raporturile dintre limbaj şi referinţa tangibilă a acestuia, tendinţa de a considera în cele din urmă limbajul ca pe un sistem arbitrar şi independent de reprezentare, unde referinţa e considerată o conexiune mai laxă între reprezentarea lingvistică şi realitatea pe care o reprezintă, mediată de practicile sociale (modalitate de a ameliora constrângerile unei viziuni „prea" lingvistice despre ţesătura socială. Aceste dificultăţi sunt comune atât paradigmei, cât şi metodei denumite „cotitură lingvistică", o amplă sursă de confuzii (postmoderniste).

după expresia lui Wittgenstein-I[14], deoarece „tot ceea ce poate fi spus, poate fi spus clar"). Richard Rorty vorbeşte despre aspiraţia la un limbaj „care nu poate primi nici o strălucire amăgitoare, care nu necesită nici o interpretare, ce nu e de pus în perspectivă, faţă de care generaţiile viitoare să nu zâmbească disprețuitor. Există speranţa unui vocabular în mod intrinsec evident şi final nu doar cel mai cuprinzător şi mai fructuos pe care l-am putut ivi până acum".[15] Avem de-a face cu o viziune despre comunicare, despre gândire, dar şi despre lume, de obicei echivalată cu esenţa modernităţii. Reprezentative sunt aici operele produse în Cercul de la Viena şi cele ale lui Carnap, emiţând teze şi argumente conform cărora este este posibilă unificarea întregii cunoaşteri într-o singură „Teorie Adevărată".

Construcţia teoretică şi astfel textele despre lume ca şi textele despre texte se bazează pe un set de presupoziţii de factură modernistă. În primul rând, este ceea ce s-ar putea denumi „chosismul". Adică, se consideră că lumea este un ansamblu de lucruri (în franceză, „chose" fiind „lucru") ce au anumite proprietăţi şi pot suferi anumite schimbări. În cadrul acestei presupoziţii limbajul e doar o oglindă a lumii (lucrurile sunt reflectate de substantive, proprietăţile de adjective, procesele şi acţiunile de verbe).

În al doilea rând, viziunea modernistă presupune „izomorfismul structural" dintre limbaj şi lume. Se consideră că erorile de reprezentare nu ţin de natura limbajului, ci de utilizator. O altă presupoziţie caracteristică pentru această viziune este „traductibilitatea universală", ce poate fi înţeleasă pornind de la următorul citat din Wittgenstein-I: „Aşa cum limbajul notelor muzicale poate fi tradus în cel al plăcii de patefon, aşa toate limbile pământului sunt intertraductibile, căci, reflectând aceeaşi realitate, conţin o armonie prestabilită". Aşadar, eşecurile sunt puse pe incompetenţa traducătorului, sau pe o rea-credinţă.

Un alt aspect caracteristic pentru abordarea ni demers modernist, în raport cu lumea şi comunicarea, este „esenţialismul". Din această perspectivă, utilizarea cuvântului „emană" sens (inerent) şi în acelaşi timp se şi bazează pe sensul „emanat". Expresiile se consideră într-un mod dualist (şi platonician, sau şi russellian) având o extensiune (o referinţă) şi o intensiune (un sens). La noi, A-P Iliescu consideră că ideea de esenţă se păstrează în paradigma raţionalistă sub forma intensiunii.

Cât priveşte „intelectualismul" viziunii, constă în convingerea că intensiunea, adică sensul cuvântului, determină extensiunea, adică referinţa sa şi astfel

---

[14] Wittgenstein-I adică, L. Wittgenstein cel din, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, Bucureşti, 1991.

[15] Citatul fiind lăsat în limba engleză în multe texte româneşti mai serioase îl prezint aici ca atare pentru a corecta eventuala lui sărăcire prin traducerea pe care am întreprins-o: „which can receive no gloss, requires no interpretation, cannot be distanced, cannot be sneered at by later generations. It is hope for a vocabulary which is intrinsically self-evidently final, not only the most comprehensive and fruitfully vocabulary we have come up with so far." R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, 93 *sq.*

stipulările logice, deoarece sunt intensionale, sunt primordiale în raport cu aplicarea expresiilor (cu extensiunile). Ca urmare, se susține și autonomia semanticii în raport cu pragmatica (adică, marginalizarea interesului pentru tot ceea ce înseamnă utilizarea psiho-socială a limbajului, pentru „viața limbii"). Consecința aspectului este competența lingvistică ca efect exclusiv al unor competențe intelectuale.

Tot ca parte a viziunii moderniste (analitică și raționalistă), avem trăsătura desemnată prin sintagma „universalitatea limbajului". Limbajul se bazează pe sens care este trans-contextual ținând de stipulații logice, universale. Gânditorii au fost de aceea tentați să „distileze" un limbaj ideal: filosofico-matematic (Leibniz), matematic (Hilbert), pornind de la perspectivele deschise de către fizică (Carnap), fie unul logico-simbolic (Frege). Au existat tentații extrem de diverse de la recuperarea limbii adamice, fie inventarea unei limbi universale (esperanto sau o limbă de largă comunicare, LWC). Gânditori din sfere extrem de diverse au fost captivați de un asemenea demers. A pornit într-o astfel de explorare semioticianul Umberto Eco în cartea sa intitulată chiar așa, *În căutarea limbii perfecte*.[16] Studiul său arată că utopia unei limbi perfecte este o preocupare caracteristică în special (dar nu exclusiv) culturii europene. El este preocupat de redescoperirea unor limbi istorice, considerate originare sau mistic perfecte (ebraica, egipteana, chineza), sau de reconstruirea unor postulate limbi originare (indo-europeana), ori de limbile artificial construite manifestând perfecțiunea fie prin funcție, fie prin structură, fie prin universalitate, fie prin pretinsa practicitate. După analistul politic american S. Huntington, în contextul globalizării stilurilor de viață, ceea ce s-a realizat pe parcursul timpului a fost comunicarea interculturală prin *lingua franca*: latina în perioada clasică și medievală a Europei Occidentale, franceza în preajma revoluțiilor pașoptiste, a modernității, swahili în mai multe zone africane. O *lingua franca* nu depășește diferențele ci le perpetuează. Lingvistul Joshua Fischman arată că o limbă este acceptată ca *lingua franca* doar când este percepută ca „dezetnicizată" nu ca purtătoare de ideologie, etnicitate, religie, deci nu ca un atentat la identitate. [17] După părerea mea, există alte două interpretări care se pot susține, nu neapărat opuse celei susținute de către Fischman. În prima, este vorba despre o coagulare, precum și despre o reorganizare a propriei identități după vectori culturali hegemonici. În ultimele patru decenii engleza a devenit hegemonică odată cu hegemonia crescândă a SUA. Într-o a doua interpretare, este vorba despre eficiența simbolică a mitului american, sau „a visului american", fundament al unui orizont de așteptare deschis odată cu limba în care s-a născut și-n care ființează, „cuceritor" și „universal". Ideea de substrat este că oricine poate

[16] Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, traducere de Dragoș Cojocaru, Editura Polirom, Iași, 2002.

[17] Conform sintetizării realizate de către Dumitru Borțun în lucrarea *Bazele epistemologice ale comunicării*, Editura Ars Docendi, București, 2002, p. 83.

reuşi şi dacă vrem, ca o primă etapă, oricine poate deveni american, de unde subtextul cu toţii nu suntem altceva decât potenţiali americani, într-o etapă următoare, îndeplinindu-ne visul.

Un alt precept al viziunii moderniste ar fi „ordinea universală". Explicaţia constă în sublinierea că, în conformitate cu Cercul de la Viena, deoarece realitatea este ordonată, atunci „orice este accesibil oamenilor" (Manifestul Cercului de la Viena). În acest sens, cazurile problematice ale comunicării pot fi marginalizate, fiind nesemnificative, căci avem reguli standardizate ce permit o reprezentare ordonată, logică a lumii prin limbaj. Eşecurile în comunicare sunt nişte efecte minore ale unor situaţii minore, ce pot fi depăşite printr-o ordine şi logică prezente în limbaj într-un mod mai pregnant.

Viziunea modernistă ("clasică") se bazează şi pe „posibilitatea obiectivităţii depline". Elementul subiectiv, dacă există, nu poate fi obiect al cunoaşterii, deci nu poate intra în spaţiul posibilului cognitiv. Consecinţa este că avem iluzia unui triplu neutralism: al limbajului observaţional în raport cu angajamentele teoretice, al limbajului ştiinţific în raport cu orientările de valoare, al oricărui limbaj în raport cu orice context social-istoric.

În fine, un alt aspect specific modernităţii „clasice", înrudit cu „intelectualismul" şi cu „esenţialismul" este „încrederea în progres şi autoprogres" în ceea ce priveşe abilităţile de comunicare prin educare şi autoeducare, constând, în principal, în ideea habermasiană a posibilităţii câştigării de competenţe şi îmbunătăţirii performanţelor, prin bunăvoinţă şi efort personal şi în virtutea universalităţii cerinţelor validităţii.

În raport cu toate aceste caracteristici ale modernităţii se manifestă o criză epistemologică, o criză a reprezentării şi o criză a metafizicii. Din moment ce filosofia nu mai poate fi oglinda naturii (Rorty), cunoaşterea nu mai aparţine spectatorului, realitatea fiind mereu atinsă de ficţiune şi descrierea de interpretare. Lucrând în tradiţia terminologică a pragmatiştilor americani James, Peirce şi Dewey, Rorty ajunge să susţină înlocuirea obiectivităţii cu solidaritatea, să aprecieze retorica în defavoarea demonstraţiei, propunând filosofia ca pe o hermeneutică, antireprezentaţionalismul, semnificaţia de-construită, precum şi un om ne-transcedental (o cotitură umanistă, sau dacă vrem, psihologică). Un demers comparabil îl întreprinde şi G. Vattimo vorbind despre „gândirea slabă", în fapt despre îmbrăţişarea multiplicităţii de viziuni şi interpretări în contemporaneitate. Concepţia actuală, prea rapid etichetată drept „moartea" metafizicii şi filosofiei, reprezintă de fapt o „cotitură", constând în înţelegerea deconstructivă, sau cel puţin relativistă, a concepţiilor ce pretind că „pot atinge un **absolut existenţial universal** (metafizica), **un absolut epistemic cert** (epistemologia) sau **esenţa universală a umanismului**, după cum sintetizează Rorty". [18]

[18] Angela Botez, *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Editura Semne, Bucureşti, 2000, p. 96.

C.O. Schrag, analizând atât modalitatea modernă contemporană, cât şi demersul multiplicat şi complicat (pe alocuri contradictoriu) postmodern de interogare a raţiunii, arată că există nevoia unei „cotituri comunicative". Astfel, acesta analizează propunerea lui Habermas de „cotitură comunicativă", constând în înlocuirea raţiunii centrate pe subiect cu „raţiunea comunicativă".[19] Totuşi, această „operaţiune de înlocuire" se bazează pe cerinţele validităţii. Schrag observă în continuare că Habermas ne aduce în faţa cerinţelor validităţii cu girul universalităţii, de aceea ele transcend spaţiul şi timpul. Autorul atenţionează că avem de-a face, în consecinţă, cu o „întemeiere verticală" (clasică şi modernă, orientată către metafizic şi epistemologic), opusă unei „întemeieri orizontale" care este privilegiată în postmodernism, care conduce la eterogenitatea şi asamblarea socio-istorică totodată a discursului şi a acţiunii.

"Cotitura" aşa cum sesiza atât C.O. Schrag şi postmoderniştii, cât şi (dintr-o perspectivă mai degrabă sociologică, decât „strict" filosofică) Zigmund Bauman, începe cu demersuri specifice modernităţii cu nume ca Wittgenstein-II, Cassirer, Heidegger, Quine, Putnam, Kripke. De fapt, se trece de la paradigma limbajului „oglindă" la cea a limbajului văzut ca o „activitate", fie fiind considerat, ca la Wittgenstein-II[20], un „joc" în cadrul unor „forme de viaţă", fie ca un sistem de relaţii sociale (Quine), sau, şi ca o tradiţie socială la Kripke şi Putnam. În viziunea contemporană, postmodernă, se investighează mai ales contextele şi interesele care au făcut un limbaj necesar, dar nu mai interesează corespondenţa cu realitatea. Un alt aspect definitoriu al perspectivei constă în aceea că „esenţialismul" este refuzat. Wittgenstein-II arată că ceea ce noi numim limbaj este de fapt o sumă de fenomene diferite, poate înrudite unele cu altele, dar în feluri foarte diferite. El arată dealtfel extrem de sugestiv că „tăria firului nu stă în faptul că o fibră merge de la un cap la altul, ci din suprapunerea a mai multe fibre."[21] Fără a fi postmodern, Wittgenstein deschide o breşă prin poziţia abordată. De pe aceste poziţii şi „intelectualismul" e respins. Ca urmare, nu se consideră că sensul ar fi inerent expresiei, ci este o activitate. Pe aceste baze se dezvoltă teorii de analiză de text, spre exemplu, cum ar fi cele susţinute de către M.-C. d'Unrug, în *Analyse de contenu et act de parole*, unde se explică tehnica de analiză a discursului, „analiza enunţărilor"[22], ori cele reprezentaţionale ca „analiza evaluativă a enunţărilor" a lui C.E. Osgood[23]. Se

---

[19] C.O. Schrag, *Resursele Raţionalităţii. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere Angela Botez şi Argentina Firuţă, cuvânt înainte şi îngrijirea ediţiei Angela Botez, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999, p. 250.

[20] L: Wittgenstein cel din *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

[21] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, 9, § 68.

[22] „Analiza enunţărilor" ia discursul ca produs „ne-finalizat", ca pe un proces, în cadrul căruia se produc enunţuri segmentabile şi sensuri, cu un grad mare de „spontaneitate", ce pot presupune atât contradicţii, cât şi incoerenţe datorate lispei finalităţii ultime.

[23] La Osgood este totuşi o perspectivă reprezentaţională a limbajului, limbajul este în continuare perceput ca o „oglindă", dar nu a lumii, ci a „autorului" textului în ceea ce priveşte *parti pris*-urile sale (politice) sau ierarhizările axiologice ale acestuia.

afirmă o ambiguitate intrinsecă naturii limbajului, exprimând limitele lumii reale, indeterminată şi incompletă.

Relaţia discursurilor, pe de o parte, cu realitatea, iar pe de altă parte, cu gândirea este reală, profundă, substanţială şi continuă să ocupe în mare parte filosofia comunicării. Cu toate acestea discursurile nu sunt nici oglinda realităţii şi nici a gândirii. Cu atât mai mult cu cât autorii contemporani, cum ar fi Michel Foucault, insistă pe posibilitatea relaţiilor dintre aleatoriu şi gândire. „În aşa fel încât, chiar şi în cel mai mic decalaj pe care ne propunem să-l introducem în istoria ideilor (şi care constă în a considera discursurile – nu reprezentările care pot exista în spatele discursurilor – drept serii regulate şi distincte de evenimente), în orice astfel de decalaj mi-e teamă că va trebui să recunoaştem ceva de felul unui mic (şi, poate, odios) mecanism care nme permite să punem *hazardul*, *discontinuul* şi *materialitatea* chiar la baza gândirii".[24]

Acest aspect arată complexitatea schimburilor şi deschiderilor dintre viziunea modernă şi viziunile postmoderne, între care nu există o prăpastie, ci comunicări şi disensiuni diverse. Presupoziţia ordinii universale este abandonată ca urmare a respingerii intelectualismului. Presupoziţia obiectivităţii limbajului cade, acesta nefiind oglindă a unei realităţi ordonate, ci expresie a unor forme de viaţă (Wittgenstein-II) şi a unor interese (Cassirer). Subiectivitatea nu e ceva de epurat, ci un element necesar şi definitoriu pentru limbaj şi comunicare. Se consideră actualmente că limbajul nu e universal, nu provine din reguli ci din utilizări particulare, ce se generalizează ulterior. În concluzie, limbajul observaţional e încărcat teoretic, cel ştiinţific e condiţionat axiologic, limbajul comun este condiţionat social-istoric.[25] Cu toate acestea, nu putem considera această concluzie un rezumat al proiecţiilor postmoderne, ci mai degrabă un rezumat al modalităţilor de repliere a poziţiilor moderne despre limbaj, postmodernismele explorând în mod divergent diversele breşe deschise de noile perspective moderne asupra raţionalităţii şi limbajului.

În contextul definit de cotitura lingvistică, prin locul central acordat semioticului, se face loc unor cotituri hermenutice şi retorice. Chiar şi J. Habermas, exponent al modernităţii actuale, observa că astăzi:"critica literară şi filosofia trebuie să îndeplinească această sarcină de mediere cu mijloace de expresie care unt preluate de la limbaje specializate pe probleme de gust, respectiv de adevăr. Ele pot rezolva acest paradox doar extinzându-şi şi îmbogăţindu-şi retoric limbajele lor speciale atât cât este necesar pentru a asocia în mod deliberat comunicări indirecte cu conţinuturile manifeste ale unor enunţuri. Acest lucru explică puternica componentă retorică ce caracterizează în aceeaşi măsură cercetările criticilor

---

[24] Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducerea de Ciprian Tudor, Bucureşti, Eurosong&Book, 1998, p. 48.

[25] *Apud* D.Borţun, *Bazele epistemologice ale comunicării*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2002, p. 87*sq*.

literari, ca şi pe cele ale filosofilor. Criticii importanţi şi marii filosofi sunt şi scriitori de prim rang. În realizările lor retorice, critica literară şi filosofia sunt înfrăţite cu literatura – şi, astfel, una cu alta. Însă înrudirea lor se opreşte aici. Căci mijloacele retorice sunt supuse, în demersurile fiecărei discipline unor forme *diferite* de argumentaţie. (...) Cine mută critica radicală a raţiunii în domeniul retoricii pentru a dezamorsa paradoxul autoreferenţialităţii proprie acesteia ştirbeşte tăişul criticii înseşi a raţiunii"[26]

Filosofia clasică, determinând metafizic gândirea, corela raţiunea cu discursul şi cuvântul rostit. Raţionalitatea era concepută ca efort de articulare, la modul propriu, ca efort de rostire. Evidenţiind aceste corelaţii Derrida este cu precădere autorul postmodern care subliniază o ierarhie între gândire, cuvinte spuse ca simboluri ale gândirii şi cuvinte scrise ca simboluri ale celor rostite.[27] Într-o mare măsură îi datorăm lui Derrida, loviturii sale date economiei semnului, deconstruind determinarea dintre semnificant şi semnificat, precum şi studiului comparativ (şi hermeneutic) al rostirii şi scrierii, punerea în evidenţă a unei pleiade de „cotituri" – lingvistică, semiotică, gramatologică, spre textualitate – expresie a autorităţii căpătate de către hermeneutică în problema discursului şi a limbajului. Schrag identifică trei aspecte esenţiale. În primul rând, astăzi ţinem cont că „există un context şi o textură care ordonează discursul şi ne indică un orizont în expansiune al practicilor discursive de bază operând, în cea mai mare parte în spatele nostru, în opoziţie cu practicile noastre interpretative." În al doilea rând, articularea discursivă se datorează spaţiului şi timpului discursului: „există un spaţiu al discursului manifestat în parametrii practicilor noastre sociale, şi există un timp al discursului, calificat ca o devenire de la trecut la viitor." În al treilea rând, înţelegere datorată „cotiturilor" actuale „există un spaţiu şi timp al acţiunii, dispoziţiei, dorinţei, semnelor corporale şi instituţionale – o arenă vastă a dispoziţiilor şi practicilor *nondiscursive* care prezintă, de asemenea, o funcţie articulatorie". [28] În termenii lui Derrida, putem spune că de-a lungul frontierelor limbajului se mişcă forţele pe de o parte în multe dintre politicile istoriei, dar, pe de altă parte, şi în special, în politicile dorinţei. În ceea ce priveşte forţa de articulare a manifestărilor nondiscursive, Schrag aduce în discuţie contribuţia lui Sartre, în analiza emoţiei (a sentimentului de ruşine) ca paradigmă de înţelegere a lumii, precum şi pe cea a lui Merleau-Ponty, care tratează intenţionalitatea implicării nondiscursive în lume, corpul, ca expresie şi „speech".

---

[17] Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii.12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, studiu introductiv de Andrei Marga, Bucureşti, Editura ALL EDUCAŢIONAL, 2000, p. 204.

[27] Jacques Derrida, *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 63–171.

[28] C.O. Schrag, *Resursele Raţionalităţii. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere Angela Botez şi Argentina Firuţă, cuvânt înainte şi îngrijirea ediţiei Angela Botez, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999, p. 136–137.

În timp ce filosofia își deschide porțile pentru retorică, retorica își descoperă dimenssiunea filosofică și devine „neoretorică". Discursul nu mai este un simplu exercițiu persuasiv, al cuiva despre ceva, ci și *pentru* și direcționat *către* cineva (nu din considerente de control și manipulare), arată Schrag. Exercițiul retoric devine complementar celui hermeneutic, deoarece face cunoscută o semnificație pentru sine și pentru ceilalți, semnificație care este întotdeauna un rezultat al interpretării. Apelând la ideile exprimate deja de către Heidegger (și înaintea sa, de către Aristotel), autorul subliniază „vechimea" ideii de legătură dintre hermeneutică și retorică, căci a face semnificația manifestă include împărtășirea de sentimente afecte și stări de către retor și audiență deopotrivă. Diferența ar consta în faptul că Aristotel nu aprecia acest aspect, considerându-l o capcană pentru raționalitate și o portiță deschisă manipulării, pe când postmodernismul îl apreciază ca pe o eliberare de exagerările paradigmei epistemologice tradiționale. Retorica nu mai este doar expresivă, ci capătă o dimensiune de retorică a adevărului, a performanței și competenței comunicative, în adecvare la textura istorică și la structura praxisului comunicațional. Adevărul, comunicarea și retorica suferă un colaps, în sensul că găsirea adevărului devine găsirea mecanismelor pentru comunicarea adevărului. „Adevărul este procesul de dezvăluire ocazionat de descriere, argumentare, explicare și demonstrare ce are loc în vorbirea, scrierea și acțiunea noastră".[29] „Cotitura retorică" devine astfel o mișcare de "mutare" spre retorică înțeleasă ca o artă a evocării și spre adevăr înțeles ca procesul de comunicare a unei morale. Raționalitatea – discurs care face ceva manisfest pentru cineva – este în acest cadru teoretic o deformalizare a criteriologiei teoriei epistemologice, deoarece rămâne în legătură cu practicile sociale ale vieții publice, nu doar cu cele care țin în mod exclusiv de conversație. „Logos-ul este în același timp și cuvânt și acțiune".[30]

Ideea postmodernă despre textul flosofic ca ficțiune și mit devine centrală în filosofia comunicării. Angela Botez arată că alături de Rorty, Vatimo și Derrida, trebuie valorificat și Lucian Blaga, acesta considerând esențial efortul de respingere a neopozitivismului, care, aplicat consecvent ar conduce la sterilizarea spiritului uman. Autoarea realizează o nuanțare în mult discutata „moarte a metafizicii", printr-o paralelă între Heidegger ca gânditor și rostitor al ființei și (post-)metafizicianul Blaga, ca filosof contemporan original prin concepția sa despre mister și despre Marele Anonim. La el, viziunile metafizice sunt supreme „doar" în calitate de creații spirituale, altfel reprezentâmnd reușite umane vremelnice, aparținând unui moment istoric. Metafizica este la Blaga „mai mult o creație în care filosofia se îmbină cu mitul, decât o cunoaștere cu pretenții de adecvație în raport cu existența în totalitatea ei. Respins de știință și filosofie, mitul

---

[29] C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity,* Bloomington and Indianapolis, Indiana Univerity Press, 1986, p. 190.

[30] *Ibidem*, p. 194.

persistă în metafizică apărând omul de amăgirea că ar putea ancora cu gândul în absolut (ochiul lui Dumnezeu) de care vorbeşte Rorty."[31] Pe de altă parte, A. Botez realizează o paralelă valoroasă pentru toate aceste „cotituri" ale gândirii contemporane, între D.D. Roşca şi Richard Rorty structurată în jurul a patru aspecte: a) filosofia obiectivităţii este înlocuită cu cea a solidarităţii, cunoşterea raţională fiind rezultatul credinţei şi nu al experienţei, b) câmpul artistic literar moral şi ştiinţific se combină, filosofia fiind artistică şi mai apropiată de morală decât de ştiinţă, c) se impune antireducţionismul, iar mentalul nu poate fi redus la fizical, d) se produce o criză de legitimare a universalizării criteriilor morale şi valorilor (antifundaţionalism epistemologic şi relativism etic).

„Noul umanism" este parte a acestui fenomen amplu numit „cotitură lingvistică", prin aceea că, de fapt, se dovedeşte o ancorare în „sine" de o factură ceva mai particulară a umanismului, în sensul că este o întoarcere spre definirea propriului domeniu, dar fără elemente „externe", cum ar fi cele ţinând de realizările ştiinţei şi tehnologiei. În aceste condiţii vechile discuţii despre „valori", despre „subiectul moral", despre apărarea „drepturilor" şi în special a „dreptului la proprietate", nu mai sunt suficiente. După lucrările lui Nietzsche, dar şi după formularea lui Schrag, „umanismul nu mai este custodele valorilor". Şi în acest domeniu se petrece deci o „cotitură". Acel „cine" al dicursului devine o persoană multiplă, iar umanismul, devine un umanism al subiectivităţii „de-centrate", dar nici imorală, nici ignorantă. Din perspectiva cotiturii retorice, acest nou umanism capătă o dimensiune etică. Comunităţile, fie ele educate, specializate (ştiinţifice, artistice, religioase), ori nespecializate, împărtăşesc preocupări care determină un consens asupra unor practici sociale ce la rândul lor, generează şi modelele etice. Se creează un spaţiu al *ethosului* comunitar, în care, din perspectiva deschisă de către Schrag, poate apare *răspunsul potrivit* din partea subiectului de-centrat la întâlnirea sa cu discursul şi practicile sociale, fie acestea tradiţionale, fie mai noi. Atitudinea etică devine astfel un tip special de effort, de găsire a răspunsului potrivit. Interesul demersului filosofic nu stă în recuperarea istorico-filosofică a conceptului de *răspuns potrivit*, cât a-i înţelege orientarea, aşa cum arată Schrag, o orientare „către celălalt", demersul considerând şi imperativul de a corobora discursul şi acţiunea deliberativă. În perspectiva lui Gadamer, *răspunsul potrivit* reiese în lumina tradiţiei, în timp ce la exponenţii şcolii teoriei critice (mai ales Habermas), acesta amendează prejudecăţile tradiţiei şi este emergenţa a ceea ce încă nu s-a făcut şi încă nu s-a spus. Această contradicţie internă din noţiune, acestă dublă datorie de amendare şi păstrare a tradiţiei, este benefică şi pe de altă parte corepunde contradicţiilor subiectului de+centrat, care este o multitudine, adesea auto-contradictorie. De aici decurge şi aspectul temporalităţii - *răspunsul potrivit* este reglementat de atitudini specifice faţă de trecut, prezent şi viitor. Sunt necesare

[31] Angela Botez, *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Editura Semne, Bucureşti, 2000, p. 104.

atât momentele de amintire, cât şi cele de decizie şi inovaţie. Sunt necesare atât participarea în tradiţie cât şi critica ideologiei, în acelaşi timp fiind necesar să nu reducem complexitatea pentru a ameliora contradicţiile. Nietzsche vede *răspunsul potrivit* reductiv, ca pe o chestiune de stil, Heidegger, de asemenea, comentând versurile lui Hölderin, recomandă „gândirea poetică" şi confluenţele pe care aceasta le poate avea cu ethosul, dar, după cum observă Schrag, existenţa şi practicile umanităţii şi au partea lor de prozaic, nu mai puţin importantă, ori de neglijat. Preocupările legate de condiţiile materiale ale vieţii umane, sau privind abuzul puterii în instituţii pot fi în acelaşi timp prozaice, lipsite de stil şi extrem de importante. După cum arată şi Kirkegaard, absolutizarea stadiului estetic reprezintă tocmai o tentativă de evadare din faţa responsabilităţilor impuse de un angajament etic. Noul umanism îşi desfăşoară cerinţele etice într-un spaţiu holistic, dincolo de esteticismul textualist subliniat prin strategiile discursive ale postmodernismului. A fi etic, a decela *răspunsul potrivit* este aşadar, în lectura lui Schrag, un efort conştient atât de participare cât şi de raportare critică prin crearea de sens – fie acest sens tradiţional, fie el nou, fie amintire, prezenţă ori proiecţie, fie de natură poetică ori prozaică...

Abordările fenomenologice şi ontologice suferă astăzii mutaţii specifice, chiar dacă sintagma „cotitură fenomenologică" nu a pătruns în pleiada celorlalte similare. Heidegger este redescoperit, ca şi Merleau-Ponty, autori care, prin ideile lor ontologice hrănesc şi abordările holiste actuale. Comentatorii recenţi, ca David Levin, îl valorifică pe Merleau-Ponty, subliniind faptul că fiinţa umană se bucură de o „cunoaştere corporală globală care îmbrăţişează în mod sistematic toate părţile sale".[32] El arată că suntem obligaţi să înţelegem că funcţionarea uzuală a organismului este un „gest" înnăscut de integrare fizionomică, o funcţionare spontană a corpului, care este ascunsă în raport cu înţelegerile ontice, deopotrivă ale simţului comun şi ale ştiinţei şi care atinge şi îmbrăţişează câmpul motilităţii ca întreg.[33] În critica pe care o face empiricismului, Merleau-Ponty continuă o argumentaţie de factură holistă atunci când observă că gesticularea mâinii cuiva „nu este inteligibilă ca o colecţie de puncte".[34] Levin interpretează acest citat în sensul că o serie de puncte de-a lungul unei traiectorii liniare nu pot reprezenta în mod grafic topologia fie şi a gestului uman celui mai simplu. În mod concret, aşa cum spune el „fiecare clipă a mişcării îmbrăţişează întreaga întindere a acesteia ...".[35] Levin discută gestul din perspectiva de acţiune hermenutică şi în această accepţiune este abordat pe dimensiunile de „cuprindere" şi „fundamentare", concepte reclamate de la un izvor heideggerian. Autorul accentuează astfel pe conceptul cuprinderii şi nu consideră conceptul cumulării punctelor discrete pentru

[32] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, traducere de Colin Smith, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 314.
[33] *Ibidem*, p. 317.
[34] *Ibidem*, p. 98.
[35] *Ibidem*, p. 140.

a descrie grafic şi, în consecinţă, pentru a gândi gestul uman. Aşa cum redă acest autor observaţiile privind situaţia pacientului Schneider, care suferea de o gravă disfuncţie motorie ca urmare a unor leziuni pe creier, Merleau-Ponty studiindu-l începe să *vadă* ceea ce le lipseşte gesturilor lui Schneider şi în acelaşi timp ceea ce gesturile „normale" au, şi anume, un stil specific al mişcării, o anumită „melodie" profundă, implicită.[36] Merleau-Ponty denumeşte această „melodie" un „arc intenţional": „Este acest arc intenţional cel care produce unitatea simţurilor, a inteligenţei, a sensibilităţii rezonabile şi a motilităţii".[37] Însăşi existenţa umană este pusă sub semnul cercului hermenutic deschis, în „centrul" semioticului.

Putem vorbi şi despre o „cotitură sociologică", dat fiind că o perspectivă principală deschisă prin „cotitura lingvistică" poziţionează limbajul ca element orientativ, dacă nu hotărâtor al texturii socialului. Astfel, în mod concis (şi, probabil, reductiv) limbajul non-esenţialist ar aduce după sine cel puţin o orientare spre tipare sociale de tip non-impoziv, mai puţin constrângătoare, dar şi într-o măsură mai mică „stas". Deşi nu denumeşte fenomenul „cotitură sociologică", Zygmunt Bauman, în lucrarea sa intitulată *Modernitatea lichidă*, îl surprinde, ca pe o continuare a unui proces început încă din modernitate. El arată că modernitatea însăşi a presupus topirea unor tipare sociale.

„Într-adevăr, n-a fost spart nici un tipar fără a fi înlocuit cu altul; oamenilor li s-a dat drumul din vechile lor cuşti numai pentru a fi admonestaţi şi blamaţi în caz că nu reuşeau să se reinstaleze, pe cont propriu, fidel şi continuu, prin eforturi de-o viaţă, în nişele prefabricate ale noii ordini: în *clase*, cadre care (la fel de intransigente ca şi *categoriile* deja dizolvate) incorporau totalitatea condiţiilor de viaţă şi perspectivelor de viaţă şi stabileau domeniul proiectelor realiste de viaţă şi domeniul strategiilor de viaţă. Misiunea indivizilor liberi era să se stabilească supuşi acolo ascultând cu credinţă regulile şi modurile de conduită identificate drept corecte şi potrivite cu locaţia respectivă".[38]

Iată că acum, „modernitatea lichidă", în fapt, contemporaneitatea noastră afectată de postmodernism(e) continuă la modul accelerat procesul. Lecţia importantă a analizei „cotiturilor" constă mai ales în înţelegerea surselor moderniste ale provocărilor postmoderniste, decelând dincolo de modele intelectuale, atât modele tradiţionale ale schimbării, cât şi schimbările inovative care deschid abordările holiste în ceea ce priveşte schimbarea, subiectul de-centrat, raţionalitatea amendată de istoricitate, interese şi afecte, etica raspunsului potrivit, umanismul fără „om nou"...

„Cotitura sociologică" arată cum interpretarea atinge în sensul nuanţării, multiplicării sau desconsiderării, după caz, a regulilor sociale – este un fel de produs cumulativ al cotiturilor lingvistică, hermeneutică şi retorică. După cum

---

[36] *Ibidem*, p. 105.
[37] *Ibidem*, p. 136.
[38] Zygmunt Bauman, *Modernitatea lichidă*, traducerea Diana Grad, Bucureşti, Editura Antet, 2000, p. 10.

arată Bauman: „Asemenea modele, coduri şi reguli cărora individul li se poate supune, de care se poate lăsa apoi ghidat, sunt acum în continuă scădere. Asta nu înseamnă că ar fi ghidaţi contemporanii noştri exclusiv de propria imaginaţie şi hotărâre (...) sau că nu mai sunt dependenţi de societate în ceea ce priveşte materialele de construcţie şi planurile arhitecturale. Dar înseamnă că ne deplasăm în prezent de la epoca „grupurilor de referinţă" prealocate, către epoca „comparaţiei universale", în care destinaţia sarcinilor individuale de autoconstrucţie este endemic şi incurabil nehotărâtă, nu este prestabilită şi tinde să sufere schimbări numeroase şi profunde (...)"[39]

„Cotitura lingvistică" este în concluzie o întoarcere spre limbaj şi nu o transcendere a limbajului. Ideea este argumentată convingător de către Rorty, deşi, pe undeva surprinzător, corelând poziţia lui Wittgenstein şi pe cea a lui Heidegger. Rorty alege în acest scop următorul citat din *Tractatus*...: „Chiar dacă s-a răspuns la toate întrebările ştiinţifice *posibile*, noi simţim că problemele noastre de viaţă încă nu au fost deloc atinse. Atunci fireşte că nu mai rămne nici o întrebare; şi chiar acesta este răspunsul... Există fără îndoială inexprimabil. Acesta se *arată*, el este elementul mistic."[40] Este remarcabilă similaritatea cu ideea lui Noica după care oricât ai comunica, mereu rămâne un rest ceva nerostit, un fel de încă inexprimabil, care este responsabil pentru continuarea comunicării. Totuşi, *das Unaussprechliche*, inexprimabilul, este la Wittgenstein (după părerea mea) un inexprimabil după poziţii scientiste, reductive şi abstracte. Din această perspectivă, scientistă, orice ţine de viaţă se sustrage permanent abstractizării, sugerându-se ca element deopotrivă misterios şi mistic. Este ceea ce anunţă poziţia de mai târziu a lui Wittgenstein, potrivit căreia sfera exprimabilului capătă „dimensiunile" formelor de viaţă. De aceea se susţine alăturarea lui Wittgenstein, pe care o face Rorty, cu Heidegger, pentru care Dasein-ul este atât lingvistic, cât şi social. După cum explică Rorty, la Heidegger, când se spune „conştiinţa se exprimă exclusiv şi constant sub forma păstrării tăcerii", nu este vorba attât despre inexprimabil, despre incapacitatea de a ne comunica gândirea, cât despre incapacitatea de a traduce în cuvinte actuale schimbarea petrecută în viaţa noastră: în timp ce cuvintele s-ar folosi încă de repere şi concepte corespunzând vechilor valori, n-ar reuşi să comunice valorile actualizate, noi, ale schimbării. „Ceea ce tânărul Heidegger ne spune despre situaţia socio-istorică a Dasein-ului este exact ceea ce bătrânul Wittgenstein ne spune despre situaţia noastră cu privire la limbaj – că atunci când încercăm să-l transcendem, printr-o cotitură metafizică, devenim neautentici şi ne auto-amăgim."[41]

---

[39] *Ibidem*. Acest citat este reformulat uşor de către autoarea studiului, fără a-i schimba sensul, pentru a evita o cacofonie care a scăpat traducerii.

[40] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de Al. Surdu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, p. 123.

[41] Richard Rorty, *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice II*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, , Bucureşti, Editura Univers, 2000, p. 89–90.

Importantă prin caracterul său dual de paradigmă şi metodă, „cotitura lingvistică" nu este mai puţin problematică. „Jocul" dintre limbaj şi referinţă, dar şi poziţionarea limbajului ca ingredient primordial în ceea ce priveşte textura socială pune atât probleme de concepţie (din punct de vedere filosofic sau teoretic), cât şi metodologice. Nu cumva impune limbajul o viziune prea „lingvistică" asupra texturii sociale? Dacă limba este un sistem de reprezentare arbitrar s-ar susţine inferenţa că ar fi şi un sistem independent? Dacă este un sistem de reprezentare independent atunci are legitimitatea de a răspunde problemelor curente ridicate în contextul unor „forme de viaţă"? Dacă este un sistem de reprezentare dependent atunci îşi păstrează legitimitatea ca sistem de reprezentare? Aceste întrebări nu epuizează problemele ridicate de relaţia dintre referinţă (dintre lume, în general) şi exprimarea sa (şi, dacă vrem, interiorizarea sa mentală).

„Cotitura lingvistică" trebuie să răspundă şi provocărilor generate de faptul că se sprijină pe filosofia analitică pentru a promova (noi) concepte (integrative) ce riscă să se impună ca nouă hegemonie filosofică, ca rezultat al unui progres. Cum trebuie interpretat faptul că adesea Rorty apelează la filosofii analitici mai noi (Davidson, Quine, Sellars) pentru a argumenta idei pragmatice postmoderne? Dacă ne amintim că Rorty considera problemele filosofice generate de tensiunile produse de vocabulare contingente aflate în evoluţie dinamică, de noi metafore, ce produc noi breşe în gândirea filosofică, putem răspunde pericolului de blocaj, de „vacarm" generat de diversitatea şi permisivitatea aduse după sine de „cotitura lingvistică"?

BIBLIOGRAFIE

1. Jean-Claude Abric, *Psihologia comunicării. Teorii şi metode*, traducere de Luminiţa şi Florin Botoşineanu, Iaşi, Editura Polirom, 2002.
2. J. R. Beniger, J. A. Gusek, „The cognitive revolution in public opinion and communication research", în Glasser, T. L. and Salmon, C. T., eds. *Public opinion and the communication of consent*, New York and London: Guilford Press, 1995, p. 217–248.
3. Zygmunt Bauman, *Modernitatea lichidă*, traducerea Diana Grad, Bucureşti, Editura Antet, 2000.
4. Simon Blackburn, *Oxford. Dicţionar de filosofie*, traducere de Cătălina Iricinschi, Laurian Sabin Krestesz, Liliana Torres şi Mihaela Czobor, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999.
5. Laurence Bardin, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 1991.
6. Hertzberg Bizzell, *Rhetoric in the 20th Century*, New York, St. Martins Press, 1991.
7. Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană. Orientări şi stiluri de gândire semnificative*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995.
8. Alexandru Boboc, *Istoria filosofiei contemporane. Filosofia nemarxistă la sfârşitul secolului al XIXlea şi începutul secolului XX*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1976.
9. Alexandru Boboc, *Neopozitivismul şi ştiinţa contemporană*, Bucureşti, Editura Politică, 1974.
10. Dumitru Borţun, *Bazele epistemologice ale comunicării*, Bucureşti, Editura Ars Docendi, 2002.
11. Angela Botez, *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Bucureşti, Editura Semne, 2000.
12. Angela Botez, *Filosofi britanici la sfârşitul secolului al-XX-lea*, capitolele „Filosofia la Cambridge" şi „P.M.S. Hacker – Wittgenstein şi filosofia mentalului", Bucureşti, Ed. Merc. Serv., 2000.

13. Angela Botez, *Paradigma filosofiei americane. Pragmatism şi neopragmatism*, "Revista de filosofie", tomul XLVIII, 1-2, ianuarie-aprilie, 2001, p. 67–90.
14. Angela Botez, *Raţionalitatea între Scylla şi Carybda*, "Revista de filosofie", tomul XL, 6, noiembrie-decembrie, 1993, p. 607–610.
15. Angela Botez, *Wittgenstein şi filosofia britanică*, "Revista de filosofie", tomul XLVIII, 3–4, mai-august, 2001, p. 377–393.
16. Vivien Burr, *Social Constructionism*, 2nd edition, New York, Routledge, 2003.
17. Peter Carruthers, *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
18. P.H. Chombart de Lawe, *Images de la culture*, Paris, Petite Bibliotheque Payot, 1970.
19. Avner Cohen, Marcello Dascal (ed.), *The Institution of Philosophy*, Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1988.
20. Donald Davidson, „Paradoxes of Irrationality", în *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim, James Hopkins, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
21. Donald Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986.
22. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, traducere de G. C. Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press, 1974.
23. Jacques Derrida, *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
24. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon, 1957.
25. Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, traducere de Dragoş Cojocaru, Editura Polirom, Iaşi, 2002.
26. *Experiences Between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag*, edited by Ramsey Eric Ramsey, David James Miller, New York, State University of New York Press, 2003.
27. John Fiske, *Introduction to Communication Studies*, London, New York, Routledge, 1990.
28. John Fiske, *Introducere în ştiinţele comunicării*, traducere de Monica Mitarcă, Iaşi, Editura Polirom, 2003.
29. Mircea Flonta, *Richard Rorty, radicalizarea pragmatismului şi „Moartea filosofiei"*, în *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, traducere şi note de Corina Sorana Ştefanov, studiu introductiv şi control ştiinţific de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura All, 1998.
30. Mircea Flonta, *O filosofie majoră a timpului nostru: relativismul pragmatic al lui Richard Rorty*, studiu introductiv în Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism şi adevăr. Eseuri filosofice I*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Univers, 2000.
31. Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducerea de Ciprian Tudor, Bucureşti, Editura Eurosong&Book, 1998.
32. Alain Graf, *Marii filosofi contemporani*, Iaşi, Editura Institutul European, 2001.
33. Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Beacon, Boston, 1979.
34. Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, Editura Politică,Bucureşti,1983.
35. Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri*, în româneşte de Gilbert V. Lepădatu (I-IV), Ionel Zamfir (V-VIII), Marius Stan (IX-XII), studiu introductiv de Andrei Marga, Bucureşti, Editura All, colecţia Substanţiall, 2000.
36. Goran Hedebro, *Communication and Social Change in Developing Nations: A Critical View*, Ames, Iowa University Press, 1982.
37. Martin Heidegger, *Being and Time*, traducere de J. Macquarrie şi Edward Robinson, New York, Harper and Row, 1962.
38. Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, ed., trad. Joan Stambaugh, New York, Harper and Row, 1973.

39. Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, traducere de W. Lovitt, New York, Harper and Row, 1977.
40. Martin Heidegger, *Timp şi fiinţă*, traducere de Dorin Tilinca şi Mircea Arman, studiu introductiv de Radu Enescu, Bucureşti, Editura Jurnalul literar, 1995.
41. A.P. Iliescu, *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989.
42. Lenore Langsdorf, Andrew R.Smith (eds.), *Recovering Pragmatism's Voice: The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication*, Albany, State University of New York Press, 1995.
43. Thelma Z. Lavine, *America & the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*, în Herman J. Saatkamp (ed.), *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.
44. J. Fr. Lyotard, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, traducere şi prefaţă de Ciprian Mihali, Bucureşti, Editura Babel, 1993.
45. J. Fr. Lyotard, Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, trad. W. Godztich, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.
46. Alan R.Malachowsky (ed.), *Reading Rorty*, Oxford and Cambridge, Blackwell, 1991.
47. John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
48. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, traducere de Colin Smith, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.
49. Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, London and New York, Routledge, 1996.
50. Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987.
51. C.E: Osgood, *The Representational Model and Relevant Research Method*, "Trends in Content Analysis", Urbana, University of Illinois Press, 1959.
52. Chäim Perelman, *The Realm of Rhetoric*, Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1982.
53. Chäim Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric*, Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1969.
54. Chäim Perelman, *Rhétorique et philosophie*,"Les Études philosophiques", nr.1, 1969, p. 19–29.
55. Chäim Perelman, *La philosophie du pluralisme et la Nouvelle Rhetorique*, „Revue Internationale de philosophie", nr.127-128, 1979, p. 5–18.
56. Herbert Schiller, *Communication and Cultural Domination*, White Plains, New York, 1976.
57. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982.
58. R. Rorty, *Philosophy in the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
59. Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (1967), University of Chicago Press, 1992.
60. Richard Rorty, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, traducere şi note de Corina Sorana Ştefanov, studiu introductiv şi control ştiinţific de Mircea Flonta, în loc de postfaţă Richard Rorty despre <<Adevăr, Dreptate şi „Stânga Culturală">> (discuţie cu Jörg Lau şi Thomas Assheuer, în „Die Zeit", nr. 30, 18 iulie 1997, traducere de Mircea Flonta), Bucureşti, Editura All, 1998.
61. Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism şi adevăr. Eseuri filosofice I*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Univers, 2000.
62. Richard Rorty, *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice II*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Univers, 2000.
63. J.-P. Sartre, *The Emotions: Outline of a Theory*, traducere de Bernard Frechtman, New York, Philosophical Library, 1948.
64. C. Sălăvăstru, *Raţionalitate şi discurs. Perspective logico-semiotice asupra retoricii*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1996.
65. C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana Univerity Press, 1986.

66. Calvin O. Schrag, *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.
67. C.O. Schrag, *Resursele Raţionalităţii. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere de Angela Botez şi Argentina Firuţă, cuvânt înainte şi îngrijirea ediţiei de către Angela Botez, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1999.
68. Irina Stănciugelu, *Prefixul „post" al modernităţii noastre. Studii de filosofia culturii*, Bucureşti, Editura TREI, 2002.
69. William Sullivan, *Communication and the Recovery of Meaning*, „International Philosophical Quarterly", 18, 1978, p. 69–86.
70. Gianni Vatimo, *Sfârşitul modernităţii*, traducere de Ştefania Mincu, Constanţa, Editura Pontica, 1993.
71. Gianni Vatimo, *Dincolo de subiect (Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica)*, traducere de Ştefania Mincu, Constanţa, Editura Pontica, 1994.
72. Gianni Vatimo, *Societatea transparentă*, traducere de Ştefania Mincu, Editura Pontica, Constanţa, 1995.
73. Henri Wald, *Realitate şi limbaj*, Bucureşti, Editura Academiei, 1968.
74. Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul-Iliescu, notă introductivă de Mircea Flonta, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993.
75. Ludwig Wittgenstein, *Însemnări postume 1914-1951*, traducere de Mircea Flonta şi Adrian Paul-Iliescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.
76. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Oxford University Press, 1953.
77. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de Al. Surdu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„SFÂRŞITUL ISTORIEI" ŞI NECESITATEA FILOSOFIEI SOCIETATEA GLOBALĂ ÎNTRE CONFRUNTARE ŞI DIALOG

VIOREL MIULESCU

Abstract. The question is if the political and economical freedom and equality – the case of the well-known „End of History" – can produce an stabil society within the human being could be, in the and, complete content? Or, on the contrary, the spiritual condition of this „the last human being" of history, will finally lead to return of the chaos and cruelty which characterized the history.

Prăbuşirea ideologiei comuniste ca ideologie dominantă a fost, printre altele, efectul dezamăgirii generale cu privire la societăţile „socialismului real"; pe de altă parte, creşterea recentă a fundamentalismului în tradiţiile creştină, evreiască şi musulmană dovedeşte o profundă neîncredere faţă de societăţile liberale de consum.

Intrarea într-un eventual „secol religios" (Malraux) este puţin probabilă dacă luăm termenul „religios" în accepţia lui strictă, căci liberalismul a fost el însuşi o consecinţă a slăbiciunii societăţilor bazate pe religie, incapabile să creeze condiţiile minime ale păcii şi stabilităţii. Sectele neoprotestante şi cele quasi-religioase nu ameninţă sistemele sociale în care proliferează, ele servind mai degrabă adaptării indivizilor la Sistem (acesta devine mai suportabil pentru indivizi în măsura în care ei nu mai aşteaptă de la el satisfacţii spirituale, degrevându-l de obligaţii în acest domeniu). Singura variantă ce se conturează drept contracandidată pentru înlocuirea ideologiilor universaliste în perspectiva unui eventual „secol religios" este islamismul, care se vrea o contra-propunere la alternativa comunism-liberalism. Oricum, recentul război declanşat de SUA şi de aliaţii lor împotriva „terorismului internaţional" are menirea de a amâna, dacă nu cumva de a compromite definitiv, ieşirea – în – lume a islamismului ca ideologie universală.

Atât pentru comunism cât şi pentru liberalism, o ameninţare permanentă a fost şi continuă să rămână naţionalismul (fie ca simplă nostalgie culturală, fie ca doctrină puternic articulată). Faptul că marea majoritate a mişcărilor naţionaliste din lumea de azi nu au un program politic pozitiv, ele fiind axate de regulă pe dorinţa negativă de independenţă faţă de alt popor sau de un grup de popoare, nu le face mai puţin periculoase pentru viitorul imediat al umanităţii.

Explozia naţionalismelor (chiar în actuala lor formă neelaborată) ar echivala cu implozia marilor structuri ale echilibrului mondial; fărâmiţarea competenţelor politico-militare poate însemna şi scăparea de sub control a forţelor

distructive cu rază de acțiune planetară; destrămarea structurilor economice tradiționale poate provoca un izolaționism pernicios și, în consecință, apariția a numeroase „fascisme ale neputinței", generatoare de noi conflicte internaționale, de instabilitate pe scară largă; prăbușirea „boltelor simbolice" oferite până acum de imperialismul sovietic („sistemul mondial socialist") sau de cel nord-atlantic („civilizația occidentală", „modul de viață american" etc.) care asigurau coerență și semnificație universală conduitei colectivităților, elitelor politice și statelor, poate determina o „gâlceavă generalizată" a opțiunilor, o fracturare a sistemului *interacțiunilor simbolice* (Habermas), o incapacitate cronică de comunicare și comprehensiune reciprocă între popoare și colectivități, între state și grupări de state – ceea ce ar bloca, pentru mult timp, orice soluționare a problemelor deja globale și a celor ce se vor globaliza în viitor.

Meritul incontestabil de a transfera această eventualitate a istoriei efective într-o temă de meditație și de a redeschide pariul dintre raționalizarea / umanizarea umanității și recăderea ei în barbarie prin recuperarea rezidurilor iraționale ale aspirațiilor umane îi revine lui Francis Fukuyama, autorul studiului „Sfârșitul istoriei?", publicat pentru prima dată în numărul din vara anului 1989 al revistei americane *„National Interest"*[1].

Ulterior, în 1992, el revine și aprofundează investigația socio – politică, depășind intențiile faimosului său eseu, într-o altă lucrare „Sfârșitul istoriei și ultimul om"[2]. Aici el consideră că există două forțe determinante ce funcționează în cadrul istoriei omenești: „logica științei moderne" și „lupta pentru recunoaștere". Prima îi ajută pe oameni să-și satisfacă o gamă tot mai largă de dorințe prin intermediul procesului economic, cea de-a doua fiind, în viziunea autorului, chiar motorul istoriei.

Tema susținută de Fukuyama este că, în timp, aceste două forțe au dus la prăbușirea tiraniilor, fie ele de stânga sau de dreapta, și au obligat societăți foarte deosebite din punct de vedere cultural să întemeieze democrații capitaliste liberale la sfârșitul procesului istoric.

Întrebarea care se pune în această situație este dacă libertatea și egalitatea politică și economică – situație existentă în presupusul „sfârșit al istoriei" – produce o societate stabilă în care omul ar putea fi pe deplin satisfăcut în cele din urmă?

Sau, dimpotrivă, condiția spirituală a acestui „ultim om" al istoriei, care este lipsit de posibilitățile de defulare a dorinței și luptei sale pentru supremație, va conduce, în mod inevitabil, la revenirea haosului și vărsărilor de sânge care au caracterizat istoria.

În același timp, Fukuyama ne invită să ne întoarcem împreună cu el la o întrebare care a fost pusă de mari filosofi ai secolelor trecute: există oare o direcție a istoriei?, și dacă această istorie este direcțională, către ce se îndreaptă ea?

---

[1] Fukuyama, Francis "La fin de l'histoire?", în *"Commentaire"*, nr. 47 / Automne, 1989, p. 457–469

[2] Fukuyama, Francis „Sfârșitul istoriei și ultimul om", București, Ed. Paideia, 1992

Pentru că, într-o altă lucrare reprezentativă a sa, „Marea ruptură – natura umană şi refacerea ordinei sociale" (1999)[3] filosoful american analizează o serie de fenomene care însoţesc tranziţia de la lumea industrială la cea postindustrială. Ce şanse au societăţile contemporane să depăşească momentul de criză şi să refacă ordinea socială? Răspunsul său la această întrebare este o construcţie intelectuală impresionantă ce face apel în general la filosofia socială şi la cea politică, dar şi la sociologie, istorie, economie, religie, biologie sau antropologie. Fukuyama aduce astfel în discuţie fundamentele însăşi ale organizării sociale şi prezintă dovezi ce indică apariţia, în Occident, a primelor semne de redresare socială. Adică practic îşi confirmă ideile sale din eseul „Sfârşitul istoriei" cât şi din cartea care i-a adus notorietate, „Sfârşitul istoriei şi ultimul om".

Punctul de plecare al concepţiei autorului este că există o anumită evidenţă în privinţa legitimităţii democraţiei liberale, pe măsură ce aceasta a învins ideologii rivale, precum monarhia ereditară, fascismul şi, mai recent comunismul. Mai mult, el consideră că democraţia liberală ar putea fi *„punctul final al evoluţiei ideologice a omenirii şi forma finală de guvernare umană"*, constituind astfel „sfârşitul istoriei"[4]. Cuvântul „istorie" nu este folosit în sensul convenţional, drept derularea evenimentelor şi nu la încetarea acestora se referă el, ci la sfârşitul istoriei: „istoria înţeleasă ca un singur proces coerent, evolutiv, ţinând cont de experienţa tuturor oamenilor din toate timpurile"[5], înţelegere a istoriei îndeaproape asociată cu filosoful german G.W.F. Hegel.

În intenţia sa de schiţare a unei Istorii Universale, Fukuyama încearcă să folosească ştiinţa modernă drept instrument sau mecanism de reglare pentru a explica direcţionalitatea sau coerenţa istoriei, apreciind că aceasta ar fi *„singura activitate socială importantă care este considerată de toată lumea ca fiind atât cumulativă, cât şi direcţională"*[6], şi mai departe: *„Înţelegerea ştiinţifică a naturii nu este nici ciclică, nici întâmplătoare, omenirea nu revine periodic la aceeaşi stare de ignoranţă, iar rezultatele ştiinţelor naturale moderne nu sunt, în nici un caz, supuse capriciilor umane"*[7].

Apreciind rolul cunoaşterii ştiinţifice în modelarea caracterului fundamental al societăţii umane, Fukoyama consideră, că după descoperirea ei de către Descartes, Bacon şi Spinoza, în secolele al XVI-lea şi XVII-lea, metoda ştiinţifică a devenit „posesiunea universală a omului raţional", accesibilă în mod potenţial oricui, indiferent de cultură sau naţionalitate.

Mai departe el aprofundează ideea că, în urma acestei descoperiri, desfăşurarea progresivă şi continuă a ştiinţei moderne oferă un mecanism capabil să explice multe aspecte ale dezvoltării istorice ulterioare, prima cale prin care

---

[3] Fukuyama, Francis „Marea ruptură – natura umană şi refacerea ordinii sociale" Bucureşti, Ed. Humanitas, 2002

[4] Fukuyama, Francis „Sfârşitul istoriei şi ultimul om", ediţia citată, p. 6

[5] *Idem*, p. 8

[6] *Idem.*

[7] *Idem*, p. 81

ştiinţa modernă determină transformarea istorică, care este atât direcţională, cât şi universală, fiind concurenţa militară.

Universalitatea ştiinţei oferă, astfel baza pentru unificarea globală a omenirii, în primul rând din cauza războiului şi conflictului în cadrul sistemului internaţional[8].

Al doilea mod prin care ne putem aştepta, în viziunea autorului, ca ştiinţa modernă să producă o schimbare istorică direcţională „*este cucerirea treptată a naturii în scopul satisfacerii dorinţelor oamenilor*" şi de asemenea, „*concentrarea raţiunii umane asupra problemei organizării sociale şi creării unei diviziuni raţionale a muncii*"[9].

Dincolo de disputele actuale privind dimensiunea etică sau non-etică a folosirii ştiinţei sau tehnologiei pentru om sau împotriva acestuia, surprinde folosirea ştiinţei moderne ca *panaceu universal*, ca fundamentare a explicaţiilor pentru complicatele fenomene şi procese sociale, economice contemporane, ca şi pentru pretenţia reconfigurării unei istorii universale.

Natura cumulativă şi progresivă a ştiinţei moderne a fost contestată de Thomas Kuhn, care a subliniat caracterul discontinuu şi revoluţionar al schimbării în cadrul ştiinţei[10]. Distanţându-se şi denunţând ceea ce am putea numi o suprarationalizare a cunoaşterii ştiinţifice, autorul „Structurii revoluţiilor ştiinţifice" a negat, în afirmaţiile sale cele mai radicale, posibilitatea existenţei vreunei cunoaşteri „ştiinţifice" a naturii, de vreme ce toate paradigmele după care înţeleg oamenii de ştiinţă natura eşuează în cele din urmă. Adică, de exemplu, teoria relativităţii nu marchează un nou progres al ştiinţei care se adaugă adevărului deja stabilit al mecanicii newtoniene, ci face ca întreaga mecanică newtoniană să fie greşită în mod esenţial. Lucru constatat, de altfel, şi de Fukuyama în notele sale dar considerat, din nefericire, ca lipsit de importanţă pentru proiectul său, deoarece „*un model ştiinţific nu trebuie să fie adevărat într-un sens epistemologic fundamental pentru a avea importante consecinţe istorice*"[11].

Soluţia avansată de Fukuyama, care vede în evenimentele deceniului recent încheiat semnele „universalizării democraţiei liberale occidentale ca formă finală de guvernare umană", este unilaterală, căci o eventuală universalizare a liberalismului n-ar exclude pericolul conflictelor naţionaliste. Teza lui Fukuyama, după care *„aceste conflicte nu provin atât din liberalismul însuşi, cât din faptul că liberalismul în cauză este incomplet. Este sigur că o mare parte din tensiunile etnice şi naţionaliste din lume pot fi explicate prin faptul că popoarele sunt obligate să trăiască în interiorul unor sisteme politice nereprezentative, pe care nu ele le-au ales"*[12] aparţine, la nivel principial, strict formal, unei paradigme depăşite (pe care o putem numi ceva mai târziu „paradigma confruntării"). O absolutizare unilaterală (a liberalismului) face posibilă, justifică şi chiar

---

[8] *Idem*, p. 81–82

[9] *Idem*, p. 85

[10] Kuhn, Thomas „Structura revoluţiilor ştiinţifice", Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 90–110

[11] Fukuyama, Francis „Sfârşitul istoriei şi ultimul om", ediţia citată, p. 338

[12] Fukuyama, Francis "La fin de l'histoire" ediţia citată , p. 466

legitimează - repetăm, într-un plan strict formal – orice altă absolutizare, la fel de unilaterală. Falsa soluție întrezărită de Fukuyama nu face altceva decât să ne întoarcă la punctul inițial: la opoziția oarbă dintre două sau mai multe proiecte de umanizare – în ultimă instanță, la ceea s-a numit „cearta umanismelor" (Roger Garaudy).

O problemă cu adevărat semnificativă pentru discursul teoretic ridică Fukuyama în legătură cu tipul de relații internaționale care ar caracteriza Europa odată cu încheierea „evoluției ideologice a umanității". Din păcate, el ratează din nou tematizarea problemei pe care are meritul de a fi pus-o, datorită obsesiei sale teoretice traduse în sintagma „sfârșitul istoriei", ce pare a-l fascina pe autor atât de mult încât îi ghidează întregul demers analitic, făcându-l să-și contrazică propriile afirmații sau să eludeze elemente incontestabile ale istoriei efective.

Criticându-i pe cei care preconizează o întoarcere la modelul relațiilor dintre marile puteri europene din secolul al XIX-lea (Rusia, Marea Britanie și Imperiul German), el îi acuză de faptul că imaginea lor despre lumea contemporană „dezideologizată" se bazează pe presupoziția greu de acceptat că ideologia este o „simplă suprastructură adăugată unui substrat constituit de interesul permanent al marilor puteri": *„Căci maniera în care fiecare stat își definește propriul interes național nu este universal valabilă, ci se fondează pe o bază ideologică prealabilă, în același mod în care (...) comportamentul economic este determinat de o stare de conștiință prealabilă. În cursul secolului nostru, niște state au adoptat doctrine foarte elaborate conținând în mod explicit programe de politică externă care le legitimau expansiunea: așa a fost cazul marxism-leninismului, precum și al naționalismului"*[13]. Or, aceste doctrine, crede Fukuyama, nu mai au incidență reală asupra politicii internaționale; în consecință, *„pentru partea lumii în care a ajuns la 'sfârșitul istoriei', viața internațională este mai mult o problemă de economie decât de politică sau de strategie"*[14].

Prin formularea acestei concluzii exagerat de optimiste, Fukuyama eludează faptul - confirmat de istorie - că această „ideologie prealabilă" nu este întotdeauna acea ideologie sistematică și explicită cu care statul „iese" în arena internațională. El însuși pare a-și da seama de acest lucru atunci când scrie: *„Conduita expansionistă și concurențială a statelor europene din secolul al XIX-lea se baza pe fundamente care nu erau conceptuale: se întâmpla numai că ideologia care anima aceste state era mai puțin explicită decât doctrinele din secolul XX"*[15]. Acel „se întâmpla numai" este cu atât mai puțin convingător cu cât însuși Fukuyama „se întâmplă" să recunoască - voalat, ce-i drept - existența unor formațiuni ideologice străine de ideologia oficială a statelor în cauză, formațiuni care contraziceau în puncte esențiale liberalismul clasic (și care nu era cu nimic mai puțin explicit decât neoconservatorismul contemporan): *„majoritatea societăților 'liberale' din Europa secolului al XIX-lea erau neliberale prin faptul că ele credeau în legitimitatea imperialismului (...). Justificarea imperialismului*

---

[13] Fukuyama, Francis "La fin de l'histoire" ediția citată, p. 467.
[14] *Idem.*
[15] *Idem*, p. 466

varia de la o națiune la alta: se mergea de la credința grosolană în legitimitatea forței (...) până la ideea sarcinii omului alb și a misiunii evanghelizatoare a Europei, și la dorința de a da popoarelor de culoare excesul la cultura lui Rabelais și Moliere".[16]

Așadar, putem constata că sub ideologia universalistă și oficială a „statelor liberale" pulsau *straturi ideologice anterioare și particulare*, în care subzistau formațiuni ideologice pre-moderne și ne-oficializate: violența legitimată prin ea însăși, rasismul, eurocentrismul, misionarismul, mesianismul. Acestea își vor găsi consacrarea doctrinară și oficializarea într-o politică de stat abia în secolul al XX-lea, odată cu fascismul german. Or, nu există nici un argument imbatabil care să ne asigure că este exclusă re-consacrarea doctrinară și re-oficializarea acestor formațiuni ideologice într-o Europă scăpată de bipolarism dar încă neunificată cultural sub bolta simbolică a valorilor umaniste. Dimpotrivă, eșecul „Constituției europene" ar trebui văzut ca un semnal de alarmă și din acest punct de vedere.

În viziunea noastră, „ideologiile prealabile" care determină cu adevărat modul în care fiecare stat își definește interesul național și obiectivele politicii internaționale sunt, de regulă, ideologii „de mâna a doua" (Habermas), tacite și difuze, aflate în relații logice ambigui cu ideologia oficială (uneori, chiar în relații de contradicție - cum găsim, de pildă, chiar în cazul „liberalismului" *imperialist* evocat mai sus, ori în cazul „comunismului" *național*ist din România lui Ceaușescu). O astfel de „ideologie prealabilă" poate subzista de-a lungul timpului chiar și în pofida înlocuirii ideologiei oficiale, căci ideologia oficială are o funcție circumstanțială: aceea de a *raționaliza* (Weber) o anumită formațiune ideologică, mai utilă în procesul adaptării societății la comandamentele timpului sau mai profitabilă pentru elitele societății respective. Când noua ideologie oficială ajunge în criză de autoritate, există toate șansele ca vechile formațiuni ideologice pe care ea le lăsase în urmă să se reactiveze, căutându-și o nouă *consacrare doctrinară* și chiar *instituționalizarea ca ideologie oficială*. În viziunea noastră, cele două scopuri pot fi realizate împreună (cazul nazismului german și al fascismului italian, când consacrarea doctrinară a favorizat oficializarea) sau separat (cazul fascismului japonez, unde oficializarea s-a produs fără o consacrare doctrinară). Instrumentalizarea de către noile elite a vechilor formațiuni ideologice care stătuseră la pândă poate avea loc *neconflictual* (Germania și Italia), *conflictual* (Iugoslavia postcomunistă, Irakul de după Saddam) sau *quasi-conflictual* (România interbelică, Țările Baltice din perioada postsovietică etc.).

„Ideologiile prealabile" și *pre-conceptuale* se întâlnesc la alt nivel al vieții spirituale decât „ideologiile prealabile" *conceptuale*, iar abordarea lor analitică presupune alte instrumente, diferite de cele cu care sunt analizate ideologiile consacrate teoretic (doctrinele).

Problema unificării culturale a Europei - una dintre problemele cruciale ale zilelor noastre - nu se poate formula la nivelul doctrinelor oficiale. La acest nivel, lucrurile par simple: victorie pe toată linia a liberalismului; compromiterea

[16] *Idem*, p. 467

definitivă a marxism-leninismului; trecerea în caducitate a religiilor tradiționale și „îngroparea în trecut" a naționalismelor; în sfârșit, resemnarea cu caracterul concurențial al marilor ideologii, cu conflictualitatea lor congenitală, cu fatalitatea incomunicabilității. În concluzie, o teorie a comunicării interculturale autentice nu numai că nu este *posibilă*, dar nu este nici măcar *dezirabilă*, deoarece liberalismul va oferi, în calitatea lui de unică ideologie universală, semantica și „bolta simbolică" necesare comunicării, conviețuirii pașnice și stabilității.

Dar ne putem mulțumi cu o simplitate atât de clară și liniștitoare? Chiar dacă am admite că există o cât de mică probabilitate ca schema propusă de Fukuyama să fie corectă din punctul de vedere al unui observator plasat la sfârșitul „sfârșitului istoriei", în calitatea noastră de coparticipanți la procesul istoric - și nu de subiecți supra-istorici - nu ne putem permite să mergem pe mâna acestei probabilități; dimpotrivă, suntem datori să amendăm optimismul ce rezultă din schema lui Fukuyama ca pe unul neîntemeiat și - tocmai de aceea - periculos.

Referindu-se la regresul marxism-leninismului și al naționalismelor pe care îl întrevede Fukuyama, Jean-Francois Revel observa cu luciditate: *„A prezenta aceste regrese ca pe niște cauze pierdute dinainte nu este exact decât în logica pură. În viața concretă, o cauză pierdută dinainte care în 1989 privește încă aproximativ două miliarde de oameni, care a durat optzeci de ani și care, fără îndoială, va mai dura încă multe decenii înainte de lichidarea sa completă este o cauză care ocupă mult mai mult loc în istorie decât cauza câștigată dinainte. (...) Din nefericire, nouă zecimi din ceea ce ni se întâmplă sunt rodul momentelor istorice complet depășite (...). Este fals să spunem că istoria nu readuce 'același fel de mâncare'; ea face tot timpul asta, ba, mai mult, principala ei specialitate este reîncălzirea sau supracongelarea"*[17]. Arătându-se circumspect față de reabilitarea dialecticii hegeliene a istoriei ("eu nu văd deloc o coincidență între momentele conștiinței și momentele realității, între rațional și real"; „Să facem în minte un rapid tur al lumii și vom observa că, cel mai adesea, simțul practic întoarce spatele rațiunii pure"), Revel se situează mai degrabă pe pozițiile realismului istoric: *„Istoria privește indivizi particulari, nu procese abstracte. Pentru acești indivizi, victoria ‚democrației liberale occidentale ca formă finală de guvernare finală' nu reprezintă o evidență zdrobitoare. Nu trebuie să replicăm că ea va deveni așa într-o zi, căci tocmai aici găsim detestabila probă de viitor, care a servit și servește încă legitimării atâtor atrocități ale utopiilor totalitare. Să nu copiem raționamentele comuniste atunci când declarăm că ele sunt perimate"*[18].

Dincolo de influența evidentă a individualismului metodologic, ni se pare evident că aici, Jean-Francois Revel se întoarce cu fața spre „indivizii reali, vii" și spre istoria făcută de aceștia, întorcând spatele „realizării Ideii", care a devenit, odată cu *diamantul*, „legile obiective ale dialecticii" - transformate ulterior de Stalin în adevărați „zei ai istoriei". Când vorbește de „raționamente comuniste", Revel se referă la fatalismul și pasivismul istoric rezultate din dogmatismul

[17] Revel, Jean-François „A propos de la fin de l'histoire", în *"Commentaire"*, nr. 48 / Hiver, 1990, p. 676

[18] *Idem*, p. 672

stalinist (original - dacă ar fi să cântărim - nu atât în Marx, cât în Hegel), pledând pentru o „politică mondială a democrației": *„Nu cred în nici un automatism de implantare democratică, în nici un „proces dialectic" care să facă treaba în locul oamenilor. Totul poate fi dat înapoi. (...) Trebuie să inventăm o politică mondială a democrației, și anume,* **o politică voluntaristă"**[19]. În ce sens „voluntaristă"? Să continuăm, pentru a vedea ce sens atribuie Revel acestui termen: *„În politică, de altfel ca și în științe, litere și arte, numai omul face lucrări. Iar istoria, cu condiția să nu o fetișizăm, nu este altceva decât lista acestor lucrări, ea nu este niciodată motorul"*[20].

De altminteri, în lucrarea noastră ne-am propus să dovedim, printre altele, că una dintre „lucrările" la care generațiile noastre sunt chemate să contribuie este *unificarea culturală a Europei.* Dacă lucrurile ar fi atât de simple cum le resimte imaginația politică atinsă de o febră neohegeliană și care acum cincisprezece ani dădea tonul într-o mare parte a cancelariilor guvernamentale, inter- sau supra-guvernamentale, proiectul unei unificări culturale a Europei ar fi superfluu, un fel de „a cincea roată la căruță": unificarea a și fost făcută parțial; nu mai rămâne decât ca și Europa de Est să prindă din urmă „căruța" democrației liberale și, bineînțeles, să se instaleze în ea cât mai confortabil. Dacă lucrurile ar fi atât de complicate cum le resimte tabăra de la polul celălalt, a defetiștilor, a profeților care văd în explozia naționalismelor, a regionalismului, localismului etc. o prăbușire ireversibilă a civilizației moderne, un astfel de proiect ar deveni o simplă dorință pioasă, o nouă „moară de vânt" adăugată epopeii donquijotism-ului: cum să mai pui problema dialogului tocmai acum, când se aude din nou zăngănitul de arme, iar în Orientul Mijlociu se trage din nou cu tunul?

Există însă numeroși oameni, printre care și autorul rândurilor de față, care cred că lucrurile nu sunt nici atât de simple, nici atât de complicate, că nu asistăm decât la o nouă criză a civilizației umane. Noutatea absolută pe care ea o aduce este *caracterul global (mondial)* al cauzelor și implicațiilor sale, iar în acest context, faptul că una dintre consecințele sale poate fi distrugerea *globală* și *definitivă* a civilizației. Pe de altă parte, lipsa de noutate a actualei crize constă în posibilitatea de a fi depășită prin folosirea înțeleaptă (critică și selectivă) a acelui imens „rezervor de gândire" (*think tank*) care este cultura umanității.

De faptul că dacă vom apela sau nu la acest „rezervor" și de modul în care vom ști să ne raportăm la rezerva se aspirații a omenirii depinde dacă vom deveni propriii noștri aliați sau propriii noștri dușmani. Într-un scurt articol, intitulat sugestiv „De acum înainte, dușmanul suntem noi"[21], neoconservatorul american Irving Kristol depășește ceea ce el numește „sensibilitatea și modul de gândire hegeliene": *„Este foarte adevărat că civilizația noastră americană pare să fie 'valul viitorului', în timp ce diversele forme de antiliberalism și anticapitalism*

[19] *Idem*, p. 673
[20] *Idem.*
[21] Kristol, Irving „L'ennemi, désormais, c'est nous", în *"Commentaire"*, nr. 47 / Automne, 1989, p. 680–681

(...) apar ca făcând parte din trecut. Sunt de acord că ele şi-au pierdut strălucirea. Dar ceea ce nu pot crede este că noi reprezentăm 'valul viitorului', dincolo de o hegemonie temporară (...). Democraţia noastră americană, deşi aparent este triumfătoare, se află în pericol tocmai pentru că este genul de democraţie care coexistă cu toate problematicile (...). Printre aceste problematici putem cita nostalgia comunităţii, aceea a spiritualităţii, o neîncredere sporită faţă de tehnologie, confuzia între libertate şi încălcarea bunei-cuviinţe şi încă multe altele. Noi am câştigat, poate, războiul rece, ceea ce este bine, mai mult decât bine, magnific. Dar asta înseamnă că, de acum înainte, duşmanul nu mai sunt ei, suntem noi"[22]

Adevărata problemă a celor ce au supravieţuit „războiului rece" este de a înţelege lumea post-belică şi de a evita alunecarea ei într-un nou război, de această dată purtat nu între SUA şi URSS, nu între „capitalism" şi „socialism", nu între liberalism şi comunism, ci **între NOI şi NOI înşine.** Adică între diferite moduri de a ne imagina cosmosul, de a vedea istoria, de a înţelege omul şi realizarea umană - implicit, de a concepe căile accesului la fericire.

În fond, problema este de a sesiza, în actualul „haos", *miza culturală* şi, totodată, *miza europeană* a luptei generalizate pentru un loc sub Soare. Astăzi, a pune problema mizei culturale nu mai înseamnă a fi de partea idealismului speculativ; a pune astăzi problema mizei europene nu înseamnă deloc eurocentrism, ci mai degrabă realism istoric în evaluarea consecinţelor istorice ale unui eurocentrism secular. Căci „evaporarea" duşmanului *din afară* pentru cele două mari segmente ale lumii postbelice şi pentru oamenii care au trăit şi au gândit sub „boltele simbolice" ale celor două tipuri de civilizaţie coincide cu dispariţia oricărei soluţii *din afară*; Leon Brunschvicg avertiza încă din 1937: *„...Unica şansă de salvare pentru oameni va fi, probabil, conştientizarea faptului că niciodată nu vor putea fi salvaţi din afară „*[23].

Unul dintre cei care conştientizează noua situaţie istorică, înfierând de aici necesitatea şi urgenţa re-configurării peisajului ideologic european, implicit a re-amenajării din interior a marilor ideologii universaliste (în cazul de faţă, a liberalismului) a fost Allan Bloom[24]. El a descris experienţa spirituală specifică ultimilor ani ai secolului XX în termeni similari cu cei ai „trezirii „ kantiene din „somnul dogmatic": *„Această jumătate de secol de opoziţie faţă de fascism şi comunism ne-a furnizat obiective morale şi politice clare, dar acestea erau negative. Ne-am orientat asupra răului pe care îl înfruntam şi care ne storcea de ceea ce aveam mai bun. Ameninţarea exterioară ne disciplina pe plan interior, ferindu-ne de reflecţii prea deprimante asupra noastră. Natura globală a*

---

[22] *Idem*, p. 681.

[23] Boboc, Alexandru *Filosofia contemporană. Marxismul şi confruntările de idei în lumea contemporană,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1982, p. 281–282

[24] Bloom, Allan "Le momment de la philopsophie", în *"Commentaire"*, nr. 47/Automne, 1989, p. 470–472.

conflictelor în care eram angajaţi impunea lumii o uniformitate fără precedent. Era liberalismul sau nimic. Dezastrele practice provocate de dreapta şi stânga antiliberale au fost considerate în general ca infirmare fără drept de apel a teoriilor care le-au susţinut sau justificat"[25]

Dogmatismul descris de Bloom constă, aşadar, în raportarea necritică a liberalismului la propria sa victorie pe câmpul *istoriei efective*, al faptelor. Esenţa lui stă în confuzia dintre *Sein* şi *Sollen*, dintre înfrângerea *de facto* a ideologiilor teroriste şi înfrângerea *de jure* a acestora, care încă nu a survenit. Ideologiile totalitare încă nu au fost învinse „la ele acasă", adică acolo unde se nasc şi cresc înainte de a deveni ideologii de stat cu pretenţii de universalitate: ele n-au fost învinse *în minţile oamenilor*.

Demolarea în plan empiric a principalilor săi adversari lasă liberalismul în faţa noi alternative: ori o reconstrucţie pozitivă a lumii, ori umplerea vidului recent creat de către un vacarm iraţionalist postmodern: *„În concluzie, liberalismul a câştigat, dar acest lucru s-ar putea să fie nesatisfăcător. Comunismul era o deschidere nebunească a raţionalismului liberal şi toată lumea a văzut că nu funcţiona şi că nu era dorit. Deşi fascismul a fost învins pe câmpul de luptă, n-am văzut până la capăt până unde ar fi mers sumbrele sale posibilităţi. (...). Dar orice ar fi, Fukuyama a făcut ca oamenii practici să vadă necesitatea filosofiei acum, când ideologia este moartă sau muribundă pentru toţi cei ce doresc să interpreteze situaţia absolut nouă în care ne găsim"*[26].

Cuvintele lui Allan Bloom ne scutesc pe noi să explicăm de ce vedem în reflecţia filosofică un instrument de înţelegere a prezentului, dacă nu chiar de intervenţie asupra lui. Folosirea acestui instrument este cu atât mai necesară cu cât ideologiile şi limbajele lor s-au dovedit incapabile pentru un dialog real. „Dialogul" dintre ele, *ab ovo* un „dialog al surzilor", nu putea conduce, în timp, decât la actualul „vacarm ideologic", în care toate ideologiile „vorbesc" şi nici una nu „ascultă". Situaţia din zilele noastre îşi găseşte antecedentele în secole întregi de evoluţie a culturii europene, dar ea a fost anunţată, pentru cine avea urechi de auzit, de autismul congenital al marilor ideologii ale secolului al XX-lea; el reprezintă, după opinia noastră, şi una dintre cauzele compromiterii acestora în ordine empirică.

Prăbuşirea marxismului etatizat, „singurătatea" derutantă a liberalismului, precum şi întreaga „criză a valorilor" de care se vorbeşte de peste cinci decenii nu reprezintă, în fond, decât o „notă de plată" ce ne-a parvenit, cu întârziere, nouă, celor de azi.

Când un sistem de gândire (teorie, concepţie etc.) suferă de „surdo-muţenie" congenitală în relaţiile sale cu alte sisteme de gândire, el devine, în mod fatal, „surdo-mut" şi în raporturile sale cu istoria vie, cu mişcarea reală. În faţa evidenţei că faptele îl contrazic, singura replică de care va fi în stare este una pe care şi-o va şopti sieşi, într-un acces de megalomanie paranoidă: *„Cu atât mai rău pentru fapte!"*.

---

[25] *Idem*, p. 470.
[26] *Idem*, p. 472.

BIBLIOGRAFIE

1. Bloom, Allan, „Le momment de la philopsophie", în *„Commentaire"*, nr. 47/Automne, 1989, p. 470–472.
2. Boboc, Alexandru, *Filosofia contemporană. Marxismul şi confruntările de idei în lumea contemporană,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1982.
3. Boboc, Alexandru, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Editura Politică, Bucureşti, 1983.
4. Botez, Angela, *Postmodernismul în filozofie,* Editura Floarea Albastră, Bucureşti, 2005.
5. Fukuyama, Francis, „La fin de l'histoire?", în „Commentaire", nr. 47 / Automne, 1989, p. 457–469.
6. Fukuyama, Francis, „Sfârşitul istoriei şi ultimul om", Bucureşti, Ed. Paideia, 1992.
7. Fukuyama, Francis, „Marea ruptură – natura umană şi refacerea ordinii sociale" Bucureşti, Ed. Humanitas, 2002.
8. Kristol, Irving, „L'ennemi, désormais, c'est nous", în *„Commentaire"*, nr. 47 / Automne, 1989, p. 680–681.
9. Kuhn, Thomas, S. *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.
10. Revel, Jean-François, „A propos de la fin de l'histoire", în *„Commentaire"*, nr. 48 / Hiver, 1990, p. 669–673.
11. Tonoiu, Vasile, *Omul dialogal*, Editura Fundaţiei culturale Române, Bucureşti, 1995.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

LIBERALISMUL POSTMODERN IN VIZIUNEA LUI RORTY ŞI FUKUYAMA

VIOREL ZAICU

Abstract. This article discusses two of the major thinking currents in the Anglo-Saxon initiated environment in the contemporary world. The first is of a postmodern type loaded with the pragmatism and relativism specific to the analytic philosophy obstinately used for the latter half of the century, while the second is of a quasi-economic type, structured so as to meet the new premises of the social sciences: anthropology and sociology (F. Fukuyama).

Ne vom referi aici la două dintre curentele majore de gândire în mediul de gândire anglo-saxonă al lumii contemporane. Primul este cel de factură post-modernă, înţesat de pragmatismul şi relativismul caracteristice filosofiei analitice practicate cu obstinaţie în ultima jumătate de secol, iar cel de-al doilea este cel de latura cvasi-economică, structurat pe noile premiante ale ştiinţelor sociale: antropologia şi sociologia. Vom face pentru aceasta o scurtă trecere în revistă a ideilor importante, cu referinţe principale la două lucrări grăitoare în privinţa caracteristicilor fundamentale ale acestor curente: eseul lui Richard Rorty intitulat *Liberalismul burghez postmodern* şi lucrarea - mai vastă, dar nu cu mult mai bogată din punct de vedere teoretic - lui Francis Fukuyama, *Marea ruptură. Natura umană şi refacerea ordinii sociale.* Scopul urmărit este sublinierea unei compatibilităţi depline între aceste două curente, compatibilitate menită să releve un concept dificil de conceptualizat, dar uşor de constatat în filosofia ultimului secol; coborârea moralei într-o piaţă dominată de reguli de sorginte economică, funcţionale în spaţiu delimitat şi la un moment dat, care asigură individului doar acele instrumente deliberative care îi sunt necesare pentru a trăi în comunitatea din care face parte.

Abordând tema *Liberalismului burghez postmodern* (Rorty, 2000a), Richard Rorty face distincţia între *oamenii kantieni* şi *oamenii hegelieni.* Primii sunt cei care „cred că există lucruri ca demnitate umană intrinsecă, drepturi umane intrinsece şi o distincţie anistorică între cerinţele moralităţii şi cele ale prudenţei" (Rorty, 2000a, p. 344). Ceilalţi, hegelienii, spun că „umanitatea este mai degrabă o noţiune biologică decât una morală, că nu există nici un fel de demnitate umană care să nu derive din demnitatea unei comunităţi specifice şi nici un apel la criterii imparţiale dincolo de meritele relative ale diferitelor comunităţi actuale sau posibile, criterii care ne nor ajuta să evaluăm aceste merite" (Rorty, 2000a, p. 345).

Astfel, filosofia socială a „lumii vorbitoare de limbă engleză" se împarte, după Rorty, între poziţiile kantienilor şi cele ale criticilor acestora. Rezultatul? O dispută asupra responsabilităţii sociale. Avem însă aici o dispută fictivă: kantienii critică orice tentativa de a clădi morala pe interesul comunităţii, în timp ce hegelienii neagă necesitatea raportării la un „interes comun al umanităţii".

Rorty numeşte *liberalism burghez postmodern* încercarea de a apăra instituţiile democraţiilor nord-atlantice fără ajutorul unei moralităţi transculturale şi anistorice, iar „rezonanţa oximoronică" a expresiei o justifică prin necesitatea de a defini cât mai cuprinzător acest curent; şi anume, menţionând că acest curent acordă exclusivitate justificării practicilor şi organizărilor sociale numai în anumite condiţii istorice (şi deci poate fi numit burghez) şi că manifestă o totală neîncredere faţă de „metapovestiri" (şi deci, conform sensului dat de Lyotard termenului, poate fi numit postmodern). Rorty îşi propune să sugereze „cum ar putea convinge aceşti liberali societatea noastră că loialitatea faţă de ea însăşi este moralitate îndeajuns şi că o asemenea loialitate nu mai are nevoie de un fundament anistoric" (Rorty, 2000a, p. 349).

Ar rezulta, după Rorty, că cele mai multe dileme morale sunt urmări ale faptului că ne identificăm cu mai multe grupuri şi că ezităm să renunţăm la una sau alta dintre aceste identificări, sau să favorizăm semnificativ vreuna dintre ele. Diversitatea identificărilor creşte odată cu educaţia, iar numărul comunităţilor cu care o persoană se poate identifica creşte odată cu civilizaţia (Rorty, 2000a, p. 350).

Discursul politic al democraţiilor constă în enunţarea efectelor practicilor şi în construirea predicţiilor în legătură cu ce s-ar întâmpla dacă practicile ar fi modificate. Un astfel de discurs constituie expresia deliberării morale a *liberalului burghez postmodern,* astfel încât se evită formularea unor principii generale, „cu excepţia situaţiilor în care e necesară această tactică specială - de exemplu atunci când se scrie o constituţie sau în cazul regulilor de memorare pentru copii" (Rorty, 2000a, p. 350). Acestea sunt manifestările liberalismului burghez postmodern în domeniul moralei. Obiecţiile principale asupra acestui mod de a vedea lucrurile ar fi, după Rorty: neputinţa acordării demnităţii umane unui individ izolat de comunitate (copilul pierdut în pădure) şi posibilitatea de a identifica postmodernismul cu un relativism care se autoinfirmă. Prima este înlăturată prin stipularea capacităţii (înscrise în tradiţia comunităţii) de a „reînzestra cu demnitate o fiinţă umană străină" (Rorty, 2000a, p. 351). Cea de-a doua este înlăturată cu ajutorul observaţiei că postmodernismul nu poate fi acuzat de relativism decât dacă[1] se atribuie o *metapovestire.* Or, acesta este un mod vicios de definire apostmodernismului, ceea ce presupune că relaţia postmodernismului cu filosofia trebuie să fie redefinită.

---

[1] Francis Fukuyama. *Sfârşitul istoriei şi ultimul om,* Bucureşti, Editura Paideia. 1992; teza principală este aceea că instituţiile democraţiilor liberale ale sfârşitului de secol XX reprezintă forma de organizare socială suficientă sfârşitului istoriei, înţeleasă nu ca desfăşurare a evenimentelor, ci în sensul hegelian al dialecticii tensiunilor sociale, considerate atât la nivelul indivizilor cât şi la nivelul grupurilor (indiferent de criteriul de agregare al acestora).

Să lămurim acum ce înseamnă *metapovestire,* pentru a determina mai exact poziția lui Rorty. Probabil că mult mai corect ar fi fost să se *numească povestire cu metapersonaje;* Divinitatea, Necesitatea istorică sau imperativul categoric sunt *metapersonaje.* Nu ne interesează care anume sunt personajele - dacă povestirea iese din rețelele și comunitățile cu care ne identificăm, punând chiar și o simplă relație deasupra acestora, prin intermediul căreia să judece comunități diferite, atunci avem de-a face cu cel mai simplu caz de povestire cu metapersonaj. *Relația* este *metapersonajul,* iar povestirea este una contemplatoare, devenind astfel o *metapovestire.* Astfel, postmodernismul *cu metapovestire* devine un relativism care se autoinfirmă (prin inconsistența dintre relația istorică - intracomunitară - și cea care stă ca metapersonaj). Eroarea, indică Rorty, vine din aceea că postmodernii nu propun nici un *metapersonaj* și deci nici o *metapovestire.* Dacă se insistă asupra necesității relației de identitate dintre *metapovestire* și *poziție filosofică,* „atunci postmodernismul este postfilosofic" (Rorty, 2000a, p. 352). Dar, afirmă Rorty, ar fi mult mai bine să se renunțe la această relație de identitate. Trebuie să renunțăm deci la a atribui o *metapovestire* postmodernilor și să coborâm semnificația unor termeni ca „rațional" și „moral" în interiorul comunității.

Demersul lui Fukuyama vizează relația dintre ordinea socială și natura umană, așa cum apare ea (sau cum este construită, clacă refuzăm să acceptăm existența ei) în cadrul larg al științelor sociale: prin intermediul schelelor statistice ale sociologiei, la care se adaugă explicații cvasi-fabulatorii ale antropologiei. Premisa majoră a acestui demers este marea ruptură produsă la nivelul valorilor sociale (cu accent pe acele valori care intră în sfera moralei) în a doua jumătate a secolului XX. Autorul nu abandonează definitiv teza proprie privitoare la *sfârșitul istoriei* și nici nu își modifică radical discursul. Nu există alternativă la democrația liberală, deci orice societate care tinde spre o ordine care să-i asigure prosperitatea trebuie să adopte instituțiile societăților democrate liberale, în schimb, dacă ipoteza sfârșitului istoriei era clădită pe conceptul de echilibru social optim (asigurat, în opinia lui Fukuyama, de instituțiile democrației liberale), teza marii rupturi are în spate conceptul de *capital social,* adus în prim plan în ultimul sfert al veacului XX de sociologul James Coleman. Avem de-a face cu un concept vechi, reprezentând un fenomen social perceput ca atare de toți gânditorii care s-au aplecat asupra organizării sociale, dar niciodată cuprins sub un singur nume. Definit succint, capitalul social este un set de reguli *informale* care îmbunătățesc cooperarea în cadrul unui grup social, creând astfel ceea ce în termenii gândirii economice numim *externalități* - efecte pozitive sau negative în afara grupului, în funcție de vectorul dominant: raza de încredere sau dimensiunea grupului.

Acest concept permite o tratare a problematicii normelor informale prin intermediul unor parametri deveniți exponenți tradiționali ai ordinii sociale: delincventa, devianța familiei (perturbări de natalitate și rate ale divorțurilor) și *încrederea.* Marele necaz pe care îl poartă cu sine aceste concept este însă imposibilitatea cuantificării, fie și ca valoare aparținând unui moment istoric trecut. Totuși, există nenumărate cazuri în care, pentru justificarea existenței unui astfel de concept, sunt folosite statistici. Aceasta se întâmplă nu atât pentru a determina

capitalul social sau conceptul asemănător care este în cauză, cât pentru a deosebi între un capital bogat şi unul sărac.

O observaţie la care se ajunge însă aproape invariabil este aceea că în societăţi diferite aceeaşi instituţie funcţionează diferit. Robert Putnam conchide, în studiul său asupra administraţiilor (ocale din regiunile Italiei (Putnam, 1993), că reţelele de reciprocitate şi solidaritate nu sunt produsul modernizării socio-economice, ci condiţii ale acesteia. Douglass North, în analiza istorică a relaţiei dintre instituţii şi comerţ (North, 1991), găseşte o discrepanţă relevantă între instituţiile Europei occidentale şi cele ale Arnericii Latine şi o pune pe seama relaţiilor dintre indivizi: în Europa acestea sunt impersonale - permiţând şi chiar încurajând interacţiunea între indivizi care nu aparţin aceluiaşi grup —, iar în America Latină sunt „personalizate" (North, 1991." p. 111), fapt care împiedică formarea unui cadru instituţional corelat cu necesităţile tehnico-economice[2].

În termenii capitalului social, aceste observaţii (pe care avem suficiente motive să le numim ipoteze nefalsificate) pot fi însumate şi reformulate astfel: acolo unde raza de încredere *nu acoperă* grupul (şi deci există chiar membri ai grupului cărora nu li se acordă încredere şi faţă de care normele informale nu sunt respectate), iar acest lucru se petrece într-un număr semnificativ de grupuri, nu se poate crea un cadru instituţional care să conducă la o „modernizare socio-economică, în sensul dezvoltării interacţiunilor între indivizii societăţii în acelaşi ritm cu dezvoltarea tehnologică şi economică ce acţionează în mod obişnuit asupra societăţilor contemporane; *externalităţile* sunt preponderent *negative* şi nu permit evoluţia instituţiilor şi progresul socio-economic[3].

Consideraţiile lui Fukuyama asupra ordinii sociale constituie, *mutatis mutandis,* o analiză amănunţită asupra structurii atomice a ordinii sociale. Din această perspectivă, Putnam, Coleman, Mancur Olson *et. al,* au efectuat analize asupra unor structuri moleculare. Noutatea ar fi deci acest salt către un nivel structural inferior, care are o relevanţă deosebită în contextul actual, în care multiculturalismul şi globalizarea, elixirele chimiei moral-politice contemporane, tind să orienteze discursul filosofiei sociale mai degrabă spre un nivel structural superior.

Paşii făcuţi de Fukuyama sunt următorii:

(1) Parametrii ordinii sociale ne arată că aceasta trece printr-o criză.

(2) Cauzele reale ale crizei sunt de găsit la nivelul capitalului social care, din diverse cauze, a scăzut drastic (producând externalităţi negative).

(3) În istorie au mai avut loc astfel de rupturi, de obicei ca urmare a salturilor tehnologice, depăşite cu ajutorul mecanismelor biologice de sociabilizare *(e.g. natura umană),* dar şi cu cel al mecanismelor non-bioiogice de sociabilizare *(e.g. practica încrederii);* O concluzie intermediară ar fi aceea că relaţia dintre stat

---

[2] De notat că North numeşte *instituţii* ansamblul de constrângeri informale *(e.g.* obiceiuri) şi de reguli formale *(e.g.* Constituţia) proiectate de indivizi pentru a crea *ordine.*

[3] Ideea principală este că statul nu mai este capabil să menţină o ordine cu influenţe de natură morală, nu mai are nevoie de această ordine pentru legitimarea sa şi, implicit, nu mai doreşte să joace acest rol. Astfel, în scenă intră ***neotriburile:*** grupuri agregate pe criterii funcţionale ce tind să înlocuiască stalul-naţiune.

şi capital social (cu implicaţii directe asupra ordinii sociale) a urmat de-a lungul istoriei un traseu sinusoidal - aceasta infirmă ipoteza care pune capitalismul în ipostaza de consumator ce epuizează capitalul social.

(4) Date fiind datele istorice (care ne arată că mecanisme biologice şi non-biologice care nu pot fi afectate semnificativ de această criză conlucrează pentru refacerea ordinii sociale) şi parametrii ordinii sociale care pot fi măsuraţi în timp real (e.g., adaptarea la noile cerinţe de care ordinea socială trebuie să fie seama, cum ar fi creşterea fără precedent a fluxului informaţional), trebuie să fim optimişti: reconstrucţia ordinii sociale este posibilă (şi poate chiar a început, dar nu putem avea această certitudine decât după scurgerea intervalului de timp care să permită cuantificarea anumitor parametri).

Ne interesează aici numai implicaţiile acestei analize asupra moralei, iar acestea sunt însemnate, pentru că această perspectivă operează cu *normele comportamentale* pe care se sprijină ordinea socială. Fundamentul moral este pe deplin compatibil cu cel pe care Rorty îl foloseşte în construirea noţiunii de *liberalism burghez postmodern,* fiind alcătuit din norme ale unei moralităţi intraculturale şi istorice. Am putea spune chiar că demersul lui Fukuyama este un exerciţiu de etică aplicată, care probează validitatea concluziei că fundamentele transculturale şi anistorice ale moralei sunt iluzii (metapovestiri) filosofice. Problema? Optimismul în jurul căruia este constituită această perspectivă morală se sprijină pe o alegere după un criteriu arbitrar, care face necesar un sistem deliberativ mult prea complex pentru individul sau grupul care trebuie să aleagă.

Rorty este pe deplin consecvent în optimismul său, aplicând, în buna tradiţie pragmatistă, acelaşi criteriu chiar şi pentru clasificarea iluziilor folositoare: între *Noul Testament* şi *Manifestul Partidului Comunist,* ambele profeţii ratate dar dătătoare de speranţe care nu pot influenţa decât în bine comportamentul moral, cel mai puţin nociv nu poate fi decât al doilea, pentru că promisiunea pe care o face are aplicabilitate în viaţa reală, de aici, nu în cea de dincolo (Rorty, 2000b). La acest nivel se poate observa cel mai bine problema despre care vorbim: optimismul în privinţa unei alegeri potrivite între *Noul Testament* şi *Manifestul Partidului Comunist* ca surse de inspiraţie pentru un comportament adecvat moral presupune o alegere din partea individului. Dar chiar şi această alegere simplă presupune un efort important, care ar trebui sa conducă mai întâi la observaţia ca aceste scrieri nu sunt *doar* profeţii ratate; că ele au, dincolo de promisiunile interpretabile, elemente care pot constitui valori morale între care trebuie să alegem.

Am putea să scoatem în evidenţă câteva principii generale (eventual unul singur, ca în cazul utilitarismului) pornind de la care să putem delibera în cazurile particulare. Numai că aceste principii generale nu pot fi ridicate dincolo de nivelul grupului, date fiind condiţiile de posibilitate ale deliberării morale a *liberalului burghez postmodern,* iar instituirea lor are în vedere doar situaţiile speciale (cum ar fi scrierea Constituţiei). Dilemele morale nu vin din faptul că „cei mai mulţi dintre noi ne identificăm cu un număr de comunităţi diferite şi suntem la fel de refractari la ideea de a ne marginaliza în relaţie cu oricare dintre ele" (Rorty, 2000a, p. 350), ci din faptul că, în absenţa principiului, efortul deliberativ este semnificativ mai

solicitant. Rorty însuşi lasă astfel, din nou consecvent în optimismul său, aceste eforturi deliberative pe seama tradiției, fără a observa că tradiția se sprijină pe principii. Eventualitatea ca un intrus în cadrul grupului față de care individul are responsabilitate morală să fie tratat conform demnității sale de om este pusă de Rorty pe seama *tradiției* (Rorty, 2000a, p. 351). E drept, autorul face referire exclusiv la tradiția comunității care este parte a lumii anglo-saxone, restrângând astfel aria de aplicabilitate a optimismului sau numai la această lume şi obținând astfel o premisă puternică în sprijinul celor susținute de el, dar tocmai aici ar fi de observat că tradiția respectivă este dată de un fundament moral *anistoric,* de care el beneficiază în *demonstrația* sa. Nimic rău în acest beneficiu, dar ce facem acolo unde tradiția este depăşită? Care sunt reperele pentru deliberare în cazuri noi? (Să spunem, în cazul identificării cu o comunitate lipsită de tradiție - şi aici probabil ca primul şi cel mai elocvent exemplu este acela al comunității virtuale.)

Revenind la aplicația lui Fukuyama, observăm aceeaşi problemă: credința că încrederea între indivizi se va restabili şi va reconstrui capitalul social pentru că istoria ne-a arătat că se întâmplă astfel. Există o singură modificare: de această dată nu numai saltul tehnologic către societatea postindustrială a stat la baza rupturii, ci şi acele dileme despre care amintea Rorty, provocate de identificarea individului cu mai multe comunități. Individul este pus să delibereze fără a avea repere. Vechile surse pentru repere şi norme comportamentale au fost puse în fața unor situații pentru care nu aveau răspuns sau au fost pur si simplu înlăturate. Opinii asemănătoare sunt destul de des întâlnite în gândirea morală contemporană, ceea ce îl face pe Zygmunt Bauman să conchidă că ne aflăm în fața unui „divorț postmodern" (Bauman, 2000, 151 et sqq.) între stat ca actor social principal şi existența morală a cetățenilor. În urma acestui divorț s-a creat *o piață morală* în care bunurile au un etalon variabil, cu valabilitate locală. Aceasta constituie rezultatul *reconstrucției* care a intenționat o trecere mai uşoară printre coarnele dilemei morale create de răspunsurile la întrebarea *ce trebuie să fac?,* trecere care la rândul său ne conduce la noi dileme, create de răspunsurile la întrebarea *ce să fac?*

Altfel spus, problema este aceea că în societățile contemporane - şi anume în cele mai dezvoltate din punct de vedere economic, pe care îndeobşte le considerăm ca exponente ale unei ordini sociale dezirabile - responsabilitatea morală se opreşte în fața Pirineilor! Cum se face atunci că suntem atât de optimişti încât credem că *piața morală* de dincolo este compatibilă cu cea de dincoace? Mai devreme sau mai târziu, pentru justificarea acestei compatibilități se va recurge la un etalon comun, ceea ce presupune cel puțin un principiu care să treacă granița oricărei comunități şi față de care va avea responsabilități fiecare individ care este responsabil față de comunitatea sa. Iar această operațiune nu presupune acordarea unui calificativ, ci găsirea unui reper, altul decât comunitatea din care facem parte. Observația că nici până acum nu am avut certitudinea unui comportament moral izvorât din norme, ci ar fi putut fi conform normelor, dar bazat pe interes nu este suficientă pentru renunțarea la repere. Aspectul regretabil al doborârii fundamentelor transculturale şi anistorice de pe soclul moralității nu constă în chiar această doborâre, ci în faptul că s-a renunțat la

fundamente. Mai mult, această renunțare este considerată un progres, dat fiind că optimismul celor ce încearcă reconstrucția edificiului moralei indică o convingere fermă că s-a renunțat la ceva complet inutil, de vreme ce noile baze erau sădite în individ, care nu va întârzia să le utilizeze. Astfel, „povestea progresului e spusă de învingători" (Bauman, 2000, 246). Adevărat, dar nu trebuie să uităm că este doar o povestire istorică.

BIBLIOGRAFIE

1. Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă,* Timişoara, Editura Amaracord, 2000.
2. Francis Fukuyama, *Marea ruptură. Natura umană şi refacerea ordinii sociale,* Bucureşti, Editura Humanitas, 2002.
3. Francis Fukuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om,* Bucureşti, Editura Paideia, 1992.
4. Douglass C. North, *Institutions, Journal of Economic Perspective,* volume 5, Nurnber l, 1991 (p. 97–112).
5. Robert O. Putnam, *Making Democracy Work; Civic Traditions in Modern Italy,* Princeton, Princeton University Press, 1993.
6. Richard Rorty, *Liberalismul burghez postmodern,* în *Eseuri filosofice: Obiectivitate, relativism şi adevăr* (vol. 1), Bucureşti, Editura Univers, 2000 (p. 344–352). (2000a)
7. Richard Rorty, *Phatted Prophecies, Glorious Hopes,* în *Philosophy and Social Hope,* London, Penguin Books, 2000 (p. 171–177). (2000b)

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

AUTORII

Eduard Barbu (n. 1976), absolvent al Facultății de Automatică și Calculatoare a Universității Politehnica București (2000) și al Masteratului de Lingvistică Teoretică al Universității București (2003). Cercetător la Institutul de Cercetări pentru Inteligență Artificială al Academiei Române. A contribuit la volumul *Filosofia Conștiinței și Științele Cognitive.* Este membru al AAAI (Asociația Americană pentru Inteligență Artificială). Domenii de interes legate de filosofie: filosofia mentalului și filosofia limbajului.

Seyla Benhabib, născută în 1950, este profesoară universitară la Yale University. A mai predat la Boston University Tony Brook și Harvard University. Este cercetător principal la Centrul pentru Studii Europene și face parte dintre cei care au introdus teoria critică, îndeosebi opera lui Jürgen Habermas, în dezbaterea americană privind principiile dreptății și modelul iluminist de raționare. Printre lucrări: *The Right of Others,* Chambridge Univ. Press 2004, *The Claims of Culture* Princeton University Press 2002, *Democracy and Identity: Problems of political Incorporation in the Global Era.* Princeton University Press, 2000; *Democracy and Difference: Contesting Boundaries of the Political*, Princeton University Press, 1996; *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Calif., Sage, 1996; *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, 1994 (cu Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, (1992); *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, 1987; *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986. Scrierile ei, la intersecția dintre reconstrucție și critică, extrag din tradiție elemente fundamentale servind la deplasarea discuției privind viața politică într-o direcție nouă și originală. În spectrul filosofiei continentale și anglo-americane, concepția ei este recunoscută ca fiind una ce îngăduie diferitelor voci intelectuale contemporane – feminismul, postmodernismul, comunitarismul și universalismul – să intre în dialog unele cu altele. În opera ei filosofică a devenit din ce în ce mai preocupată de teoria morală și politică liberală, precum și de legăturile acesteia cu filosofia practică a lui Kant.

Dan Robert Bișa (n. 1977), licențiat al Facultății de Filosofie, Universitatea București (2000). Studii aprofundate (2001), doctor în filosofie (2003) în cadrul aceleiași instituții universitare. Domenii de interes profesional: Metafizică, Ontologie, Filosofia minții. Cercetător asociat la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române la sectorul *Filosofia științei.* A

publicat cartea *Eul un mănunchi efemer de elemente* (2004); articole în „Revista de filosofie" dintre care *Este valabilă soluția pe care o propune Derek Parfit pentru problema identității personale?*

Alexandru Boboc (n. 1930). Membru corespondent al Academiei Române, profesor la Facultatea de Filosofie a Universității din București, profesor asociat al Facultății de Istorie-Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. Specialist în filosofie modernă și contemporană, filosofia culturii. Stagii de documentare în Germania, Italia, Olanda, Ungaria, Cehoslovacia. Numeroase articole publicate în „Revista de filosofie", „Revue Roumaine de Philosophie", „Revista de istorie și teorie literară", „Secolul XX", „Kant-Studien", „Voprosy filosofii", „Filozoficky casopis". Participare la congrese internaționale (cel de Filosofie de la Düsseldorf – 1978; cel de Logică, Metodologia și Filosofia Științei de la Hanovra – 1979; Kant de la Mainz – 1981 și 1990; Leibniz de la Hanovra – 1988 și 1994, etc.). Membru al „Societății Kantiene" (Bonn), al „Societății Leibniz" (Hanovra). Premiul Ministerului Educației și Învățământului pentru lucrarea *Kant și neokantianismul* (1968), premiul „Simion Bărnuțiu" al Academiei Române (1982). Principalele lucrări publicate: *Kant și neokantianismul* (1968); *Etică și axiologie la Max Scheler* (1971); *N. Hartmann și realismul contemporan* (1973); *Istoria filosofiei contemporane* (1976); *Fenomenologia și științele umane* (1979); *Filosofia contemporană* (I – 1980; II – 1982); *Filosofia contemporană. Orientări și stiluri de gândire semnificativă* (1995); *Limbaj și ontologie. Semiotică și filosofia modernă a limbajului* (1991); *Hermeneutică și ontologie* (1997); *Cunoaștere și comprehensiune. Hermeneutica și științele umane* (2001); *Nietzsche. Între elenism și modernitate sau dincolo de actual și „inactual"* (2004). Numeroase traduceri din Leibniz, Hegel, Descartes, Husserl, Carnap, Hartmann. A apărut lucrarea omagială *Semiotică și filosofie. Profesorul Al. Boboc la 75 ani* (2006).

Angela Botez, (n. 1943), cercetător științific principal I la Institutul de filosofie al Academiei Române, redactor șef al „Revistei de filosofie", „Revue Roumaine de Philosophie" doctor în filosofie, vicepreședinta CRIFST/DLMFS. S-a specializat în filosofia științei și a mentalului, postmodernism și istoria filosofiei românești (L. Blaga, M. Florian, Șt. Lupașcu, D. D. Roșca). Stagii de documentare și *visiting* profesor în Anglia, Germania, Suedia, S.U.A la Universități precum cele din Oxford, Cambridge, Londra, Uppsala, New York (CUNY), Arizona State University. A participat la Congrese și Conferințe Internaționale (Uppsala, Florența, Moscova, Beijing, Poitiers, Praga, Cracovia, Oviedo). Este membră în societățile EASST, GAP, 4 S. Membră în Consiliul editorial al revistei „Continental Philosophy Review" editată de Kluwer Publishing House și „Appraisal", editată în UK. Premiul Academiei Române (1983), Premiul „Lucian Blaga" (1999). Premiul și medalia „21-st Century Award for Achievement" IBC Cambridge, 2001. „Women of the Year – 2004 - IBC North – Carolina, SUA. A publicat numeroase studii și cărți, dintre care *Dialectica creșterii științei. O abordare epistemologică* (1980); *Metamorfoze actuale în filosofia științei* (1988);

Realism şi relativism (1993); *Filosofia mentalului* (1996); *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga* (1996); *Concepte integrative – antice, moderne, postmoderne* (1997); *Filosofi britanici la sfârşitul secolului al XX-lea* (2000); *Şapte călătorii filosofice în Marea Britanie* (2002); *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive* (2002); *Filosofia în paradigma culturii britanice* (2004); *„Revista de filosofie" la 80 de ani. Caiet aniversar* (2004), *Arhitectura sistemului şi conceptele integrative blagiene* (2004), *Un secol de filosofie românească* (2005), *Postmodernismul în filosofie* (2005). A tradus din W. Newton Smith, Ted Honderich, R. Trigg, C. O. Schrag, Ramsey Eric Ramsey, I. Niiniluoto.

Hector-Neri Castaneda (1924-1991) a fost profesor Malhon Powell la Indiana University şi editor fondator al revistei *Nous* din 1966. Născut în 1924 la Zacapa, Guatemala, a murit în 1991. A obţinut doctoratul la Minnesota University cu lucrări post-doctorale la Oxford (1955-1956). A predat la San Carlos University, Guatemala (1954), la Wayne State University (1967-1969) şi la Universitatea Indiana (1969 -). A fost *visiting professor* la Duke University, University of Texas, University of Pittsburg, Western Ontario University, University of Guatemala, Philosophical Research Center of the National Uniyersity of Mexico, University of Venice, University of Heidelberg, University of Freiburg, precum şi preşedinte al Asociaţiei Filosofice Americane (1979-1980) şi al Societăţii pentru Filosofia Exactă (1973-1975).

Principalele sate teorii sunt: cea mai cuprinzătoare teorie a acţiunii de până acum, incluzând logica deontică, bazată pe autonomia gândirii practice; teoria trifaţetată a moralităţii, cu o abordare a progresului moral; teoria despre referinţele de tip indice şi cvasi-indice, care stă în centrul teoriei asupra percepţiei, sinelui şi conştiinţei; teoria semanticii şi ontologiei numită teoria Aparenţelor.

A publicat numeroase studii în: filosofia acţiunii, filosofia morală , filosofia dreptului, epistemologie şi etică, filosofia minţii şi a limbajului. Cărţile sale *principale* sunt: *Thinking and Doing: The Philosophical Foundations of Institutions,* 1975 (1977), *The Structure of Morality,* 1974, *On Philosophical Method,* 1980, *Sprache und Krfahrung: Texte zu einer neuen Ontologie,* 1982, *Thinking, Language, and Experience,* 1988. Mai multe dintre poziţiile sale sunt criticate, iar el le argumentează şi le corectează în James E. Tomberlin, (ed.), *Agent, Language and the Structure of the World,* 1983, în James E. Tomberlin (ed.), *Hector-Neri Castaneda,* Dordrecht, Reidel Profiles, 1986 (nr.6) şi în Klaus Jacobi, Helmut Pape, (eds.), *Semantics and Ontology: The Freiburg Symposinm on Castaneda 's Ontological Semantics,* 1988.

Marius Drăghici (n. 1974) este licenţiat al Facultăţii de Filosofie, Universitatea Bucureşti, 1998. Studii aprofundate în filosofie în cadrul Universităţii Bucureşti. Doctor în filosofie, Universitatea Bucureşti, 2006. Activitate didactică universitară, seminarii de filosofie kantiană şi de axiologie în cadrul Universităţii Bucureşti. A publicat studii despre filosofia kantiană şi axiologie în „Revista de filosofie" şi în volumele de specialitate. Participări la conferinţe şi dezbateri pe

teme de filosofie kantiană. Coordonează volumul de „Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană" împreună cu Angela Botez și Henrieta Șerban. Domenii de interes: epistemologie, filosofia științei și istoria filosofiei.

Mircea Dumitru (n. 1960) este profesor la Catedra de filosofie teoretică și logică. Decan al Facultății de Filosofie, Universitatea București. A obținut Ph.D. în SUA, cu G. Forbes, în filosofie, specialitatea logică la Universitatea Tulaine, New Orleans (1998) și doctoratul în filosofia limbajului la Universitatea din București, în același an. Lucrări principale: *On Modal Incompleteness* (1998). *Logică și argumentare* cu P. Bieltz (1999), *Modalitate și incomplelitudine* (2001), *Explorări logico-filosofice* (2004), articole și studii. A tradus din lucrări ale lui W. Newton-Smith, S. Kripke, R. Nozick, H. Siegel etc.

A participat la numeroase conferințe pe tema filosofiei limbajului, logicii și filosofiei mentalului în SUA. Este membru în Asociația Americană de Filosofie și Societatea Internațională de Logică simbolică, membru fondator al Societății de Filosofie Analitică din România, membru CRIFST — Academia Română, Președintele Comisiei de Științe Cognitive a Secției de Filosofie, Academia Română, Titular la Institutul Internațional de Filosofie.

Mircea Flonta (n.1932) este membru corespondent al Academiei Române, profesor de filosofie la Universitatea București, specialist în teoria cunoașterii, epistemologie, studii kantiene și wittgensteiniene. Doctor în filosofie al Universității București, în 1970 cu o lucrare despre epistemologia genetică. Premiul Simion Bărnuțiu al Academiei Române în 1982. A avut bursă de studii Humboldt în 1972-1973, 1985, 1991. Principalele sale lucrări sunt: *Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analicității* (1975); *Perspectiva filosofică și rațiunea științifică* (1985); *Imagini ale științei* (1994); *Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii* (1994); *Cum cunoaștem pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției în cultura românească* (1998), *Kant în lumea lui și în cea de astăzi. Zece studii kantiene* (2005). Numeroase studii în volume și articole de revistă în țară și în străinătate. Coordonator a numeroase volume de studii în domeniile de interes menționate. Studii introductive la traduceri românești ale unor scrieri de Leibniz, Hume, Kant, Einstein, Schlick, Wittgenstein, Popper, Kuhn și Rorty. A tradus din Hume, Kant, Wittgenstein, Popper, von Wright, Einstein, Kuhn, Russell, St. Toulmin și A. Janik. Editează seria „Filosofie și știință" la Editura Humanitas. A participat la Congrese IUHPS, „Kant", la Conferințele de filosofie Helsinki. Este o personalitate cu rezultate semnificative în abordarea temelor filosofiei analitice, a kantianismului și concepției lui Hume, a empirismului în general. A scris numeroase articole și studii despre teoria științifică, despre explicație și interpretare, unitatea științei, adevăr și testare. Este unul dintre coordonatorii *Tratatului de teoria cunoașterii,* apărut la Editura Academiei (1982). A fost editată o lucrare: *Pentru o profesiune de credință: Cunoaștere și analiză. Volum omagial Mircea Flonta* (coordonat de Adrian-Paul Iliescu).

Eric Gilder a obținut titlul Ph.D. la Universitatea din Ohio S.U.A. în domeniul filosofiei comunicării și este *visiting professor* la Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu. Colaborează cu revista *Higher Education in Europe* (UNESCO/CEPES) și supervizează secțiunea de recenzii a revistei. Are numeroase publicații - studii și volume - în domeniul filosofiei comunicării și educației. Este totodată o prezență activă pe scena academică românească și un susținător al studenților săi cu care elaborează studii în sistem de coautor „învățământul superior ca agent al angajamentului naiv sau al distanțării ironice: utilitatea socială și *telos-ul* cunoașterii", în Adrian Neculau, Gilles Ferreol editori. *Psihosociologia schimbării,* (1998). „Politica trupului: genul în societate și sistem legislativ". Lucrare publicată în volumul seminarului internațional *Dezvoltarea statului de drept,* în editura Uniunii Juriștilor și a Fundației Române de Științe și Arte „Gheorghe Cristea", (1996); *Communicating Across Cultures and Disciplines: The Bucharest Reading Group as Embodied Knowing,* în *Higher Education in Europe,* nr. 4, 1996.

Patrick Aidan Heelan (1926), profesor de filosofie la departamentul de filosofie al Universității Washington. A obținut numeroase titluri academice în filosofie, matematică, fizică-matematică, teologie, geofizică. B.A., M.A. (matematică, matematică-fizică, ambele cu onoruri, prima clasă). A studiat la University College, Dublin, Ireland,1947-1948. Licențiat în filosofie, St. Stanislas College, Tullamore, Ireland, 1954, în teologie, Milltown Institute of Theology and Philosophy, Dublin, Ireland, 1959 (preot din 1958 în Ordinul Iezuit). Doctorat în geofizică, St. Louis University, 1952. Doctorat în filosofie, University of Louvain, Belgium, 1964. Este prezent în *Enciclopedia filosofiei universale* a lui André Jacob. Este menționat în *Who's Who* in America, *Encyclopédie Philosophique Universelle*, ed. by André Jacob. *Visiting Fellow* (fizica energiilor înalte), Fordham University, New York și Palmer Laboratory, Princeton University, 1960-1962; *summer fellowships* la Stanford University și University of Colorado, Boulder. Este conferențiar în domeniul fizicii matmatice, University College, Dublin, 1964-1965. Co-director al Honors Program, Thomas More College of Fordham University și membru al College Council, 1969-70. Profesor de filosofie, SUNY at Stony Brook, Long Island, NY, 1970 - 1992; șef de departament, 1970-1974; *Emeritus Professor*, 1992-prezent. *Profesor asociat* în domeniul științelor umaniste și sociale, Health Sciences Center, SUNY at Stony Brook, 1972-75. Vicepreședinte pentru Liberal Studies și decan la facultatea Arts and Sciences, 1975-79, SUNY at Stony Brook. Decan al Humanities and Fine Arts, 1990-2. A obținut numeroase premii și distincții. Este membru a numeroase collective editoriale: în editorial board of „American Philosophical Quarterly" și consultant editorial pentru revistele „Philosophy of Science", „Synthese", „International Philosophical Quarterly", „Bulletin for Research in Humanities", „Philosophy Research Archives", „Psychological Review", „Studies in the History and Philosophy of Science", „Continental Philosophy", „Behavioral and Brain Sciences". Începând cu anii șaizeci a publicat studii de fizică teoretică, teologie, filosofie, matematică.

Dintre cărți: *Phenomenology and the Philosophy of the Natural Sciences* (2002), *Hermeneutical Philosophy and Pragmatism* (2002), *Space-Perception and Philosophy of Science* (1983, 1988), *The Myth of Invariance* (1976), *Quantum Mechanics and Objectivitz. The Physical Philosophy of Heisenberg* (1965).

David Farrell Krell, autor american, contributor original şi influent la filosofia americană continentală. Înainte de a reveni în SUA, a fost preşedintele departamentului de filosofie de la universitatea Essex din Anglia. Principalul traducător al operei lui Heidegger în Anglia şi coordonatorul primei ediții englezeşti a operei filosofului german. Numeroase articole şi studii, participări la congrese. Domenii de interes: istoria filosofiei şi filosofie contemporană; cercetarea aprofundată a autorilor Heidegger, Nietzsche şi Freud. Lucrări: *The Tragic Absolute. German Idealism and the Linguishing of Good* 2005*Contagion: Sexuality, Disease, and Death in German Idealism and Romanticism* 1998; *Archeticture: Ecstasies of Space, Time, and the Human Body,* 1997; With Donald L. Bates, *The Good European: Nietzsche's Work Sites in Word and Image* 1997, 2000; *Infectious Nietzsche* 1996; *Lunar Voices: Of Tragedy, Poetry, Fiction, and Thought* 1995; *Of Memory. Reminiscence. and Writing: On the Verge* 1990; *Postponements: Woman, Sensuality, and Death in Nietzsche* 1986. Cărți de literatură: *The Recalcitrant Art: Diotima's Letters to Hölderlin and Other Missives,* 2000; *Son of Spirit: A Novel,* 1997; *Nietzsche: A Novel,* 2000.

David Michael Kleinberg Levin (n. 1939). Este profesor la Departamentul de Filosofie Northwestern University Illinois. A studiat la Harvard College (1961) şi la Ecole des Hautes Études (Paris). A făcut seminarii cu Raymond Aron, Herbert Marcuse, Lucien Goldman (1961-1962). Este dr. în filosofie (1967) la Columbia University. A mai predat la Massachussets Institute (1969-1972) şi la Tibetan Buddest Nyingma Institute (1978-1980). Publicații: *Reason and Evidence in Husserl's Phenomenology* (1970); *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism* (1985); *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation* (1988); *The Listening Self Personal Growth Social Change and the Clisure of Methaphysics* (1989); *The Philosopher's Gaze: Modernity in the Shadow of Enlightenment* (1999); *La Carne e la Voce: Dialog tra Estetica el Etica* (2003). A coordonat volumele: *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depression* (1987); *Modernity and the Hegemony of Vision* (1993); *Listes of Vision. The Discursive Construction of Light in the History of Philosophy* (1997); *Language Beyond Postmodernism. Saying and Thinking in Sendlin's Philosophy of Language* (1999). Studii şi conferințe despre personalitatea omului de ştiință, inducția la Husserl, Freud, despre limitele reprezentării în modernism, autocunoaşterea la Rousseau, psihoterapie, budhism, Merleau-Ponty, Heidegger, hermeneutică, medicină şi filosofie. A publicat în „Journal of Philosophy", „Inquiry", „Journal of Value", „Philosophy and Phenomenological Research", „The American Scholar", „The Literary Work of Art", „Explanation in Phenomenology".

Helen E. Longino (n. 1945) este profesor de filosofia ştiinţei şi studii feministe la Universitatea Minnesota, Minneapolis, SUA. A mai predat şi la universităţile Stanford, Princeton, Berkeley,.San-Francisco, Toronto. Este autor şi editor la numeroase lucrări printre care: *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific înquiry* (1990), *Knowledge, Bodies, Values* (1992), *Subjects, Power, Knowledge: Prescriptivism and Descriptivism in Feminist Philosophy of Science* (1992), *Gender, Politics and Theoretical Virtues* (1995), *To See Feelingly: Reason Passion and the Dialogue in Feminist Philosophy* (1995), *Gender and Scientific Authority* (1996), *Reading in Feminism and Science* (1996). A conferenţiat şi a scris numeroase articole despre feminism şi epistemologie, despre K.R. Popper, Marjorie Grene şi alţii, în reviste precum „Synthese", „Inquiry", „Journal of Philosophy", „Hypatia -Journal of Feminist Philosophy". Este membră în colegiile editoriale ale revistelor „Philosophy of Science", „Journal of Science", „Science and Engineering Ethics", „Women and Minorities in Science", „Signs: Journal of Women in Culture and Society", Face parte din conducerea unor societăţi cum ar fi: „Society for Women in Philosophy", „National Women's Studies Asociation" şi altele.

Vasile Macoviciuc, absolvent (1973) al Facultăţii de Filosofie, secţia de Filosofie generală din Universitatea Bucureşti, este doctor în Filosofie din 1987 cu o teză axată pe raporturile esteticii filosofice cu ontologia umanului cu teza *L'estetique de Mikel Dufrenne et l'ontologie de l'humain* (1987), valorificând şi perspective teoretico-metodologice recente (semiotică, lingvistică, structuralism). Colaborator la volumul *Ontologia umanului* (1989); cursul *Filosofie contemporană* la Universitatea „Dimitrie Cantemir", (1991, 1993). Este profesor universitar şi şeful Catedrei de Filosofie - Politologie - Sociologie, din A.S.E. din 1999. Predă cursuri de Filosofie din 1980. Pe lângă această disciplină de bază, a predat şi Sociologie (1992 - 1994 - la Facultăţile de Economie generală şi Cibernetică; 1994 – 1996, la Colegiul A.S.E., facultăţile de Management, Economie agrară etc.), Filosofia culturii (1994-1996, la Facultatea de Economie generală), Logică (1995-2002, A.S.E.). Din anul universitar 2000 2001, a predat şi cursuri de Teoria şi filosofia comunicării, Epistemologie economică, Antropologie culturală, socială şi economică, precum şi cursuri de *Etică în afaceri.* Colaborează cu Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice din cadrul S.N.S.P.A., fiind titularul cursului de *Filosofie* (2000-2005) şi de *Filosofia comunicării* (din anul universitar 2005-2006). Predă cursuri de *Psihosociologia comunicării* la Masterat. A susţinut numeroase comunicări ştiinţifice (la sesiunile anuale ale Institutului de Filosofie, în Catedră, la dezbaterile din A.S.E. şi Universitate). A publicat texte (studii, eseuri, recenzii, articole) pe teme de filosofie, cultură, artă în „Revista de filosofie", „Revue Roumaine", „Luceafărul", „Contemporanul", „Naţiunea", „Alternative", „Tribuna economică" ş.a. Lucrări de specialitate: *Iniţiere în filosofia contemporană,* (1999), ediţia a II-a, (2000); *Ispitele fericirii,* Colecţia „Filosofie şi educaţie", (1995); *Filosofie,* (2000); Ediţia a II-a, (2002); *Etica afacerilor* (co-autor), (2005). A scris volume de versuri: *Versuri pentru caii sălbatici* (1994), *Raft cu insomnii* (1995).

Ernan McMullin, este profesor emerit *O'Hara* de filosofie şi directorul Programului de Istoria şi filosofia ştiinţei la Universitatea Notre Dame Indiana, SUA. Aria de preocupări acoperă filosofia ştiinţei, istoria filosofiei ştiinţei, relaţia ştiinţei cu religia. Cărţile pe care le-a publicat în calitate de autor sau coordonator sunt: *The Concept of Matter* (1963), *Galileo Man of Science* (1967), *Newton on Matter and Activity* (1978), *Evolution and Creation* (1985), *Construction and Constraint* (1988), *Philosophical Consequences of Quantum Theory* (1989), *The Social Dimension of Science* (1992), *The Inference That Makes Science* (1992). Dintre articolele scrise în ultimul deceniu se remarcă *Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology* (1993), *Enlarging the Known World* (1994), *Galileo on Science and Scripture* (1998), *Cosmic Purpose and the Contingency of Human Evolution* (1998), *Materialist Categories* (1999), *Biology and the Theology of Human Nature* (1999), *Values in Science* 2000, *Origin of Field Concept of Physics.* A făcut parte din asociaţii internaţionale de istoria ştiinţei şi a susţinut conferinţe şi comunicări la numeroase Congrese de Istoria şi filosofia ştiinţei. In 1971 a participat alături de Hempel, Toulmin şi alţi specialişti din S.U.A. la al IV-lea Congres de logică, metodologie şi filosofia ştiinţei organizat la Bucureşti.

Liubomira Miroş (1926 – 2002), a urmat Facultatea de Filosofie din Cluj şi Bucureşti. A susţinut teza de doctorat în Istoria filosofiei la Facultatea de Filosofie din Bucureşti în 1971. A fost cercetător ştiinţific principal în sectorul de Etică al Institutului de Filosofie. A publicat, printre altele, *Etica neotomistă* (1969); *Intuiţionismul etic. G.E. Moore* (1973); *Echitate şi dreptate* (1976); *Rolul categoriei de interes în structura moralităţii* în volumul *Etos şi contemporaneitate* (1971); *Trebuinţă şi interes în procesul de geneză a valorilor* (1976); *Conştiinţă morală* în volumul *Filosofia mentalului* (1996).

Viorel Miulescu (n. 1952) Este licenţiat în filosofie (1989) şi în drept (1995). Are studii postuniversitare: Universitatea Bucureşti (1997) şi Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice „David Ogilvy" (2002); Este doctorand în filosofie la Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române cu tema: *Perspective moderne şi postmoderne în filosofia comunicării.* A publicat studii în „Revista de filosofie".

Vasile Morar, (n. 1946) profesor la Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti, doctor în filosofie 1983, conducător de doctorate din 1996, Premiul „Simion Bărnuţiu" (1983) şi „Mircea Florian" (2001) al Academiei Române Fulbright Fellow la Universitatea „George Washington" (1991). A participat la Conferinţe şi Congrese naţionale şi internaţionale pe teme de filosofia moralei şi studii asupra reformei educaţiei în România. Domenii de interes: etică, estetică, antropologie şi problematica violenţei în istorie, relaţia între valorile morale şi valorile vitale.

Cărţi publicate: *Estetică şi filosofie* (1992), *Etică. Filosofia binelui şi ştiinţa morală* (1994), *Moralităţi elementare* (2001, 2004), *Etica afacerilor* (2005),

Manual de liceu: Cultura civică. Democrația, drepturile omului, toleranța (1995). A scris numeroase articole şi studii în reviste de specialitate, a coordonat volume şi antologii.

Gabriel Nagâț (n. 1958), doctor în filosofie, cercetător în cadrul Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române, este interesat în principal de problematica filosofiei ştiinței. A publicat şi a tradus îndeosebi articole pe teme de filosofia ştiințelor sociale; a editat, împreună cu M. Flonta şi Gh. Ştefanov, volumul *Introducere în teoria cunoaşterii ştiințifice* (2003).

Adrian Niță (n. 1964) este cercetător ştiințific la Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" şi lector invitat la Departamentul de Filosofie al Universității din Sibiu. Doctor în filosofie al Universității Bucureşti cu o teză de logică despre *Existență şi predicație* şi al Universității Poitiers cu o teză de metafizică despre problema timpului la Leibniz şi Kant. Domenii de interes: metafizică, logică, Leibniz, Kant. Lucrări principale: *Leibniz* (1998); *Timp şi idealism* (2005). Traduceri: E. Gilson, *Tomismul* (2002); Leibniz *Scrieri filosofice* (2002). Studii şi articole în volume colective şi în reviste de specialitate din țară şi din străinătate; comunicări la manifestări ştiințifice din țară *şi* din străinătate.

Ilie Pârvu (n.1941) este profesor de filosofie la Catedra de Filosofie Teoretică şi Logică a Facultății de Filosofie, la Universitatea din Bucureşti, unde predă cursuri de filosofia ştiinței, metafizică şi ontologie. Este membru corespondent al Academiei Române.Premiul „Simion Bărnuțiu" al Academiei Române în 1982. Premiul Societății „Lucian Blaga" Cluj în 1996. Domeniile de interes: logica, epistemologia, filosofia comunicării şi filosofia ştiinței. În perioada 1973-1975 a fost bursier DAAD al Fundației „Alexander von Humboldt". Are numeroase articole în volume şi reviste de specialitate, precum şi numeroase participări la sesiuni ştiințifice naționale şi internaționale.Printre lucrările sale menționăm: *Semantica şi logica ştiinței*, 1974; *Teoria ştiintifică*, 1981;*Introducere în epistemologie*, 1984; *Infinitul şi infinitatea lumii*, 1985; *Arhitectura existenței*, vol.I,1990, vol.II, 2001); *Filosofia comunicării*, 2000; *Cum interpretăm reperele filosofice*, 2001; *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a „Criticii rațiunii pure"* , 2004. a coordonat numeroase volume de studii despre recontrucția conceptuală a ştiinței, modelele raționalității ştiințifice, tipurile de teorie. A tradus din Stegmuller, Sneed, Weizacker, Chomsky, Hintikka, Feyerabend şi alții. A participat la Congrese internaționale de Logică şi Filosofia Ştiinței. A publicat numeroase articole şi studii.

Viorel Pâslaru este asistent de cercetare la Institutul de Filosofie al Academiei Române şi doctorand la Universitatea din Cincinnati. Cercetarea sa curentă este axată pe natura explicației ştiințifice şi, în special, explicația în ecologie, disputa dintre perspectiva mecanicistă şi cea nomologică. A studiat la

Facultatea de Filosofie a Universității din București, a fost bursier DAAD la Universitatea Humboldt din Berlin. A publicat în „Revista de Filosofie" și a participat cu comunicări la lucrările Societății Internaționale pentru Istoria, Filosofia și Studii Sociale ale Biologiei (ISHPSSB), Colocviul Sud-Vest de Istoria și Filosofia Biologiei și la Conferința Midwest de Filosofie din SUA.

Bogdan Mihai Popescu (n. 1977) este absolvent al Facultății de Filosofie Universitatea București, în 1999, cercetător la Institutul de Teorie Socială și Institutul de Filosofie ale Academiei Române. A beneficiat de burse de studiu în Italia la Universitatea din Bologna (1998), Universitatea „La Sapienza" din Roma (1999-2000) și a efectuat stagii de documentare la Newcastle-upon-Tyne și Oxford Marea Britanie (2000) și Lyon, Franța (2001). A publicat articole de filosofia mentalului și a științelor cognitive, filosofia științei, filosofia științelor sociale și filosofie politică în „Revista de filosofie", „Revue Roumaine de Philosophie", „Revista de Teorie Socială" etc. A scris despre N. Chomsky, J. Piaget, D. Dennett, R. Jackendoff, D. Chalmers, S. Pinker, J. Bentham, J. Rawls, G. Vico etc. A tradus din D. Dennett, D. Chalmers, O. Flanagan, D. M. Rosenthal, J. Searle, S. U. Moullines, E. Garin etc. Este doctorand în cadrul Institutului de Filosofie din București cu o temă de filosofia științei. Este coordonator cu Angela Botez al volumului *Filosofia conștiinței și științele cognitive* (2002).

Victor Popescu (n. 1977), absolvent al Facultății de Istorie și Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, fost bursier (masterand) al Universității Paris XII. Doctorand la Universitatea „Babeș-Bolyai" cu o teză despre ontologie fenomenologică a valorilor, a fost cercetător la Institutul de Filosofie al Academiei Române, redactor al „Revistei de filosofie" și „Revue Roumaine de Philosophie". Este membru al Societății Române de Fenomenologie. A publicat studii dedicate fenomenologiei husserliene și psihologiei percepției în „Studia Phaenomenologica", „Studia Universitatis Babeș-Bolyai" și în volume colective. A colaborat, ca redactor pentru emisiuni de științe socio-umane, la Societatea Română de Radiodifuziune. A coordonat cu Angela Botez și Mihai Popa volumul *„Revista de filosofie" la 80 de ani. Caiet aniversar* (2004).

Ramsey Eric Ramsey este profesor de filosofie, comunicare și retorică la Universitatea de Stat din Arizona (West), Phoenix și director al Barrett Honors College al aceleiași universități din SUA.

Are numeroase studii în reviste de specialitate și participări la congrese internaționale. Domeniile de interes sunt filosofia comunicării și filosofia științei. Printre lucrările sale menționăm: *The Long Path to Nearness. A Contribution to a Corporeal Philosophy of Communication and the Groundwork for an Ethics of Relief*, Humanity Books, în 1998, *Experiences Between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag* (împreună cu Robert D. Ballard și David James Miller, 2003), *Leaving Us to Wonder. An Essay on the Questions Science Can't Ask* (împreună cu Linda Wiener, 2005).

Richard Rorty (n. 1931) Este absolvent al Universității din Chicago, unde activau la acea vreme Rudolph Carnap, Charles Hartshorne, şi Richard McKeon, toți fiind profesorii lui Rorty. A terminat facultatea în 1949, a urmat Masterat la aceeaşi facultate (1952), cu o teză despre Whitehead supervizată de Hartshorne. Din 1952 şi până în 1956 Rorty a studiat la Yale, unde a elaborat o teză de doctorat cu titlul "The Concept of Potentiality" supervizată de Paul Weiss. După doctorat, prima sa numire academică a fost la Wellesley College. Din 1961, Rorty a lucrat la Princeton University până în când s-a mutat la University of Virginia, in 1982, în calitate de *Kenan Professor of the Humanities*. Rorty a plecat de la University of Virginia în 1998, acceptând un angajament la Departamentul de Literatură Comparată, la Stanford University. De-a lungul carierei, Rorty a primit mai multe premii şi titluri ca recunoaştere academică, inclusiv Guggenheim Fellowship (1973-74) şi MacArthur Fellowship (1981-1986). Între numeroasele prelegeri de prestigiu ținute sunt de menționat „Northcliffe Lectures" de la University College, London (1986), „Clark Lectures" la Trinity College, Cambridge (1987), şi „Massey Lectures" la Harvard (1997).

Rorty este exponentul unui tip particular de neopragmatism, al postmodernismului şi criticismului literar, ca axă de dezvoltare a postmodernismului. Este unul dintre cei mai controversați, comentați şi citați autori contemporani. Lucrările sale definesc în bună măsură limitele proiectelor filosofiei moderne. În acelaşi timp acest autor defineşte cultura intelectuală contemporană, dominată de metafore care dau noi deschideri atât epistemologiei, cât şi metafizicii. Deşi a debutat cu o lucrare intitulată *The Lingvistic Turn* publicația sa cea mai cunoscută şi mai citată este *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), urmată de colecția de eseuri *Consequences of Pragmatism* (1982), lucrări în care Rorty îşi expune viziunea despre cunoaştere şi valorifică pozițiile lui Dewey, Hegel sau chiar Darwin într-o perpectivă sintetică pragmatică unică, deschizătoare de drumuri în filosofie. El deschide o eră post-epistemologică prin acest fel de idei pragmatice care invită la dialog naturalismul şi istoricismul dezvoltate în lucrări ulterioare cum ar fi *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) şi în volumele *Objectivity, Relativism, and Truth* (1991); *Essays on Heidegger and Others* (1991); şi *Truth and Progress* (1998), *Achieving our Country* (1998), *Philosophy of Social Hope* (2000).

Multe dintre lucrările sale au fost traduse în limba română.

David M. Rosenthal este profesor de filosofie la City University din New York, unde se ocupă de programul de ştiințe cognitive şi lingvistică. A fost *visiting profesor* la Universitatea Washington din St. Louis (2002) şi la Universitatea Bielefeld (1989-1990).

Între principalele sale cărți se înscriu: *Consciousness and Mind* (2005); *Consciousness* (antologie) (2002); *Materialism and the Mind-Body Problem* (antologie, 2000, ed. I-1971, ed. II-1987); *The Nature of Mind* (antologie, 1991) etc. A publicat în numeroase volume de studii şi antologii: *Intentionality, Mind and Language* (editor Ausonio Marras) 1972 – „The Rosenthal-Sellars Correspondence on Intentionality"; *Consciousness Psychological and Philosophical Essays*, editori

M. Davies şi G.W. Humphreys 1993 – „Thinking that one thinks"; *Conscious Experience*, editor Th. Metzinger, 1995 – „Multiple Drafts and Facts of the Matter"; *The Nature of Consciousness*, editori N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere, 1997 – „A Theory of Consciousness" etc. A contribuit de asemenea la volumul *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Reading*, editor D. Chalmers (2002).

A colaborat la o serie de reviste mai ales la grupaje despre conştiinţă „The Monist", „The Journal of Philosophy", „The Behavioral and Brain Sciences", „Philosophical Studies", „Social Research", „The Nature of Mind", „Philosophy and Phenomenological Research", „Consciousness and Cognition", „Mind and Language", „Journal of Interdisciplinary Research", „Analysis", etc.

A publicat numeroase articole: "How Many Kinds of Consciousness?" (2002); „The Timing of Conscious States" (2002); „Introspection and Self-Interpretation" (2000); „Color, Mental Location, and the Visual Field" (2001); „Consciousness, Content, and Metacognitive Judgments" (2000); „Consciousness and Metacognition" (2000); „Sensory Quality and the Relocation Story" (1999); „Content, Interpretation, and Consciousness" (2000); „Perceptual and Cognitive Models of Consciousness" (1997); „Moore's Paradox and Consciousness" (1995); „First-Person Operationalism and Mental Taxonomy" (1995); „State Consciousness and Transitive Consciousness" (1993); „The Independence of Consciousness and Sensory Quality" (1991); „Philosophy and its History" (1989); „Two Concepts of Consciousness" (1986); „Intentionality" (1986); „Will and the Theory of Judgment" (1986); „Emotions and the Self" (1983) etc.

John Sallis este filosof american cu studii în matematică (University of Arkansas, 1956-59 B.A. *with honors*, 1959) şi filosofie, cu doctorat în filosofie la Tulane University, 1964, cu teza „ The Concept of World". Studii şi cercetări postdoctorale: Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, 1992-93, Université de Paris, 1982-83 şi 1988-89,Universität Freiburg, 1970, 1974-75 şi 1979. A predat la Boston College (2005-prezent, Frederick J. Adelman Professor of Philosophy), Pennsylvania State University (2000-2005, Edwin Erle Sparks Professor of Philosophy,1996-2000 Liberal Arts Professor of Philosophy), Vanderbilt University (1990-95, W. Alton Jones Professor of Philosophy) etc. Poziţii de *visiting Professor* şi *visiting Researcher* la universităţile din Freiburg şi Tubingen. A primit granturi şi titluri ca recunoaştere academică. A publicat numeroase articole în revistele de specialitate. Dintre cărţile de autor menţionăm: *Topographies, Force of Imagination: The Sense of the Elemetal, Chronology. On Beginning in Plato's "Timaeus."* (2006), *Platonic Legacies* (2004), *On Translation*, (2002) (tradusă în japoneză, Tokyo, (2005), *Shades—Of Painting at the Limit* (1998), *Double Truth* (1995), *Stone* (1994), *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy* (1991), *Echoes: After Heidegger* (1990), *Spacings—Of Reason and Imagination. In Texts of Kant, Fichte, Hegel* (1987), *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics.* (1986, 1995), *The Gathering ofReason* (1980), *Being and Logos: The Way of Platonic Dialogue* (1975). 3rd edition (1996), *Phenomenology and the Return to Beginnings* (1973).

Rose-Mary Sargent este profesor de filosofie la Merrimack College, doctor în filosofie la University of Notre Dame, 1987. Domenii de interes: filosofia ştiinţei, istoria filosofiei ştiinţei şi tehnologiei, filosofia modernă, epistemologie. Amintim două volume scrise pe tematică epistemologică *F. Bacon - Opere filosofice alese* 1999, *Naturalistul neîncrezător: Robert Boyle şi filosofiea experimentului* numeroase articole şi studii de filosofia ştiinţei şi istoria filosofiei ştiinţei. Activează în multe asociaţii ştiinţifice printre care *Asociaţia de filosofia ştiinţei* din SUA.

Calvin O. Schrag (n. 1928), profesor emerit de filosofie la Universitatea Purdue (S.U.A.), şi-a efectuat studiile şi doctoratul la Yale şi Harvard. A predat la Universităţile Illinois, Indiana, Northwestern, S-a specializat la Heidelberg, Oxford şi Louvain, în Europa. L-a cunoscut personal pe Heidegger şi a fost asistentul filosofului şi teologului Tilich. A scris numeroase lucrări dintre care amintim: *Existence and Freedom* (1961), *Experience and Being* (1969), *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences* (1980), *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (1987), *The Resources of Rationality. A Response to the Postmodern Challenge* (1992), *Philosophical Papers: Berwint and Between* (1994), *The Self after Postmodernity* (1997). Multe dintre ele au fost traduse în germană, italiană, română, rusă, japoneză. Este expert în probleme de fenomenologie, existenţialism, postmodernism şi hermeneutică. Face parte din numeroase societăţi filosofice internaţionale şi din colegii de redacţie ale unor reviste prestigioase cum ar fi: „Society for Phenomenology and Existenţial Philosophy", „International Metaphysical Society", „American Philosophical Association" şi revistele „Research in Phenomenology", „Philosophy and Rhetoric", „Journal of the History of Philosophy", „Journal of Social and Biological Structures" etc. Se înscrie în orientarea filosofică de tip continental. Este iniţiatorul publicării revistei internaţionale de filosofic „Man and World", In 1995 a participat la Universitatea Mării Negre, la Workshopul internaţional dedicat Centenarului „Lucian Blaga". Consideră că ideile filosofului român merită să fie puse în circulaţie datorită actualităţii lor. A scris despre apropierea între ideea „antinomiei transfigurate" a lui Blaga şi „transversalitatea" sa.

John R. Searle (n. 1932) este originar din Denver. A studiat la Wisconsin şi a obţinut titlul de PhD la Oxford (1959). A urcat toate treptele universitare din 1959 şi până în 1967 la Universitatea din California, Berkeley. A fost *visiting professor* în Anglia, Italia, Franţa, Germania, Canada, Brazilia, Norvegia etc. Din 1977 este membru al Academiei Americane de Arte şi Ştiinţe. A fost influenţat în elaborarea concepţiei sale de Frege, Wittgenstein şi J.L. Austin. Este filosof al limbajului, critic al I.A. „tari". A elaborat o teorie comprehensivă a limbajului.

Principalele sale lucrări sunt: *Speech Acts* (1969); *Expression and Meaning* (1979); *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (1983); *Minds, Brains and Science* (1984); *The Foundations of Illocutionary Logic* (cu D. Vanderveken 1985); *The Rediscovery of the Mind* (1992); *The Construction of Social Reality*

(1995), *The Mystery of Consciousness* (împreună cu un *exchange* cu Daniel C. Dennett şi David J. Chalmers) (1997) etc.

Dintre articole şi studii: „Minds, Brains and Programs" (1980, 1981, 2000); „What's Wrong with the Philosophy of Mind"; „Personal Communication" (1996); „The Chinese Room Revisited" (1990); „Is the Brains Mind a Computer Program" (1990); „Intentionality and the use of What is on Intentional State?" în „Mind" (1979); „Analytic Philosophy and Mental Phenomena" (1981, 1990); „Minds and Brains without Programs", în *Mind Waves*, Blakemore şi Greenfield (editori) etc.

Lucrări despre Searle au scris Ernest Lepore şi Robert van Gullick (editori) *John Searle and his critics* (1991); Herman Parret şi Jef Vershueren (editori) *Searle on Conversation* (1992) etc.

Prima parte a activităţii lui Searle s-a raportat la filosofia limbajului, cartea principală fiind *Speech Acts* (1969). În ultima vreme se preocupă de critica teoriilor asupra Inteligenţei Artificiale care susţin că în minte se află implementat un program de computer. Argumentul său principal a fost denumit argumentul „camerei chinezeşti" şi se referă la problema înţelegerii în ştiinţa calculatoarelor ca una dintre problemele principale ale filosofiei mentalului. Argumentul a fost prezentat pentru prima oară în articolul „Minds, Brains and Programs" (1980) şi în volumul *Behavioral and Brain Sciences* (1984).

Barry Smith este redactor şef al revistei „The Monist" şi profesor de filosofie şi membru al Centrului de ştiinţe cognitive al Universităţii Suny Buffalo. A întemeiat, alături de Kevin Mulligan şi Peter Simons, Seminarul de filosofie austro-germană din Manchester căruia i se datorează, printre altele, redescoperirea din perspectivă mereologică a actualităţii operei timpurii a lui Husserl şi a altor elevi ai lui Brentano, A. Marty de pildă. Este autorul lucrării *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano* (1997) şi editor al următoarelor volume: *Structure and Gestalt: Philosophy and Literature in Austria-Hungary and her Succesor States* (1981), *Parts ans Moments: Studies in Logic and Formal Ontology* (1982), *Foundations of Gestalt Theory* (1988), *The Cambridge Companion to Husserl* (cu D.W. Smith) şi *European Philosophy and the American Academy* (1994); este, de asemenea, autorul unora dintre cele mai profunde studii despre filosofia lui Brentano scrise din perspectiva filosofiei analitice. A scris în volumul *Experiences and Analysis* Viena 2005, studiul „Against Fantology", în revista *Topoi* nr. 25/2006 articolul „What is Whrong With Philosophy".

George E. Smith, profesor asociat de filosofie la Yale University, doctor în filosofie. Cu numeroase studii şi articole, preocuparea cea mai importantă este cea în cadrul filosofiei ştiinţei – cu derivaţii în inginerie şi medicină. În ultimii 15 ani şi-a axat cercetarea în special pe dezvoltarea problemei evidenţei (a dovezii) de la Tycho Brahe la Laplace, cu accent pe *Principia* lui Newton.

Roy Sorensen, autor american, profesor de filosofie în cadrul departamentului de filosofie al colegiului Dartmouth. Cărți publicate: *A Brief History of the Paradox* (2003), *Vaguenes and Contradiction* (2001), *Pseudo-Problems* (1993), *Thought Experiments* (1992), *Blind Spots* (1988). A scris numeroase studii și articole în reviste de prestigiu având ca tematică probleme din epistemologie, filosofia limbajului și a minții etc. Este profesor invitat al multor universități din SUA, Noua Zeelandă și Australia. Din 1998 și până în prezent face parte din conducerea „The Philosophers Annual", fiind și membru în conducerea editorială a revistei „American Philosophical Quarterly".

Henrieta Anișoara Șerban (n. 1968) este cercetător științific la Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române și la Institutul de Filosofie al Academiei Române. A studiat în București, la Universitatea București Facultatea de Chimie și Facultatea de Științe Politice în limba engleză și Școala Națională de Științe Politice și Studii Administrative, Facultatea de Comunicare în Masă și Relații Publice. Este doctor în filosofie la Institutul de Filosofie al Academiei Romane (2006). Stagii de specializare în Ungaria, Bulgaria, Italia, Olanda, Belgia, Anglia. Articole și studii în „Revista de filosofie", „Revista de teorie Socială", „Revista Științe Politice și Relații Internaționale" „Societate și cultură", „Polis", „Esențial". Este coautor la *Enciclopedia operelor de filosofie politică*, vol 1,2. (1993/1995). Este autoarea crestomației *Analiza de conținut a limbajului politic*. A tradus numeroase studii. A tradus lucrarea *Ambiții imperiale* (interviuri cu Noam Chomsky). A publicat cartea de autor *Limbajul politic în democrație* (2006).

William J. Richardson este profesor la departamentul de filosofie de la Boston College. Are studii la *Institutul superior de filosofie* de la Louvain. Domeniile sale de interes vizează psihanaliza și filosofia, cercetând relația filosofiei cu psihanaliza într-un cadrul etic. Autorii studiați în mod special sunt Heidegger și Lacan. Este comentator al lui John Sallis. Capitole mai importante publicate în volume și în reviste de specialitate: „In-the-Name-of-the-Father: The Law?" în *Questioning Ethics,* coord. R. Kearney și M. Dooley. London: Roulledge, 1998. „From Phenomenology through Thought to a Festschrift." *Heidegger Studies* 13 (1997). „Long Day's Journey into Sublimation." „Journal of British Society for Phenomenology" 28 (1997), „Heidegger's Fall" „American Catholic Philosophical Quarterly" 44 (1995). „The Irresponsible Subject" în *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion,* ed. Adriaan Peperzak. New York:Routledge, 1995. „Lacan and the Enlightenment: Antigone's Choice" Research in Phenomenology 24(1994). „Heidegger's Truth and Politics", în *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought,* ed. A. Dallery and C. Scoli with H. Roberts (1992).

Printre cărțile sale menționăm: lucrările cu J. P. Muller, *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading* (1988) și *Lacan and Language. A Reader's Guide to the Ecrits* (1982) și lucrarea de autor *Heidegger: Through Phenomenology to Thought,* prefață de Martin Heidegger (1963).

James R. Voelkel este cercetător la Dibner Institute, Massachussetts Institute of Technology. Domeniile sale de interes vizează „noua astronomie", filosofia științei. A publicat numeroase studii în domeniu. Mai recent (2001) a publicat la Princeton University Press lucrarea *The Composition of Kepler's Astronomia nova* în care Voelkel argumentează că stilul lui Kepler poate fi înțeles numai în contextul circumstanțelor în care a fost scrisă lucrarea sa. Pornind de la scrierile timpurii ale lui Kepler el schițează o evoluție a ideilor astronomice despre cum sunt planetele mișcate de o forță provenită de la Soare și despre cum pot fi aceste mișcări exprimate matematic.

Viorel Zaicu, editor la Centru pentru analiză (Cluj-Napoca) și la Consulting B&C Advertising and Public Relation Agency (București). Domenii de interes: filosofia politicii, retorică, teoria argumentării, logicile modale. Master și doctorand în filosofie moral-politică la Universitatea București. A publicat în revista „Sfera Politicii" articole precum „Corupția – tratament logic", „Decizia în politică și publicitate" și în „Arguments", no.1 (revistă Web), „Abordări înguste în moralitatea de piață".

B.C.U "M. EMINESCU" IASI

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

11130/
20

ISBN 973-27-1444-1
9 789732 714447

20 LEI (RON)

BCU UNIVERSITY CENTRAL LIBRARY